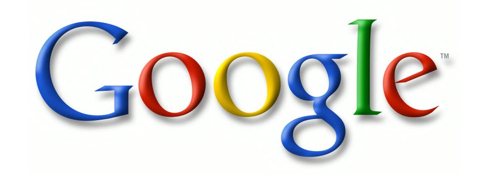
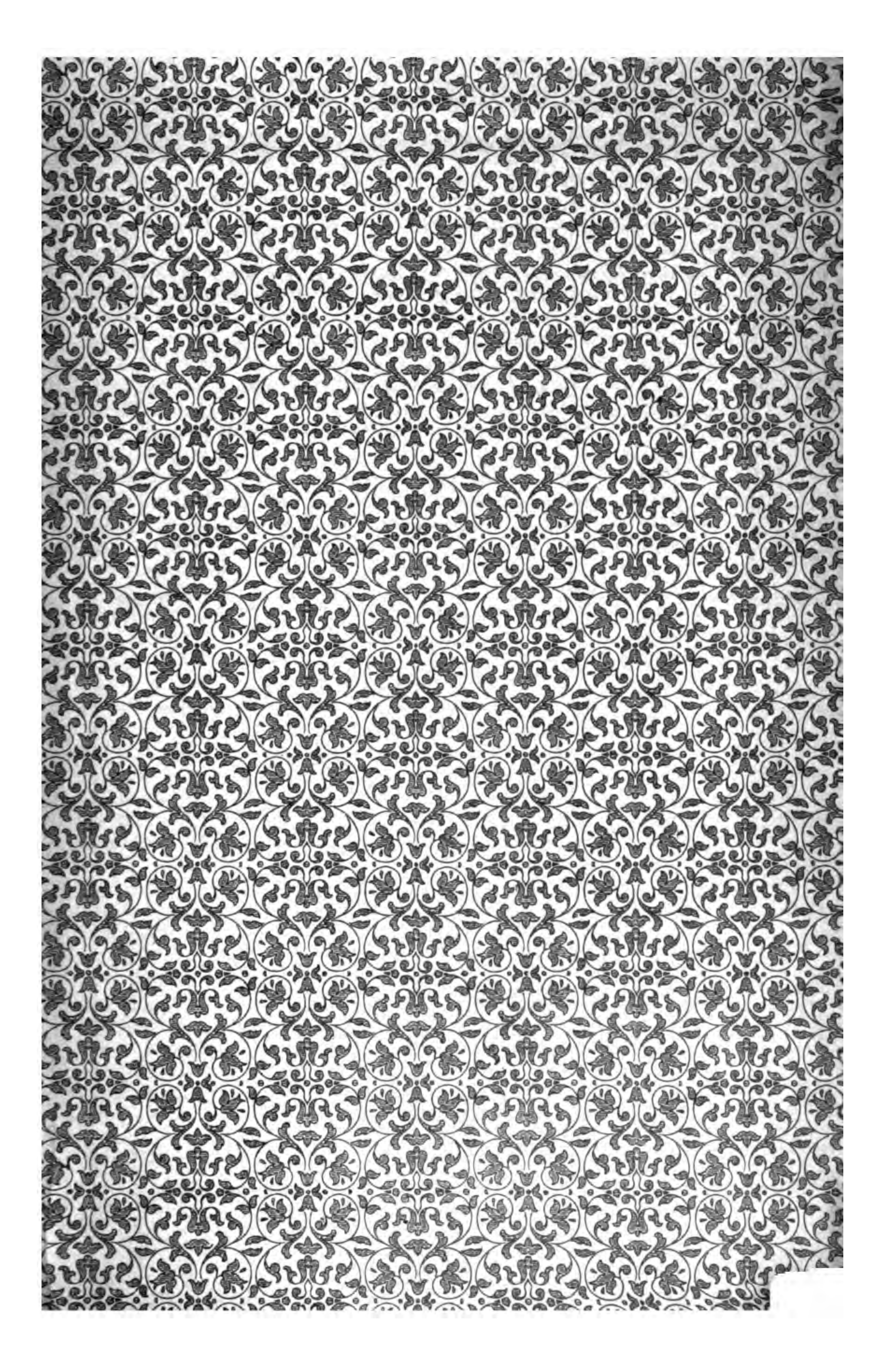



B 1,221,898





Handbuch

der

theologischen Wissenschaften

in encyklopädischer Darstellung

mit besonderer Rücksicht auf die

Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen

in Verbindung mit Prof. DD. **Cremer** (Greifswald), **Grau** (Königsberg), † **Harnack** (Dorpat), **Kübel** (Tübingen), **Lindner** (Leipzig), **Luthardt** (Leipzig), **v. Orelli** (Basel), **v. Schéele** (Wisby), † **Fr. W. Schultz** (Breslau), **V. Schultze** (Greifswald), **L. Schulze** (Rostock), **Strack** (Berlin), **Volck** (Dorpat), † **v. Zezschwitz** (Erlangen), Hauptpastor D. **Hölscher** (Leipzig), Miss.-Insp. Prof. **Plath** (Berlin), Past. **Schäfer** (Altona), Lic. **P. Zeller** (Waiblingen)

herausgegeben von

Dr. **Otto Zöckler**,

ord. Prof. d. Theologie in Greifswald.

Dritte, sorgfältig durchgesehene, teilweise neu bearbeitete Auflage.

Band IV.

Praktische Theologie.



München 1890.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck).

(Schwabing, Wilhelmstraße 9.)

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Vorwort zum vierten Bande.

Da wegen zeitweiliger Erkrankung und sonstiger Behinderung eines der HH. Mitarbeiter der Inhalt des III. (die systematische Theologie behandelnden) Bandes bisher noch nicht fertig gestellt werden konnte, lassen wir hiemit zunächst Bd. IV mit seiner ergänzenden Neubearbeitung der praktisch-theologischen Fächer folgen.

Daß für die allgemeine Einleitung in diese Disziplinengruppe, sowie für die Darstellungen der Katechetik, Homiletik und Geschichte der Predigt nach dem Dahinscheiden des Urhebers Herr Hauptpastor D. Hölscher in Leipzig als Bearbeiter eingetreten sei, hatte bereits unser erstes Vorwort (vor Bd. I) gemeldet. Von dem teils umgestaltenden, teils erweiternden Verfahren desselben mußte die Geschichte der Predigt, für welche die revidierende Thätigkeit des sel. v. Zezschwitz bei der 2. Auflage keine ganz durchgreifende hatte sein können, vorzugsweise betroffen werden. Doch sind auch mehreren Partien der übrigen Disziplinen manche Abänderungen (bestehend zum Teil auch in Kürzungen, hauptsächlich aber in Zusätzen sowohl bibliographischer wie sonstiger Art) zuteil geworden. Der Gesamtzuwachs, welchen diese Abteilung verglichen mit Auflage II aufweist, beträgt etwas über zwei Bogen.

In ähnlichem Verhältnis sind die Disziplinen der Evangelistik und der Diakonik gegenüber ihrem Umfang in der vorhergehenden Auflage gewachsen. Am Schlusse des erstgenannten Fachs (S. 92--100) ist ein den missionstheoretischen Ausführungen des Herrn Verfassers zur Ergänzung gereichender Zusatz vom Herausgeber, betreffend die Hindernisse, die Förderungsmittel und die Aussichten des christlichen Missionswesens, angefügt worden.

Von den drei durch Th. Harnack bearbeiteten Disziplinen: Liturgik, Poimenik, Kybernetik sind den beiden ersteren verschiedene kleinere Zusätze (insbesondere der Liturgik ein Anhang, betr. das Sakrament der Taufe) zuteil geworden. Besonders durchgreifende Umgestaltungen und Bereicherungen weist die Kybernetik auf. D. Harnack hat hier seine Anschauungen über Theorie der evangelischen Kirchenverfassung und des christlichen Gemeindelebens viel eingehender als in den beiden früheren Auflagen unsres Werks dargelegt und namentlich auch über die jüngsten Vorgänge auf dem Felde der evangelisch-kirchlichen Verfassungsbestrebungen (Dringen auf größere Selbständigkeit der kirchlichen Organe; Hammerstein-Kleistsche Bewegung; Frage wegen der Evangelisation durch Laienhilfe 2c.) sich in Ausführungen, welche für weitere Kreise von Interesse sein werden, vernehmen lassen. — Noch während seiner beim Druck dieser Schlußabteilung geleisteten Korrekturhilfe, welcher er mit gewohnter Sorgfalt und mit allen Zeichen rüstiger Frische seines Geistes sich widmete, ist der ehrwürdige Verfasser — einige Monate nachdem er sein 73. Lebensjahr angetreten — nach Gottes unerforschlichem Ratschluß aus dieser Zeitlichkeit abberufen

worden. In ihm betrauern wir in dankbarem Angedenken den dritten der während des letzten Trienniums (seit August 1886, vgl. das Vorwort zu Bd. I) dahingeschiednen Mitbegründer und Mitarbeiter unseres Unternehmens.

Die Neubearbeitung des III. Bandes hoffen wir, nachdem die ihrem Abschlusse entgegenstehenden Hemnisse nun in der Hauptsache gehoben sind, nach Verlauf weniger Monate folgen lassen zu können, sodaß bis spätestens um Ostern des k. Jahres die Publikation der neuen Auflage zu Ende gediehen sein wird.

Greifswald und München, im Oktober 1889.

Herausgeber und Verlagshandlung.

Literarische Nachträge und Berichtigungen.

S. 15 Z. 15 von unten: statt „falschen" lies: „heißen".
„ 100 „ 6 von unten trage nach: Friedr. Wiegand, Missionsprobleme u. Missionserfahrungen (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. ꝛc. 1889, H. IV ff.).
„ 139 „ 23 von oben: statt „Schultz" lies: „Schulze".
„ 166 „ 1 von oben: streiche: „als die von".
„ 173 „ 20 von unten: statt „1828" lies: „1884".
„ 229 letzte Z. trage nach: Schuster, Die Vorbereitung der Predigt, Wiesbaden 1889. F. Pfeiffer, Die Gewinnung des Predigtthemas (in d. Kirchl. Monatsschrift, 1889). Ferner katholischerseits F. Hettinger a. a. O. (oben, S. 174).
„ 239 Z. 2 von unten: statt „adv." lies: „de".
„ 271 „ 16 von unten: statt „Geistes" lies: „Geistes lebten".
ebenda „ 19 von unten: statt „Rudolf" lies: „Radolf".
S. 304 „ 3 von oben: statt „Kalchreute" lies: „Kalchreuter".
„ 308 „ 21 von unten: statt „Lesestücke" lies: „Lehrstücke".
„ 354 „ 11 von oben: statt „Kingswod" lies: „Kingswood".
„ 367 „ 21 von oben: statt „erklären" lies: „verklären".
„ 375 „ 14 von oben: statt „troß" lies: „troß".
„ 378 „ 18 von unten: statt „Rheinhard" lies: „Reinhard".
„ 381 „ 1 von oben: statt „denn" lies: „dem".
„ 404 „ 8 von oben trage nach: Massenberg, Über liturg. Nebengottesdienste (Allgem. ev.-luth. KZ. 1888, Nr. 50 f.).
„ 484 „ 28 von unten trage nach: Fr. Wucherer, Pastoralbriefe. Briefe eines Vaters an seinen Sohn, der ins hl. Amt getreten ist. München 1889.
„ 621 „ 5 von unten trage nach: Vgl. noch Schnell (kath.), Die Gliederung der Kirchengewalten (Theol. Quartalschr. 1889, H. III).
„ 660 letzte Z. trage nach: E. Wacker, Die Laienpredigt und der Pietismus. Gütersloh 1889.

Inhaltsverzeichnis
zum vierten Band.

E. Die praktische Theologie.

E. Die praktische Theologie.

---

1. Einleitung in die praktische Theologie

dargestellt von

Dr. Gerhard von Zezschwitz,
† ord. Professor der Theologie in Erlangen,

durchgesehen von

D. Wilhelm Hölscher,
Pfarrer zu St. Nicolai in Leipzig.

Inhalt.

Einleitung in die praktische Theologie.

1. Name und Begriff der praktischen Theologie in histor. Entwicklung.

Der Name „Theologia practica“ findet sich zuerst als Titel von Büchern in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, aber ohne alles wissenschaftlich begriffliche Verständnis. Christophorus Scheibler „Teutsche theologia practica.“ Aurofodina ꝛc. (zuerst Leipzig 1664, 2. Aufl. v. Pfeiffer 1727), behandelt nach dem herrschenden Begriff der lutherischen Dogmatiker: „omnis theologia practica“ unter jenem Titel die ganze „Glaubens- und Sittenlehre“ als „Trostlehre“, in dem Sinne „alle Lehre zur Praxis zu führen“, eine populäre asketische Darstellung der Dogmatik und Ethik. Wenn Joh. Hoornbeek zur selben Zeit (Theologia practica cum irenica. Ultraj. 1663, u. ö. Frankfurt 1698) unter diesem Titel „die Moral“ besonders behandelte, so war zwar ein selbständiger theologischer Inhalt gewonnen, aber nur um den Preis, ethische mit kirchlicher Praxis zu verwechseln. Wenn endlich eine Zeitschrift für pfarramtliche Praxis den Titel „Theologia pastoralis practica“ führt (Magdeburg 1737—59), und bis in die Neuzeit Schriften über „Pastoraltheologie“ erscheinen, so ist hier der wissenschaftliche Begriff der „Theologie“ mit praktisch-technischer Anweisung zur kirchlichen Amtsthätigkeit der Geistlichen verwechselt. Wie bei überwiegender Betonung des kirchenregimentlichen Thuns der Geistlichen gelegentlich auch die andere Bezeichnung als „jurisprudentia“ (Carpzov) erscheint, so würde überall der Titel „Pastoraltheorie“ genügen. Der Anspruch „Theologie“ zu heißen, war erschlichen, und die Mahnung des Basilius: „*Μὴ τεχνολογεῖν ἀλλὰ θεολογεῖν*“ vergessen und nicht verstanden.

„Praktisch“ im Sinne sowohl der populären Verständlichkeit als der unmittelbaren Anwendbarkeit auf das thätige Leben im Amte war diese Technik allerdings, und je mehr unmittelbare Lebensthätigkeiten der Kirche, wie Predigen, Lehren, Erbauen, Leiten ꝛc. dabei als Gegenstände der Behandlung in Frage kommen, desto mehr ist es begreiflich, daß man auch ohne Einfassung in den wissenschaftlichen Begriff der Gesamtaufgabe der Kirche und Theologie bei solchen praktischen Anweisungen Genüge finden konnte. Vor manchem modernen wissenschaftlichen System darf auch solche Technik den Anspruch besserer praktischer Verwertbarkeit behaupten. Viel mehr noch kann es als ein spezifischer Charakterzug der Epochen gelten, in denen das

kirchliche Leben die Kraft der höheren Unmittelbarkeit seiner Auswirkung bewährt, daß das reflektierende Bewußtsein der wissenschaftlichen Würdigung hinter die unmittelbare Lebensbethätigung selbst zurücktritt. Alle Reflexion folgt erst in zweiter Linie der unmittelbaren Bethätigung des Lebens; und je unmittelbarer die Lebensfunktionen eines Organismus sind, desto später treten sie in das Licht der Reflexion. Insofern ist es naturgemäß und selbstverständlich, daß die praktische Theologie unter allen theologischen Disziplinen zuletzt zu wissenschaftlicher Behandlung gelangt ist.

Von hier aus läßt sich dann aber auch der Zeitpunkt bestimmen, wo die Gesamtentwicklung der Kirche und Theologie zu diesem Ziele gelangen mußte. Überall führt Entartung des gesunden Lebens zu reflektierendem Bewußtsein von seinem normalen Bestande und Verlaufe. Auf seine Herzthätigkeit achtet erst, wer Störungen derselben erfahren hat. So konnte es nicht ausbleiben, daß nachdem der Rationalismus die kirchlichen Lebensfunktionen nur noch nach ihrem Werte gemein menschlicher „Nutzbarkeit“ (Spalding) bemessen hatte, die „Theologie darauf Bedacht nehmen mußte, dieselbe auch in ihr allgemeines wissenschaftliches Bewußtsein aufzunehmen. das heißt als spezifische Bethätigungsweise der „Kirche“ als solcher zu begreifen. Das war der Wendepunkt, den in der Entwicklung der Theologie vor allen Anderen Schleiermachers Einfluß bezeichnet.

Unmöglich konnte man fortan bei der herkömmlichen Thatsächlichkeit gewisser Thätigkeiten des geistlichen Amtes stehen bleiben. Am wenigsten erlaubte dies der reformatorische Lehrbegriff von Amt und Kirche.

Wurde die letztere nur als menschliche Gesellschaftsvereinigung und äußerer Organismus gefaßt, so mußte sie allem Wechsel der allgemeinen sozialen und staatlichen Entwicklung unterworfen erscheinen und das geistliche Amt und seine Thätigkeiten für eine gemeine menschliche und bürgerliche Dienstleistung neben anderen angesehen werden. Einen thätigen Anteil der Gemeinde am kirchlichen Leben gab es bei solcher Auffassung nicht. Das entspräche etwa dem römischen Begriff vom Priestertum und seiner ausschließlich vermittelnden Stellung zur Gemeinde. Auf dem Boden der lutherischen Kirchenentwicklung spiegelte sich darin nur die thatsächliche Unmündigkeit, in welche die Gemeinden durch die Bevormundung der Theologen und des Kirchenregiments geraten waren. Eine charakteristische Vorbereitungsstufe für den gesamten Umschwung in der Würdigung der praktischen Theologie bezeichnen daher schon die Lehrbücher (Gräffe u. a.), welche die „verfassende“ Thätigkeit mit in den Gesichtskreis zogen — ein Moment, das über den engen Kreis der Thätigkeiten des geistlichen Amts bereits hinausgriff. Viel mehr noch mußte die Hinzunahme der eben jetzt erwachenden Missionsthätigkeit den Anteil der Gemeinde an den Lebensthätigkeiten der Kirche zum Bewußtsein bringen, so nahe schon eine richtige Würdigung des Kultuslebens und der Disziplin diese Einsicht hätte legen können. Machte sich dann erst wieder das rechte Verständnis des reformatorischen Kirchenbegriffs geltend, so war die Umsetzung des Begriffs von Amtsthätigkeiten des Geistlichen in Lebensthätigkeiten der Kirche selbst als solcher unmittelbar gegeben. Aber eben dazu bedurfte es der Erneuerung des Glaubenslebens in den Kirchengemeinschaften selbst, wie des Glaubensbewußtseins in der Theologie. Erst

neue thatsächliche Offenbarungen und Erfahrungen davon, daß die Kirche eine selbständige Lebensmacht für die Völker und in der menschlichen Gesellschaft sei, vollendeten den Umschwung. Auf dieser Grundlage hat sich der heutige Begriff der praktischen Theologie nach Inhalt und Aufgabe im wissenschaftlichen Verständnis dieser Bezeichnung erbaut.

Ohne encyklopädische Übersicht und Sonderung der Hauptgebiete der Theologie war dies freilich nicht möglich. Dazu that Schleiermacher mit seiner „Darstellung des theologischen Studiums" 1811 den entscheidenden Schritt. Älterer Vorgänger auf diesem Wege, wie Alstedt, und viel mehr noch des Andreas Hyperius „de theologo" 1556, war längst vergessen. Die Definition der Theologie als habitus practicus hatte jede Ausscheidung der praktischen Theologie als einer selbständigen wissenschaftlichen Disziplin unmöglich gemacht und jene Verwirrung angerichtet, nach welcher die praktischen Thätigkeiten der Kirche auf eine Standesmoral der Geistlichen zurückgeführt und die Moral als praktische Theologie bezeichnet wurde. Insofern war die rationalistische Definition der dogmatischen Theologie als „Religionswissenschaft" eine verdienstliche ob auch nur formale Vorbereitung der wissenschaftlichen Fassung der Theologie überhaupt. Allerdings wurde nun die „praktische" Theologie zunächst tief herabgesetzt und aus der „Wissenschaft" der Theologie hinausgedrängt. Ihr blieb nur die Bedeutung, daß sie als „populäre" Theologie durch allmählige Aufklärung des Volksglaubens (Daub) und nützliche Tugendlehre, bürgerliche Wohlfahrt und häusliche Glückseligkeit zu verbreiten habe. Am höchsten wurde sie noch gewürdigt, wenn sie als Anwendungskunst der wissenschaftlichen Theologie (Sextro) definiert wurde. Zuletzt machte der sonst so verdienstvolle Gottlieb J. Planck (Einleitung in die theolog. Wissenschaften 1793—95) die praktische Theologie zu einem bloßen „Anhang" der wissenschaftlichen Wissenschaft, da sie „in einer logisch strengen Klassifikation der theologischen Wissenschaften unmöglich ihren Platz behaupten könne und ihre Nützlichkeit nur für diejenigen Kandidaten des geistlichen Standes zuzugestehen sei, welche schlechterdings die theoretische Theologie mit einigem Erfolge zu studieren unfähig sind."

Der Umschwung, der sich durch Schleiermacher vollzog, indem er die praktische Theologie für „die Krone aller Theologie" erklärte, tritt gegenüber der Herabsetzung derselben in jener Göttinger Schule erst in volles Licht. Indes war auch diese Erhebung der praktischen Theologie nur um den Preis der Aufopferung des wissenschaftlichen Charakters der Theologie überhaupt erkauft. Wie Schleiermacher in seinem Gutachten bei der Gründung der Berliner Universität (Gedanken über Universitäten 1808) der Philosophie allein das Recht vorbehielt, Wissenschaft als „akademische" Fakultät zu vertreten, während die Theologie so gut wie die Medizin und Jurisprudenz nur als „praktische" Disziplinen einzuordnen seien, so zählte er in seiner Encyklopädie (Kurze Darstellung des theol. Studiums 1811, 2. Aufl. 1830) die Dogmatik selbst zu den „historischen" Disziplinen.

Die Theologie aber geht ihm auf in den „Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Anwendung ein christliches Kirchenregiment unmöglich ist." Daß die praktische Theologie dann als Ziel und Krönung aller übrigen Theologie erschei-

nen muß, ist so klar als die Thatsache gewiß, daß die Vorstellung von ihr als einer Kunstlehre oder „Technik" statt überwunden, vielmehr durch Schleiermacher erst vollends sanktioniert worden ist. Nicht als Subjekt der ihr eigenen Lebensbethätigung, sondern als Objekt der Leitung durch die Kirchendiener gilt dabei die Kirche. Sehr natürlich, wenn der Begriff der Kirche bei Schleiermacher über den eines „religiösen Vereins" nicht hinaus kommt, und ihre Notwendigkeit erst aus der philosophischen Ethik zu erweisen, und ihre Wirklichkeit als ein willkürlicher, nach scheinbaren Zufälligkeiten sich gestaltender Zusammenschluß einzelner Individuen zu betrachten ist. Mit Recht konnte D. F. Strauß in seinen „Charakteristiken und Kritiken" solches Kirchenleben der Stufe des infusorischen Lebens der Organismen vergleichen.

Da unter solchen Voraussetzungen wieder aller Nachdruck auf den äußeren Organismus und die für diesen konstituierten Ämter fallen und eine Gegenüberstellung von „Klerus und Laien" stattgreifen mußte, die ebenso unverträglich mit dem lutherischen Bekenntnis als verwirrend für die Theologie war, so ist es nicht zu verwundern, daß Marheineke noch 1837 auf dieser Schleiermacherschen Grundlage die praktische Theologie wieder als „Moral", nur eingeschränkt „auf den Theologen und kirchlichen Beamten" bezeichnen konnte.

Schleiermachers Verdienst ist, daß er die Theologie überhaupt wieder auf ihre lange vergessene christocentrische Grundlage zurückführt und die praktische Theologie insonderheit von dem rohen Empirismus und den fremdartigen Zuthaten, mit denen sie beschwert war, befreite, sie nicht nur in die Theologie einordnete, sondern auch durch feste Gliederung ihrer einzelnen Teile zu einem selbständigen, organischen Ganzen zu verbinden bestrebt war. Der formale Ausbau dieser übersichtlichen Encyklopädie weist bei Schleiermacher eine nie wieder erreichte Durchsichtigkeit und konsequente Durchführung auf.

An Tiefe der Auffassung freilich und theologischer Würdigung wie an prinzipiell motivierter Klarheit der Abgrenzung der theologischen Disziplinen übertraf, was Rosenkranz von Hegelschen Voraussetzungen aus in encyklopädischer Beziehung bot, die durch Schleiermacher gegebene formale Anregung so weit, daß fortan die Vertreter des wissenschaftlichen Begriffs der praktischen Theologie ganz seinen Spuren gefolgt sind (bes. Liebner, Stud. u. Krit. 1843. III. 1844. I.). Die neue Grundanschauung charakterisiert am besten, im Gegensatz zu Schleiermachers Begriff von wesentlich indifferenten „religiösen Vereinen", die Rosenkranzsche Grundidee der christlichen Religion als der absoluten Religion selbst. Weiter datiert von R. die lichtvolle Charakteristik der dogmatischen Theologie, welche er als „spekulative" bezeichnet, zum Behuf der Feststellung der „Idee des Christentums als der absoluten Religion, unabhängig von der Erscheinung des Wesens." Von der letzteren hat naturgemäß die historische Theologie zu handeln. Hat demnach die spekulative Theologie nach Rosenkranz die Idee, die historische Theologie die mit Zufälligkeiten behaftete empirische Erscheinung des Christentums darzustellen, so gewinnt dann die praktische Theologie die besondere Bedeutung der Synthese, als fortgehende Realisierung der Idee, die ihre Grundlage in den „Formen" hat, in welchen die absolute Religion ihre „individuelle Lebendigkeit" zeigt und ebendarum gegenüber der unmittelbaren Wirklichkeit des kirchlichen

Lebens einen stetig reformatorischen Charakter bewährt. Damit waren durchschlagend neue und wichtige Gesichtspunkte und Direktiven gegeben, vor allem aber war die Möglichkeit gewonnen, die „Kirche" aus der Objektstellung für amtliche Dienste selbst zum Subjekt für die ihr eigenen Lebensthätigkeiten zu erheben. Indem Rosenkranz die der spekulativen Theologie gestellte Aufgabe, die Idee der absoluten Religion zu entwickeln, näher schon als „Selbsterkenntnis der Religion" bezeichnet, deutet er, wenn auch in Hegelscher Verwechslung des Bewußten und Unbewußten, bereits die letzte Grundlage alles wissenschaftlichen Begriffs der Theologie überhaupt an. Wir werden dann nur den der Gegenwart geläufigeren konkreten Begriff dafür einzusetzen haben, daß Theologie der wissenschaftliche Ausdruck des Selbstbewußtseins der Kirche ist, um die letztere in ihrer allseitig herrschenden Subjektstellung zu erkennen und den Gemeinbegriff der Theologie als Wissenschaft zu erfassen, an dem die praktische so gut teilnimmt wie die systematische und historische. Dann kann man die praktische Theologie kurz bezeichnen als das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Kirche von ihrer Aufgabe der Selbstverwirklichung zu jeder Zeit, neben dem Selbstbewußtsein der Kirche von ihrer Idee (systematische Theologie) und ihrer Wirklichkeit (historische Theologie).

Ganz nach Rosenkranzscher Anschauung unterscheidet auch Marheineke (Entwurf der prakt. Theologie 1837) die drei Hauptdisziplinen der Theologie, nur ordnet er sie angemessener als historische, spekulative und praktische Theologie und bezeichnet das Verhältnis der letzteren zu den beiden ersteren als den synthetischen Einsatzpunkt, wo „Idee und Geschichte in eins zusammengehen". Um so bedauerlicher war bei der prinzipiell richtigen Erkenntnis sein faktischer Rückfall in die oben bezeichneten überwundenen Begriffsverirrungen, wie er in der stofflichen Ausführung seiner praktischen Theologie zu Tage tritt.

Ebenso zieht Liebner in seinen grundlegenden Aufsätzen über praktische Theologie (s. o.) nur die weiteren von Rosenkranz selbst schon angedeuteten Konsequenzen, wenn er das Bewußtsein von der Idee der Kirche als die ideelle Gegenwart (systemat. Theologie), das Bewußtsein von der Wirklichkeit derselben als die jeweilige Vergangenheit (histor. Theologie) bezeichnet und dann der praktischen Theologie als dem Bewußtsein der Kirche von der Aufgabe der Selbstverwirklichung in der Welt die Beziehung auf die jeweilige Zukunft der Kirche zu spricht. Man vergleiche damit Schleiermachers gelegentlichen Ausspruch in der „kurzen Darstellung" I, 33: „Die christliche Kirche ist ein Werdendes, in welchem die jedesmalige Gegenwart begriffen werden muß als Produkt der Vergangenheit und Keim der Zukunft." Auf Grund dieser durch Schleiermacher angeregten besseren Erkenntnis konnte Immanuel Nitzsch in seinem berühmten Programm von 1831 ein Jahr schon vor dem Erscheinen der Rosenkranzschen Encyklopädie (2. umgearbeitete Auflage 1845) und über seinen eigenen Meister Schleiermacher weit hinausgreifend, die Kirche als „Gemeinde" zum „aktuosen Subjekt" aller derjenigen Thätigkeiten erheben, von welchen die praktische Theologie zu handeln hat. Die einzelnen Disziplinen der praktischen Theologie kommen dann nur noch als Theorie der einzelnen unmittelbaren Lebensfunktionen der Kirche selbst in Betracht. Auf diesem Programme von 1831 „Observationes ad theologiam praticam felicius excolendam" ruhen sämtliche neuere Systeme der praktischen Theologie.

Freilich bleibt dabei noch immer die Frage offen, in welchem Sinne die Kirche selbst Subjekt jener Lebensthätigkeit heißen kann, sowie die andere Frage über den Umfang und die Reihenfolge der Disziplinen, in welchen die kirchliche Lebensthätigkeit ihre wissenschaftliche Darstellung zu finden hat. Bei aller Verschiedenheit und allen prinzipiellen Gegensätzen, die sich in der Beantwortung dieser Fragen noch gegenwärtig zeigen, sowie bei der noch immer herrschenden Neigung, die wichtigsten Aufgaben der praktischen Theologie in Form praktischer und kasuistischer Amtsanweisungen darzustellen, ist doch als gesichertes Resultat der gesamten Entwickelung dies anzusehen, daß der wissenschaftliche Charakter der praktischen Theologie festgestellt ist und dieselbe definiert werden darf als „die Theorie von der fortgehenden Selbstauswirkung der Kirche in der Welt, auf Grund und nach Maßgabe der Geschichte und zum Zweck der Verwirklichung der Idee des Christentums in der Welt".

In dem Vorstehenden sind die Grundzüge der Geschichte unserer Wissenschaft gegeben. Für relativ zurücktretende Mittelglieder und Wegbereiter einer neueren und besseren Erkenntnis wie Peter Miller, Heinrich Schwarz, Jakob Hüffel u. a. genügt es auf Nitzsch's liebevoll eingehende Darstellung in seiner zusammenfassenden Bearbeitung der „praktischen Theologie" 2. A. I 80 ff. und auf von Zezschwitz „praktische Theologie" zu verweisen.

Wie schon oben angedeutet hat freilich zu dem glücklichen neuen Resultat mehr als die allmählich sich lichtende Einsicht in den Lehrbüchern der praktischen Theologie die große Wende der Geschichte der Völker und der Kirche selbst seit dem Beginn dieses Jahrhunderts beigetragen. Der lang angewachsene Prozeß sittlichen und religiösen Verfalls war in der französischen Revolution zu der gewaltsamen Katastrophe gediehen, die einen neuen Aufbau der Gesellschaft auf besseren Grundlagen gebieterisch forderte. Als dann der „Korse mit dem Römerblut" unter Waffenzwang und Nivellierung aller Volksindividualitäten ein neues Weltreich zu gründen suchte, lernten die gedemütigten Völker, besonders das deutsche, unter der eisernen Hand des Tyrannen sich wieder auf die angestammte Volksart und deren intimste Laute (Volkslied und Malerei) wie auf die alten Heiligtümer der Väter in Sitte und Religion besinnen. Im Jahre der tiefsten Erniedrigung Deutschlands 1806 begann theologischerseits still verborgen die Arbeit um Vertiefung der theologischen Weltanschauung in dem Daub-Creuzerschen Kreise zu Heidelberg. In der Landshuter katholischen Zeitschrift steht in jenen Jahren zu lesen: von der Zeit an habe der Rationalismus seine frühere Macht über die Gemüter verloren. Und als nun der Befreiungskrieg allem Volk die Losung auf die Lippen legte: „Der alte Gott lebt noch," so war dies der eigentliche Inzidenzpunkt für das erneuerte Bewußtsein davon, daß die Kirche eine selbständige Lebensmacht in der Geschichte der Völker sei und die Wurzel und Kraft alles höheren Lebens. Der praktischen Theologie mußte dieses geschichtliche Erlebnis am unmittelbarsten zu gute kommen. Epochemachender Ausdruck dafür wurde die anonyme Schrift von Marheineke vom Jahre 1814: „Aphorismen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens", in höherem Maße als die gleichzeitige Erscheinung: „Die Kirche in dieser Zeit" von Heinr. Schwarz. (Man vergleiche das Nähere in von Zezschwitz akademischer Rede:

„Der Entwicklungsgang der Theologie als Wissenschaft insbesondere der praktischen“ 1867, sowie Syst. der Katech. II, 2. 2. 266.)

In viel tiefgreifenderer Weise noch kommen die bestimmenden Hauptepochen der Geschichte der Kirche überhaupt in Frage, wo es sich um die fortgehende Auswirkung der Kirche in der Welt handelt. Die Stellung der praktischen Theologie im organischen Studium weist dieselbe prinzipiell an eine stete Rückbeziehnng auf die historische wie auf die systematische oder spekulative Theologie. Nimmt sie von der letzteren insbesondere die Begriffe von Kirche und Amt herüber, in dem Sinne zugleich, den zeitlich dogmatischen Ausdruck dafür an der organischen Durchführbarkeit in prinzipmäßiger Verwirklichung der Kirche zu prüfen, so ist der Connex der praktischen Theologie mit der historischen Wirklichkeit ein noch ungleich engerer. Nicht nur darum, weil möglichst allseitige Kenntnis früherer Versuche praktischer Verwirklichung und unbestochene genaue Einsicht und Übersicht über das in der jeweiligen Gegenwart erreichte Maß der Verwirklichung allein ein nüchtern praktisches Urteil über die Anknüpfungspunkte entsprechender Weiterführung sichern. So unentbehrlich dies Verständnis der eignen Zeit ist, so leicht kann dies, für sich allein wirksam, zur Quelle schwächlicher Resignation werden. Zur historischen Theologie gehört — ob man encyklopädisch die Exegese dahin rechnen will, wie man als Urkundenverständnis nach unserer Meinung es muß —: jedenfalls die erste originale Verwirklichung der Kirche in der Welt als Geschichte der apostolischen Kirche. Die richtige Verwertung dieser Epoche fordert freilich sorgfältigste Unterscheidung dessen, was als außerordentliche Erscheinungsmomente jener noch zur Offenbarungszeit gehörenden Epoche für sich eigentümlich war, und dessen was als bleibend wirksames Prinzip von daher in die Welt getreten, resp. als erste Anfangsentwicklung des Kirchenlebens der Geschichte schlechthin angehört (vgl. v. Zezschwitz' Praktische Theologie § 36 ff.). Die mangelhafte Einsicht, was von daher als bleibend normativ für das weitere Kirchenleben anzusehen ist, hat in den verschiedensten Zeiten und Formen trübend und irreführend auf die Nüchternheit in den Grundsätzen kirchlicher Weiterführung gewirkt. Andererseits sichert und bewahrt gegenüber jener aus der jeweiligen Wirklichkeit leicht folgenden Resignation, der Blick auf die original erste und göttliche Verwirklichung der Kirche in der Welt dem praktischen Theologen bei aller Nüchternheit auch in der Beurteilung dieser, die höhere Idealität in der Beurteilung seiner Aufgabe, deren Bedeutung und Begründungsweise letztlich auch über allen zeitlich bedingten dogmatischen Ausdruck von der Idee der Kirche hinausreicht. Nur wer für die letztere als oberst bestimmend auch in der Theorie der praktischen Theologie den reformatorischen Kirchenbegriff unerschüttert festhält („Gemeinde der Gläubigen“), genießt die höhere Genugthuung, für seine Aufgabe das Ideal der apostolischen Verwirklichung der Kirche mit der korrekten Idee der letzteren in Eins zusammengehen zu sehen.

Aber auch auf das Ende und Ziel aller Kirchenentwicklung hat der Blick sich zu richten. Obgleich wir davon nur aus Weissagung apostolischer Schrift wissen, neben der berechtigten Voraussetzung, daß das Ende entsprechend analog den Prinzipkräften des Anfanges sich gestalten werde, so genügt für echten Christenglauben schon die erstere Instanz zur Begründung

einer Gewißheit über die Wesensmomente des Endzieles der geschichtlichen Entwicklung der Kirche. Wir formulieren das letztere kurzhin als Aufgehen der Kirche in das „Reich Gottes“ oder als die Vollendung erscheinender Gottesherrschaft in Totalität und Universalität (1 Kor. 15, 28). Zur richtigen Bestimmung des Kirchenbegriffes selbst wird überhaupt die Einsicht unentbehrlich sein, in welchem Verhältnis Kirche und Reich Gottes zu einander stehen (Praktische Theologie § 17 ff.). Als ein Mittleres erscheint dann die Kirche zwischen sinnbildlicher Erscheinung, welche die Gegenwart des Wesens schlechthin nur vorbildend vorbereitet (alttestamentl. Theokratie) und zwischen der Erscheinung des Wesens selber in der diesem entsprechenden Herrlichkeit (Theokratie der Zukunft). Gegenwart und Realität des verborgenen Wesens ohne entsprechende Erscheinung, aber mit steter Intention zu letzterer, erweist sich damit als Grundcharakter der Epoche, in der das Reich Gottes auf Erden durch die „Kirche“ vermittelt und repräsentiert ist. Prinzipiell ist Totalität wie Universalität, im Gegensatz zur alttestamentlichen Partikularität und äußerlichen Lokalisierung, schon vorhanden in der Kirche, aber eben damit ist „Unsichtbarkeit“ für sie Wesenscharakter jederzeit. So bewährt sich auch auf historischem Wege innerlichst der reformatorische Kirchenbegriff als „Gemeinde der Gläubigen“, die nur Gott bekannt sind. Wie bei solchem Begriff die Kirche als Subjekt der Lebensthätigkeiten, von denen die praktische Theologie zu handeln hat, prinzipiell und praktisch aufrecht erhalten werden könne, wird der Gegenstand eines weiteren Nachweises sein müssen. Hier sind nur die Konsequenzen aus dem Verhältnis dieses mittlen Stadiums zu dem göttlichen Anfang alles Kirchenlebens und zu dem Ziele desselben in der vollendeten Erscheinung des Reiches Gottes für Begriff und Aufgabe der praktischen Theologie zu ziehen.

In Einem wird der Blick auf die originale Verwirklichung wie auf die endliche Vollendung der Kirche zusammentreffen. Als Geschichtsmomente kommen jedenfalls beide verwandt in Frage. Aber während das Augenmerk auf die jeweilige Gegenwart dem praktischen Theologen überwiegend nur den Geist notwendiger Nüchternheit eingibt, so haucht ebenso die Betrachtung des verheißenen Endes als des geschichtlich vorliegenden Anfanges demselben den Geist höherer idealer Begeisterung ein, aus dem die schon angedeutete Tendenz aller praktischen Theologie, wenn sie ist was sie sein soll, auf reformatorische Weiterführung der Kirche vom Standpunkte der jeweilig erreichten Wirklichkeit aus sich ergibt. In dieser Ausdehnung soll sich die Stellungnahme der Kirche zur historischen Theologie, mit Einschluß der Schriftauslegung in die letztere, geltend machen.

Die wissenschaftliche Definition der Aufgabe der praktischen Theologie läßt sich dann dahin erweitern, daß dieselbe die Theorie aufzustellen hat „von der fortgehenden Verwirklichung der Kirche in der Welt nach Maßgabe der Wesensidee der Kirche und nach dem Ideal der original ersten Verwirklichung derselben in der Welt für das Ziel der vollendeten Erscheinung des Reiches Gottes.

I. Alte Kirche und Mittelalter.

a. Ausschließliche Amtstechnik. Joh. Chrysostomus, *Περὶ ἱερωσύνης* oder de sacerdotio ll. VI. (opp. ed. Montfaucon I 362 ff.). Einzelausgabe von Bengel, Stuttg. 1725 u. ö., von

Leo, Leipzig 1834 ꝛc. Eine Jugendschrift des Verfassers mit wertvollster Betonung des Dienstes am Worte (lib. IV, 3. V, 1 ff.). Nur als unkritisch ediert können Ephräm Syrus, De sacerdotio und Leo I de pastorali cura gelten, die herrschende Zeitrichtung auch in Form der Fiktion bezeichnend. Ambrosius, De officiis ministrorum libri III ed. Gilbert 1839, eine Art Standesmoral auf stoischer Grundlage, interessiert mehr als Vorläufer einer späteren Epoche (vgl. Ebert, Gesch. der christl. latein. Literatur, S. 135).

b. Mit überwiegender Berücksichtigung des Kultus: Isidorus Hispal († 636): De sacerdotum in ecclesia officiis ll. II ad Ludofredum. Walafrid Strabo († 849) De divinis officiis (reine Kompilation, aber viel gebraucht). Desgl. Rhabanus Maurus († 856) De clericorum institutione et ceremoniis ecclesiasticis. Rupert v. Deutz († 1135) De divinis officiis (Gesinnungsgenosse Bernhard v. Cl., aber viel willkürliche Ausbeutung). Für allgemeine Orientierung das praktischste Kompendium: Durandus († 1296) Rationale divinorum officiorum ll. VIII.

c. Die beichtväterlich- und seelsorgerlich-disziplinare Richtung: Gregor I. d. Gr. († 604) Regula (curae) pastoralis c. 590; das normative Pastoralhandbuch des ganzen Mittelalters. Regino v. Prüm († 915) de causis synodalibus et disciplinis ecclesiasticis, ed. Wasserschleben Lips. 1840. Wasserschleben die Bußordnungen der abendländischen Kirche. Halle 1851.

d. Die ideal-kritische und reformatorische Richtung: Bernhard v. Clairveaux († 1153) Tractatus de moribus et officiis episcoporum ad Henricum. (Scharfe Kritik der Zustände.) Guigo (5. Karthäuser-Prior ca. 1130 ff.) Scala claustralium, später Sc. paradisi genannt; Migne Patrol. lat. XL 997, Quellenschrift für die Anforderungen an ein theologisches Leben (lectio, meditatio, oratio [contemplatio, reformat.: tentatio]). Nic. Clémanges († nach 1425) De studio theologico in d'Achéry spicil. I 472 ff. Wiclif († 1384) Tractatus de officio pastorali ed G. Lechler Lips. 1863: die 3 officia pastoris: „oves pascere spiritualiter, purgare a scabie, defendere a lupo". Trithemius (1516) De institutione vitae pastoralis, ebenso wie Erasmus Ecclesiastes s. de ratione concionandi ll. IV, eine scharfe Kritik des damaligen Klerus.

Vgl. hierzu auch Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im MA. Detmold 1879.

II. Die reformatorische Epoche.

1) Lutherische Kirche.

Conr. Porta, Pastorale Lutheri Eisl. 1582; ed. Cramer Jena 1729. Köthe. Brandt. cf. Geffert: das ev. Pfarramt nach Dr. Luthers Ansichten. Schwelm 1826 mit Vorwort v. F. A. Krummacher (reich an Stoff und gut geordnet).

Erasm. Sarcerius, Pastorale oder Hirtenbuch, vom Amt, u. s. w. der Pastoren ꝛc. 1559. 2. A. wesentlich bereichert von seinem Sohne Wilh. S. 1565.

Nikol. Hemming, Pastor oder Unterrichtung wie ein Pfarrherr und Seelsorger in Lehre, Leben und allem Wandel sich christlich verhalten soll. Aus dem Dän. Leipz. 1566. Vgl. dessen Defensio vocationis ministrorum ecclesiae. Ges. WW. 1686 (melanchthon. Weite.) vgl. daneben die KOO. des 16. Jahrh. ed. Richter. Weimar 1846. 2 Th. 4°.

2) Reformierte Kirche.

Zwingli, Das Predigtamt. WW. v. Schuler und Schultheß II, 1, 301 ff.

Andr. Hyperius, der bedeutendste ältere Vertreter der praktischen Theologie als Wissenschaft, De theologo s. de ratione studii theolog. Bas. 1556. Methodus theologiae. Bas. 1574. Vgl. desselben Varia opuscula. 2 voll. Bas. 1570. 71; bes.: De sacrae scripturae lectione ac meditatione quotidiana Bas. 1561. (Trotz Steinmeyer zweifellos reformiert).

Wilh. Zepper (zu Herborn), Politia ecclesiastica. Herb. 1595. Neue Ausg. 1714. (Hauptquelle für Hartmann s. u.).

Jo. Heinr. Alsted, Methodus s. s. theologiae, Offenbach 1611. (Bei aller Schwäche, neben Hyperius der anregendste encyklopädische Versuch).

3) Die orthodoxe Tradition:

a. Erstes Auftreten einer „theologia practica" oben S. 3.

Scheibler, Deutsche theologia practica „Aurofodina" etc. Glaubens-, Sitten- und Trostlehre. Leipz. 1664. 2. Aufl. von Pfeiffer fol. 1727. Bisher unbekannt und ein nicht unwichtiger Vorläufer.

Joh. Hoornbeek, Theologia practica (im Sinne einer Moral). Frkf. a. M. 1698. Vgl. als Standesmoral: Jac. Quenstedt, Ethica pastoralis Witeb. 1678 (versucht vergeblich Ethik und Technik zu scheiden).

Theologia pastoralis practica (Zeitschrift u. Sammlungen „für das evang. Lehramt." 80 St. in 10 Bänden. Magdbg. 1737—59 vgl. Ph. D. Burk, Sammlungen zur Pastoraltheologie. 8 Bde. Tüb. 1771 ff. und J. Ch. F. Burk, Evang. Pastoraltheologie in Beispielen. 2 Bde. 1838 f. Joh. Phil. Fresenius, Pastoralsammlungen 1748—60. 24 Teile. An Stelle dieser treten in der Aufklärungszeit die „Magazine für Prediger".

b. Amtsanweisung nach herkömmlicher Tradition:

J. L. Hartmann (siehe oben) Pastorale evangelicum, Nürnb. 1678; Neue Ausg. v. Herrenschmidt. Nürnb. 1722. Vgl. A. H. Franke, Obss. zu Hartmanns Pastorale 1739; und bes. Collegium pastorale Halle 1741.

Jo. Val. Andreae († 1654), Paränesis ad ecclesiae ministros, das „gute Leben eines rechtschaffenen Dieners Gottes"; satyr. Gedicht (Herder WW. X. 121 f. vgl. Abdruck bei Löhe „evang. Geistlichen" u. a.). S. auch J. V. Andreae „Kämpfe des christl. Herkules" (neu herausg. Frkft. a. M. 1845), die Kapitel vom „Geryon des öff. Lehramtes; bes. aber Menippus s. satyricorum dialogorum centuria und die geistl. Kurzweil 2c. Vgl. Hoßbach, J. V. A. und sein Zeitalter. Berl. 1819.

Spener († 1705), Pia desideria oder herzl. Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren ev. Kirche; zuerst als Vorrede zu Arnd's Postille 1675.

Rich. Baxter († 1691), Gildas Salvianus, später unter dem Titel: „The reformed Pastor" 1676 ff., deutsch „der evang. Geistliche" von O. v. Gerlach, Berl. 1833, von Plieninger Reutl. 1837. (Ernsteste Weckstimme für Geistliche).

J. F. Mayer, Museum ministri evang. 1690 (viel verbreitet).

Chr. Kortholt, Pastor fidelis s. de officiis ministrorum eccl. Hambg. 1696.

A. H. Franke, siehe oben. Dazu die Monita pastoralia, Hal. 1711.

Godofr. Olearius, Collegium pastorale, Lips. 1718.

Pierre Roques, Pasteur évangélique ou essais sur l'excellence et la nature du s. ministère. Basel 1733, deutsch von F. E. Rambach Halle 1741; auch holländ. u. dänisch. (Gewissensernst, aber schon „pastoralklug".)

Ludw. Christian Mieg (ref. † 1708), Meletemata sacra de officio pastoris publico et privato. Frkft. a. M. 1747; (sehr verbreitet, literar. reich und seelsorgerlich).

Jacobi, Beiträge zur Pastoraltheologie.

Peter Miller (Gött.), Ausführliche Anleitung zur weisen und gewissenhaften Verwaltung des evangelischen Lehramtes. Lpz. 1774.

Sal. Deyling, Institt. prudentiae pastoralis Lps. 1734, ed. III v. Küstner 1768 (Musterbuch der orthodoxen Tradition, bei ausgeprägter Rücksicht auf Landeskirche und Pastoralklugheit).

Bened. Carpzov (Jurist), Definitiones ecclesiasticae s. jurisprudentia consistorialis, 1645, mit den additiones aus den Akten von Beyer 1721 (höchst wertvolle histor. Quelle, Examenprobe für die ehem. sächsischen Superintendentur-Bewerber).

Joh. Fecht, Instructio pastoralis 2. A. Rostock 1728.

Casp. Seidel, Pastoraltheologie, Helmst. 1749.

Sigism. Baumgarten, Kasuist. Pastoraltheologie, Halle 1752.

Mosheim, Pastoraltheologie, Frkft. a. M. 1734. 2. A. Gött. 1769.

Erik Pontoppidan († 1764, der „skandin. Spener", Verf. des Menoza.) Collegium pastorale practicum 1758. 3. A. 1826.

A. Knös, Brevis delineatio theol. pastoralis pract. 1774.

4) Die Aufklärungsepoche (vgl. ausführl. v. Zezschwitz prakt. Theologie S. 151 f.).

Gottlob. Sam. Nicolai, Der Prediger, philosophisch betrachtet, 1761 (vgl. des berühmten Buchhändlers C. F. Nicolai pastoralen Roman „Sebaldus Nothanker" 1773). J. H. Reß, Der patriotische Landprediger, 1789. J. G. Krünitz, Der Landprediger . . . als Gelehrter . . . Glied des allgemeinen Staatskörpers, Landwirt und Hausvater, 1794. Ch. Joh. Kindervater, Über nützliche Verwaltung des Predigtamtes . . . und Lebensgenuß auf dem Lande. (Nicht ohne Anhang über das „Verbauern"), 1802. - Dem Geiste und Inhalt nach gehört auch P. F. Achat. Nitzsch, „Anweisung zur Pastoralklugheit für künft. Landpfarrer", 1791, zu den charakterist. Beispielen (Überall dasselbe Bedürfniß, das veraltete Christentum und Kirchenamt durch künstliche „Nutzbarmachung" den Zeitgenossen doch zu empfehlen). A. J. J. Spalding, in Wahrheit hoch über jenem Gelichter stehend, gab doch das eigentliche Stichwort mit seiner Schrift: Über die Nutzbarmachung des Predigtamts und deren Beförderung. Berl. 1772. 3. A. 1791; er wurde so vor andern das Stichblatt der Angriffe des neu erwachten höheren Geistes. Als „Krämertheologie" brandmarkte Herder dergleichen in gerechtem Zorn. Vgl. J. G. Herder, Der Redner Gottes, 1765. Zwölf Provinzialblätter an Prediger 1774 (bes. gegen Spalding). Briefe über das Studium der Theologie, 1780. 2. A. 1785.

Kant ist wie als eigentlicher Vater des wissenschaftlichen Rationalismus, so speziell als Vorgänger der Akkomodationstheorie anzusehen. Man vergl. Streit der Fakultäten (179-) S. 1057 den einen Satz: „Die Göttlichkeit des moralischen Inhaltes der Bibel entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung, die gleich einem alten Pergament hin und wieder unleserlich, durch Akkomodationen und Konjekturen im Zusammenhange mit dem Ganzen verständlich gemacht werden muß". — Daub's künst-

liche Entschuldigungsversuche finden sich in seiner Katechetik, 1801, vgl. S. 593 mit S. 602 ff. also vor seinem Übergang zu Schelling und Hegel, durch deren Einfluß er erst zum Mittelpunkt der Heidelberger kirchlich reformatorischen Schule wurde. Zur Charakteristik des Prinzipienstreits vgl. bes. Hegels Abhandlung über „Glauben und Wissen" WW. I, 3 ff. und Schelling, Über den Begriff der „natürlichen" Religion. WW. I, 5, 299.

Für den Grundsatz „Populäre Fassung der theoretischen Theologie" oder „Anwendungskunst": Gli. Jac. Planck, Einleitung in die theologischen Wissenschaften Lpz. 1793—95 (II 593, 602, 606) u. Grundriß der theol. Encyklopädie 1813 - doch daneben: Das erste Amtsjahr des Pfarrers von S. 1823, eine Nachbildung von Gh. F. Alb. Strauß, Glockentöne. Elberfeld 1817 ff. 7. A. 1840. — H. Ph. Sextro, Über Pflicht, Verdienst und Beruf des Predigers. Gött. 1786. J. F. Cp. Gräffe, Die Pastoraltheol. nach ihrem ganzen Umfange. Gött. 1803 I, S. 9. Dagegen: Köster, Lehrbuch der Pastoralwissenschaft. Kiel 1827. S. 13. — Für den Begriff des „praktisch" Populären („Was gemeinverständlich, glaubwürdig und zur Beförderung der Sittlichkeit und Gemütsruhe dienlich ist"): J. Jac. Griesbach, Anleitung zum Studium der populären Dogmatik für Religionslehrer 1785 (4. A. 1789) und J. A. Chr. Nöbling, Über das Bedürfnis einer theor.-prakt. Anleitung zur weisen und vorsichtigen Sonderung der zum christl. Volksunterricht gehörigen Materialien. Gött. 1706. W. D. Fuhrmann, Christl. Moral für den Kanzelgebrauch, 1797 ff. Ders., Christl. Glaubenslehre von ihrer prakt. Seite .... für den Kanzelgebrauch und den katech. Unterr., 1802 f. Tzschirner: Memorabilien für die Amtsführung. Leipz. 1810 u. ö. Als charakt. Titel: A. Hrm. Niemeyer: Populäre u. prakt. Theologie oder Materialien des christl. Volksunterrichts, 1792 ff. und desselben Briefe an christl. Religionslehrer über populäre und prakt. Theologie, 1796 ff.

Reiches Material in dem Journal für Prediger von Niemeyer 1770 ff., dann von Wagnitz; und dem „neuen Magazin für Prediger" von Teller f. 1792.

5) Die Epoche der Erneuerung und wissenschaftlichen Konstruktion.

a. Kritik und Grundlegung:

Schleiermacher, Kurze Darstellung des theolog. Studiums, 1811 (1830).
Val. F. Baur, Über das Verh. der prakt. Theol. z. wissenschaftl. Tübingen 1811.
Jac. Bonndorf, Conspectus scientiae pastoralis. Abo 1811.
Gli. Ph. Ch. Kaiser, Entwurf eines Systems der pr. Theol.... Erlangen 1816.
B. Hüffel, Über das Wesen und den Beruf des evang.-christlichen Geistlichen. Gießen 1822 (4. Aufl. 1843).
J. T. L. Danz, Die Wissenschaften des geistl. Berufes im Grundriß. Jena 1824.
C. J. Nitzsch, Observationes ad theol. pract. felicius excolendam. Bonn 1830.
K. Rosenkranz, Encyklopädie der Theologie. Halle 1831. 2. Aufl. 1845.
Pustkuchen-Glanzow, Der Beruf des evang. Pfarrers — mit bes. Rücksicht auf die Ansichten unserer Zeit. Barmen 1831.
J. H. Thomander, De justa dispositione theol. pract. Lund 1833.
A. E. Knös, Dissertatio notionem theologiae pract. exponens. 1834.
R. Haas, Wissenschaftl. Darstellung des geistl. Berufes nach den neuesten Zeitbedürfnissen. Gießen 1834.
Alex. Schweizer, Begriff und Einteilung der prakt. Theologie. Leipzig 1836. Vgl. dess. Abh. über die wissensch. Konstruktion der pr. Th. Stud. u. Krit. 1838 I; vgl. auch dess. Homiletik. Leipz. 1848. Einl.
F.-F. Zyro, Versuch einer Revision der christl. theol. Encyklopädie. Ebda. 1837, II.
G. Chr. Ad. Harleß, Encyklopädie u. Methodologie. Nürnb. 1837.
Thd. Alb. Liebner, Die prakt. Theologie. Stud. u. Krit. 1843, I. 1844, II.
M. Melin, De vi et ambitu theologiae pract. (Lund) 1846.
E. G. Bring, De principio theologiae pract. Lund 1846.
Theod. Harnack, De theol. pr. recte definienda et adornanda. Dorpat 1847.
K. Schmidt, De l'object de la théologie pratique. Straßb. 1845.
Christi. Palmer, Zur prakt. Theol. Jahrbb. f. D. Th. 1856. Vgl. dess. Artik. Pastoraltheol. in PRE.[1] XI. 1859.
W. Otto, Beiträge z. Aufbau der prakt. Th. Herborn 1862 u. dess. Grundzüge der evang. prakt. Theol. Dillenburg 1866.
G. v. Zezschwitz, Der Entwicklungsg. der Theol. als Wissenschaft, insb. der prakt. Lpz. 1867.
R. Hofmann, Zum System der prakt. Theol. Akad. Programm. Leipz. 1874.
Paul Kleinert, Zur prakt. Theol. Stud. u. Krit. 1880 u. 1882.

b. Die katholischen Mitarbeiter:

J. M. Sailer, Vorless. aus der Pastoraltheol. München 1788 f., 4. Aufl. 1822. Dess. Neue Beiträge z. Bildung d. Geistl. 1809 ff. 1819.

Dm. Gollowitz, Anweisung z. Pastoraltheol. im weitesten Umfange. Landshut 1803. Neue Ausg. v. Wiedemann 1836.
Andr. Reichenberger, Pastoralanweisung nach d. Bedürfn. unserer Zeit. Wien 1805 ff., 1823 ff. 3–4 Bde.
Th. J. Powondra, Systema theol. pastoral. Wien-Leipz. 1818 f. 6 Bde.
J. S. Drey, Kurze Einl. in d. Stud. der Theol. ... Tübingen 1819.
Fr. A. Staudenmaier, Encykl. der theol. Wissenschaften als System der ges. Theologie. Mainz 1834.
Ed. Herzog, D. kathol. Seelsorger. Breslau 1840. 3 Tle.
Ant. Graf, Krit. Darstellung des gegenwärt. Zustandes der prakt. Theol. I. Tübingen 1841.
J. Amberger, Pastoralth. Regensb. 1851 f., 3. Aufl. 1867 u. f. 3 Bde. u. a.
Jos. Neth, Handbuch zur Verwaltung des Priesteramts XV, 404. Regensbg. 1885.

c. Die protestantische Pastoralanweisung mit neuem Gehalt:

Fr. Heinr. Chr. Schwarz, Der christl. Religionslehrer .... Gießen 1798–1800. 2 Bde. (Hüffel u. Danz s. ob.).
Chr. Sgm. Jaspis, Hodegetik od. Anweisung für Theol. .. Dresd. 1826.
J. Brown, The christian pastor's manual. Lond. 1826.
C. Bridges, The christian ministry, Lond. 1829.
Fr. Hoffmann, Pastoralgrundss. in Briefen. Stuttg. 1829.
Claus Harms, Pastoraltheologie in Reden. Kiel 1830 ff. (Jubelausg. 1880).
G. Goguel, Théologie pastorale. Paris 1834.
J. F. Kromm, D. ev. prot. Geistl. Mannheim 1839 f.
W. Löhe, Der evangel. Geistl. Stuttg. 1848. 58 ff. 2 Bde.
Al. Vinet, Théologie pastorale .... Paris 1850 (deutsch v. Hasse. Grimma 1852).
Ryle, Der Bischof, der Pastor, der Prediger. Aus d. Engl. v. K. E. Reineck. Berl. 1857.
Palmer, Pastoraltheol. Stuttg. 1860, 2. Aufl. 1863.
F. F. Majer, Bist Du ein Geistlicher? Eine Pastoralfr. über Pred. und Seelsorger, 1863. 2. A. I. Tl. V, 142. II. Tl 227 S. Gotha 1884.
B. Wendt, Die Idee des geistl. Priestertums aller Christen ... Eine prakt. Theol. für die Gemeinde. 1863.
C. F. Walther, (Amerikanisch luther.) Pastoraltheologie. St. Louis 1869.
H. Guth, Pastoralspiegel. Erlangen 1873.
Kübel, Umriß der Pastoraltheologie. 2. Aufl. 1874.
Büchsel, Mitteilungen aus der Amtswirksamkeit eines Landgeistlichen. 4 Bde. Berlin 5. Aufl. 1874 ff.
A. F. C. Vilmar, Lehrb. der Pastoraltheol., hrsgg. v. Piderit, Gütersloh 1872.
Paludan-Müller, D. ev. Pfarrer u. s. Amt. A. d. Dän. v. Strube, Kiel 1874. 2. A. 1882.
W. G. Blaikie, For the work of the ministry. A manual etc. 3. edit. Lond. 1883.
E. Preuß, Das pastorale Amtsleben. Winke aus der Erfahrung. Mit Vorwort von Jaspis. Berlin. Rother 1884.
F. Coch, Der evang. Pfarrer. Gütersloh XVI, 515. 1882.
Spurgeon, Vorträge bei Pastoralkonferenzen. IV, 176. Bonn 1883.

d. Die neueren Systeme der prakt. Theol.:

Ph. Marheineke, Entwurf der pr. Theol. 1837.
K. Im. Nitzsch, Prakt. Theologie. Bonn 1847 ff. Bd. 1 u. 2. 2. A. 1859 ff.
K. F. Gaupp, Prakt. Theologie I, II, 1. Berlin 1848 ff.
Schleiermacher, Die prakt. Theol. Aus d. Nachlasse von Jac. Frerichs. Berlin 1850.
C. B. Moll, Das System der prakt. Theol. im Grundriß. Halle 1853.
J. H. A. Ebrard, Vorlesungen über pr. Theol. Königsberg 1854.
K. Kuzmany, Praktische Theologie ... Bd. I. Wien 1856 60 (3 Abt.).
F. Ehrenfeuchter, Die prakt. Theol. 1. Abt. Gött. 1859.
W. Otto, Evangel. prakt. Theologie 1869 f. 2 Bde.
Frans. Ludw. Schaumann, Praktiska Theologia. Helsingfors 1874 ff.
Gerh. v. Zezschwitz, System der pr. Theol. Leipzig 1876 f.
J. J. van Oosterzee, Prakt. Theologie, deutsch v. Matthiä u. Petry. Heilbronn 1878 ff.
Th. Harnack, Prakt. Theol. I. Einleitung und Grundlegung. Erlangen 1877 ff.
F. L. Steinmeyer, Beiträge zur prakt. Theol. Berlin 1874 ff. 5. Abhandl.
R. Seyerlen, System der prakt. Theol. in seinen Grundzügen. J. pr. Th. 1883. 201–237. 298–319.

Zeitschriften von Bassermann u. Ehlers für prakt. Theologie 1873 ff., für Pastoraltheologie von Öhler 1878 ff. („Halte was du hast" -- seit 1888 redig. von Eug. Sachse). Pastoralblätter von Leonhardi und Zimmermann 1858, bezw. 1870 ff.

2. Die praktische Theologie und die Kirche.

Wie sich der wissenschaftliche Begriff der praktischen Theologie zuletzt dahin aussprechen mußte, daß „die Kirche“ als selbständige Lebensmacht in der Welt und damit als Subjekt der Thätigkeiten erfaßt wurde, ist oben (S. 4) nachgewiesen worden. Von den neuzeitlichen Systematikern der praktischen Theologie hat nur Moll (§ 12 f.) die Definition: „Selbstauswirkung der Kirche“ grundsätzlich beanstandet, weil nur der Katholik eine „konkrete Vorstellung“ damit verbinden könne, während der Protestant als „kirchliches (?!) Subjekt“ nur Christus selbst bezeichnen könne, den „Herrn der Kirche“. Jedenfalls übersah Moll dabei, daß auch bei Bewahrung des katholischen Standpunktes das Subjekt ganz ebenso wie von ihm bestimmt werden könne. Der Katholik Staudenmaier erbaut in seiner Encyklopädie die prakt. Theologie auf den drei Grundpfeilern: „Christus der Prophet, der Hohepriester, der König“. So mißlich für Christum die Bezeichnung als „kirchliches“ Subjekt erscheinen muß, so ist begrifflich und praktisch mit solcher Hinaufdatierung der Subjektbestimmung gar nichts erreicht. Als Haupt seiner Kirche auf Erden wirkt Christus durch den Geist, der wie in den Aposteln so in den Christgläubigen wohnt und sich wirksam erweist als Lebensprinzip der Kirche —; aber eben immer durch Menschen, durch Gläubige als Jünger Christi wie obenan durch die Apostel und ihr Wort. Nur als Warnung, „Kirche“ nicht nach römischem Begriff wie einen äußerlichen Organismus, einen „coetus visibilis et palpabilis“ (Bellarmin) zu fassen, ist Molls Einrede verständlich und bis auf die Neuzeit auch für manchen protestantischen Systematiker der praktischen Theologie ein Korrektiv. Jener Grundbegriff über „Selbstauswirkung der Kirche“ verdiente die Verdächtigung um so weniger, als damit der von der alten Kirche her traditionelle ausschließliche Rekurs an das Amt und die Amtsträger endlich verdrängt wurde. Alle Voraussetzungen von einem „clerus positivus“ verraten allerdings unmittelbare Verwandtschaft mit römischen Anschauungen.

Zumal wer sich als Lutheraner bekennt, sollte auch auf unserem Gebiete den Begriff „Kirche“ nie anders verstehen und handhaben als wie die Väter unserer Reformation ihn unter falschen Kämpfen festgestellt haben: „die Kirche ist wesentlich die Gemeinde der Gläubigen“ (Conf. Aug. art. VII, Apol. R., 144, Cat. maj. 499, Artt. Smalc. III, 12). Wenn dabei der Begriff der „Heilsanstalt“ immer auch eine selbständige Bedeutung behauptet, so darf doch die letztere in keiner Weise wie ein selbständiges Subjekt neben der Gemeinde der Gläubigen gefaßt werden (so z. B. Th. Harnack, welcher I, 55 f. im Kirchendienst die Selbsterbauung der Kirche 1) als Heilsgemeinde durch Kultus und Seelsorge, 2) als Heilsanstalt durch Mission und Katechese, 3) als irdisch organisierten Verbandes durch Kirchenregiment unterscheidet). Viele Lutheraner der Neuzeit bringen von daher eine Trübung nach Anschauungen, römischer Art in den reformatorischen Begriff. Was man Heilsanstalt zu nennen berechtigt ist, sind die der Kirche angestifteten Gnadenmittel, seiner Gemeinde von Christo selbst gegeben und durch seine Gläubigen oder Jünger für die Welt vermittelt. Man thut dann nur gut, an der Auswirkung der gläubigen Christenheit in der Welt ein göttlich kausales Moment, das für die

Gläubigen selbst Glaubensquelle und =Nahrung ist, und eine „gemeindlich aktuale“ Auswirkung zu unterscheiden, welche auf Grund des gottgewirkten Glaubens= und Gnadenstandes als reine Selbstbethätigung der Gläubigen sich erweist. Immer bleibt für die Austeilung der Gnadenmittel an Gemeinde wie Welt die gläubige Christenheit prinzipiell das handelnde Subjekt. Gerade an der praktischen Theologie als Theorie der Verwirklichung der Kirche muß sich der genuin reformatorische Begriff von Kirche in seiner ebenso praktischen als ideellen Berechtigung bewähren. (S. das Ausführlichere in Aufl. 1 d. Handb.)

Für die Durchführung unserer Aufgabe aber handelt es sich zuerst darum, daß Klarheit und Gewißheit über das was kirchliche Lebens= und Wesensthätigkeit zu heißen verdient, gewonnen werde, ehe an diesen nachgewiesen werden kann, daß für sie wirklich „die Gemeinde der Gläubigen“ Subjekt heißen muß. Wir stellen daher vor allem den Umfang jener fest, womit sich die Einsicht in die organische Reihenfolge der Disziplinen der praktischen Theologie leicht verbindet.

3. Umfang der kirchlichen Lebens= und Wesensthätigkeiten.

Die bunte Mannigfaltigkeit und casuistische Vereinzelung des pastoralen Handelns und Verhaltens, die bei der Auffassung der praktischen Theologie als Amtstechnik resultieren muß, verrät vor allem die Unwissenschaftlichkeit des früheren Verfahrens. Nach den faktisch gewöhnlichen und herkömmlichen Thätigkeiten des geistlichen Amtes begnügte man sich dann den Umfang überhaupt zu bestimmen, unbekümmert um die prinzipielle Herleitung solchen Thuns wie um die Frage, ob es nicht wesentliche Auswirkungen des Christentums als Kirche in der Welt gebe, die man überhaupt nicht in den engen Rahmen geistlicher Amtswirksamkeit fassen kann. Ein bedeutsamer Wendepunkt in der herkömmlichen Behandlungsweise ergab sich daher schon, als Lehrbücher der Pastoraltheologie (Deyling, Gräffe u. a.) anfingen, auch auf kirchenregimentliche und verfassende Thätigkeit zu reflektieren, und viel mehr noch als durch Schleiermachers Anregung die Frage in Fluß kam, ob nicht auch die Missionsthätigkeit als eine der Kirche wesentliche Funktion zu bezeichnen sei. Das Herkömmliche hat sich auf Lehren und Predigen als Thätigkeit an und in den Einzelgemeinden, auf Leitung und Vermittlung des kultischen Lebens der Gemeinde, auf Seelsorge und Disziplin beschränkt —, als wenn dies alles unmittelbar aus dem geistlichen Amtsberuf für sich herflöße und vom Pastor allein vermittelt würde.

Andererseits liegt der Schein nahe, als ob unter dem Begriff der Auswirkung der Kirche in der Welt“ sich alles einfassen lasse, auch was herkömmlich zur historischen und systematischen Theologie ressortiert: — überhaupt alle vorschreitende Arbeit der Theologie in der Kirche, in Schriftauslegung, historischem Verständnis der Vergangenheit, fortgehender Bekenntnisthätigkeit, dogmatischer Darstellungsweise des kirchlichen Lehrbegriffes, endlich auch wachsender ethischer Bewährung. Das letztere berührt sich zunächst mit der älteren Auffassung der Pastoraltheologie als einer Art Standesmoral für die Geistlichen und Theologen, wie diese Vorstellung sich noch bei Marheineke bewahrt findet. Der Irrtum, der dabei obwaltet, läßt sich am leichtesten erweisen. Zwar

muß auch die Ethik das Sozialleben kirchlicher Art so gut wie das staatliche in ihr Bereich ziehen, aber oberstes Prinzip bleibt dabei, daß alle Sittlichkeit nur in persönlicher Individualität lebt, es werde diese für sich betrachtet oder in ihren sozialen Beziehungen. Daraus erklärt sich, daß die nächsten Berührungen der praktischen Theologie mit der Ethik auf dem Gebiete der Seelsorge und der Verfassung sich beobachten lassen; bei der ersteren, sofern die Hirtenthätigkeit zunächst als Einzelpflege erscheint, in dem Sinne, die Gemeindeglieder auch in ihrem rein menschlichen Berufsleben auf der Höhe christlich sittlicher Bewährung zu erhalten, welche durch die erreichte kirchliche Kommunionstufe bezeichnet ist. Bei der Verfassung tritt das ethische Moment in dem Maße mehr hervor, als sie, wie wir betonen, die Idealität des christlichen Gemeinschaftslebens vor der Welt zur Erscheinung zu bringen, sich zur Aufgabe macht. Aber wie käme die „christliche" und „theologische" Ethik dazu, zu erweisen, woher es „Abendmahl" und ein „Kommunionleben" für den Christen gebe, und welche kirchliche Verfassungsformen am meisten der Idee der von Christo gestifteten Christengemeinde entsprechen! Wenn Ethiker wie Culman (Christliche Ethik, Stuttgart 1864) mit der Hereinnahme von Paradies und Sündenfall das Gebiet der Dogmatik und mit der gelegentlichen Besprechung der „Kirchenzeiten" das der praktischen Theologie berühren, so kann man bei aller Anerkennung des praktischen Geistes, der diese Ethik auszeichnet, doch nur urteilen, daß sie ihrer Grenzen und Schranken sich überhaupt nicht klar bewußt ist. Und wenn Ebrard seine „Praktische Theologie" (s. S. 14) in „metanoetische" und „metamorphotische" Thätigkeit einteilt, so muß man bei aller Anerkennung des biblischen Rechtes dieser Unterschiede sagen, daß er eine der Ethik zugehörige Terminologie in unberechtigter Ausdehnung auf ein Gebiet überträgt, bei dem es auf wesentlich organische Formen kirchlichen Handelns und nicht zunächst auf die ethischen Erfolge und Zwecke derselben ankommt.

Es handelt sich also in der praktischen Theologie nicht um ethische, in der gemein menschlichen Sittlichkeit begründete Prinzipien, sondern um Ordnungen und Formen des Lebens, die historisch aus einer besonderen göttlichen Stiftung in ihrer ersten originalen Verwirklichung herstammen. Das ist das Sondergebiet der praktischen Theologie gegenüber der Ethik. Im Unterschied von ethischer Bedingtheit nennen wir diese Lebensweise „organisch" bedingt. So vielen verständnislosen Mißbrauches dieses Wort auch bezüchtigt ist, so läßt sich gerade hier das Recht seiner Verwendung leicht begründen. Hier handelt es sich ja um Lebenswirkungen und Erscheinungen göttlichen Geistes, in denen ein außerordentlich wirksam gewordenes göttliches Lebensprinzip sich auslebt, das aber Lebensformen aufweist, die ihm von Anfang an wurzelhaft natureigen resp. angestiftet sind. Von daher gewinnt es überhaupt erst volle Bedeutung, wenn wir Rosenkranz die praktische Theologie auf Formen gründen sehen, „in denen die absolute Religion unmittelbar existiert und in deren dialektischer Explikation sie ihre individuelle Lebendigkeit hat. Der Ausdruck klingt sehr abstrakt, aber die Sache, auf die es ankommt, ist treffend damit charakterisiert. Was Christus seiner Kirche angestiftet hat, vor allem mit den Gnadenmitteln, sind Lebensformen, und die Explikation des aus ihnen herfließenden Kirchenlebens erweist sich weiter schöpferisch in

Kultusformen, „in heil. Gedankennormen und -Maßen auch für das Leben in Zeit und Raum." Das alles ist nicht ethische Bethätigung, sondern Entfaltung einer spezifischen Eigenart des Kirchenlebens aus innerlich treibenden und formgestaltenden Wurzeln und Lebenskräften. Das nennt man eben „organische" Entwicklung, und seine Begründung wie Darstellung bildet ein selbständiges inhaltsvolles Gebiet der Theologie, neben der historischen und neben der systematischen.

Es gibt sich nur hier gleich zu erkennen, daß ehe die praktische Theologie in Einzeldisziplinen die Thätigkeiten selbst auseinanderlegen kann, etwas vorhergehen muß, wie eine Prinzipienlehre, in welcher von dem allen Einzelthätigkeiten gemeinsamen Lebensboden und ihren Entwicklungsgesetzen zu handeln ist und zugleich die geschichtlich heraus getretenen Lebensformen und Typen der Auswirkungsweise zu prüfen sind. Wenn da von Kirche und Amt, von Gnadenmitteln zu handeln ist, so unterscheidet sich dies doch ganz von der Art, wie Dogmatik und Dogmengeschichte diese Stoffe ihr eigen nennen. Wir sagten früher, die praktische Theologie nehme diese Begriffe von der systematischen herüber (S. 9), als von dieser festgestellte Voraussetzungen. Jetzt läßt sich der Unterschied des Interesses und der theologischen Wissenschaftsarbeit auf beiden Gebieten bestimmter aussprechen. Während die Dogmatik die Notwendigkeit dieser Vorstellungen und Begriffe im Bewußtsein von der Gesamtidee des Christentumes zu erweisen, in diesem Gesamtbewußtsein ihnen die entsprechende Stelle anzuweisen und den dieser entsprechenden Begriffsumfang festzustellen hat, sind für die praktische Theologie Kirche, Gnadenmittel u. dgl. Thatsächlichkeiten und Faktoren des Lebens, und der richtige Begriff von alledem kein Ergebnis der ihr eigenen Gedankenkonstruktion, sondern geprüft als Basis und Norm für die Ableitung und Wertung aller daraus fließenden kirchlichen Bethätigung. Ihre Sache ist es, die Notwendigkeit, Wertung und Stelle dieser Thätigkeiten aus dem Wesen der Kirche und der Stiftung Christi nachzuweisen. Bei der Dogmatik handelt es sich um den Begriff als solchen, hier um Lebensprinzip und Ziel. Das „Bewußtsein" davon, daß sich in der Theorie auch der praktischen Theologie ausspricht, hat nicht minder theologischen Wissenschaftswert, daneben aber den besonderen, die Probe für das Zutreffende der begrifflichen Bestimmungen an der Verwertung im thatsächlichen Leben darzustellen.

Wenn die Dogmengeschichte daneben die allmählige sich durchkämpfende Entwicklung zu wachsender Klarheit und Korrektheit des fortschreitenden Selbstbewußtseins der Kirche von der Gesamtidee des Christentums nach seinen verschiedenen Bestandteilen darzulegen und die Symbolik die daraus erwachsenen Lehrbegriffe als festgestellte Grundrichtungen kirchlichen Zeit- und Parteibewußtseins komparativ zu prüfen und zu werten hat, so beschränkt sich die praktische Theologie, resp. die Prinzipienlehre der letzteren darauf, zu prüfen und nachzuweisen, wie sich in der thatsächlichen Praxis bestimmter kirchlicher Epochen und Kreise festgestellte Typen erkennen lassen, welche zurückweisen auf inkorrekte Auffassung jener Grundbegriffe Kirche, Amt, Gnadenmittel u. dgl. Umsoweniger kann dann auch nur die jeweilige Dogmatik die allein ausreichende Voraussetzung für die praktische Theologie bilden; sondern wie die letztere in der glücklichen Lage ist, die Thatsächlichkeit

zum Maßstab für die Bethätigung zu haben, so wird nach früher Besprochenem (S. 9) die original erste Verwirklichung der Kirche ihr zum speziellen Leitstern dienen, wie sie andererseits aus der gesamten historischen Dogmenentwicklung dasjenige Stadium lehrbegrifflichen Bewußtseins zum Ausgangspunkt ihrer Theorie für die weitere Verwirklichung der Kirche nehmen wird, welches als Begriffsausdruck von Kirche, Amt, Gnadenmittel u. dgl. als klarste Wiederspiegelung jener original ersten Verwirklichung der Kirche gelten darf. Bei dem allen ist nicht exegetische oder historische Operation ihr selbsteigenes Geschäft; sondern immer nur nimmt sie Stellung zu den von daher spezifisch beleuchteten begrifflichen und historisch thatsächlichen Voraussetzungen, um von daher die bestmögliche Weiterauswirkung der Kirche in Lebensformen und Thätigkeiten, die der letzteren eingeboren sind, als Aufgabe darzustellen. So bestimmt der Prozeß jener theologischen Thätigkeiten und Disziplinen sich als wesentlich verschiedener erkennen läßt, so gewiß kann was für die praktische Theologie Auswirkung der Kirche in der Welt heißt, nicht zugleich mit aller Art kirchlich-theologischer Wissenschaftsarbeit zusammengefaßt werden, sondern bleibt beschränkt auf jene unmittelbare Auswirkung in Lebensformen, wie solche in der Thatsächlichkeit und ursprünglichen Stiftung der Kirche nach ihrem Wesen begründet liegen.

Wenn endlich zu den Wesensthätigkeiten der Kirche unzweifelhaft das Bekennen ihres Glaubens vor und in der Welt gehört, so unterscheidet sich doch, was Aufgabe der Symbolik nach dieser Seite speziell ist, ebensoklar von der der praktischen Theologie, die auch hier nur von der Notwendigkeit und Weise thatsächlicher Ausübung des Bekennens in seinen verschiedenen Arten gemeindlicher und amtlicher Praxis zu handeln hat.

Liebner bezeichnet zwar als unmittelbar erste Kirchenthätigkeit, von der die praktische Theologie zu handeln habe, die Selbstsetzung der Kirche im Bekenntnisse; aber, wie schon Nitzsch diese Art der Substruktion mit kritischem Auge ansah (I, 112), liegt darin eine Verwechslung der unmittelbaren Formen kirchlicher Selbstbejahung, wie sie vor allem in der Missionsthätigkeit zu Tage tritt, mit der zugleich rechtlich vermeinten Selbstbejahung der Konfessionskirchen. Weiter kommt dann die Bekenntniseinpflanzung in den Katechumenen in Frage, ehe von Bekenntnisabgrenzung im kultischen Gemeindeleben zu reden ist. Hier erst tritt die bekenntnismäßige Selbstbehauptung in die Erscheinung, welche auf den dogmengeschichtlichen Prozeß zurückweist und nach Seite theologischer Begründung der Dogmengeschichte wie speziell der Polemik und Apologetik zufällt. Auf dem Gebiete der spezifisch kirchenrechtlichen und -regimentlichen Konsequenzen kehrt die Frage nach dem Kirchenbekenntnis allerdings auch in der Kybernetik als Disziplin der praktischen Theologie wieder, aber bei korrektem Aufbau der praktischen Disziplinen kann diesem Moment noch weniger ein Anspruch auf unmittelbar erste kirchliche Bethätigungsweise zustehen. Auch ist dabei noch die Frage offen zu halten, ob das Kirchenrecht im spezifischen Sinne Heimatsberechtigung in der praktischen Theologie hat.

Mit dieser letzten Betrachtung nähert sich die Gesamtuntersuchung der Aufgabe noch unmittelbarer, den Umfang der Wesensthätigkeiten, von denen die praktische Theologie spezifisch zu handeln hat, in concreto abzugrenzen

gegen übertriebene Anmutungen, die letztlich sich auf den oben angeregten Mißverstand von der Dehnbarkeit des Begriffes „Auswirkung der Kirche in der Welt“ zurückführen ließen.

Eine bereits von Schleiermacher angeregte, von Pelt und Graf besonders betonte Frage, ob nicht auch die „theologische Funktion“ als solche eine Stelle in der praktischen Theologie finden müsse, hat durch v. Hofmann in seiner als op. posth. herausgegebenen Encyklopädie (1880) eingehende Befürwortung gefunden. Schon die allgemeine Definition der praktischen Theologie, die v. Hofmann aufstellt: „Die Wissenschaft der Bethätigung der theologischen Erkenntnis im kirchlichen Gemeinwesen“, betont charakteristisch den Anteil des Theologen als solchen. Zunächst geschieht dies in dem trefflichen Sinn, daß es sich für praktische Theologie nicht bloß um eine Summe von Kunstregeln, sondern auch hier um eine einheitliche Disziplin handle, — so mannigfaltig in sich gegliedert als die kirchlichen Thätigkeiten selbst. Für die letzteren gelten als allgemeine Zwecke die beiden: die Erhaltung des Gemeinwesens in seinem Bestande und die Weiterführung (S. 318). Weil aber der Theologe das eigentliche Subjekt des Handelns ist, so wird nicht nur alles zu den äußeren „Pfarramtsgeschäften“ Gehörige, sondern auch die „Diakonie“ aus der prakt. Theologie aus-, das Kirchenrecht aber schlechthin der Jurisprudenz zugewiesen. Statt dessen treten als neue Aufgaben hinzu: die „gelehrte Vertretung“ (Apologetik und Polemik) und „Beratung“ der Kirche („Buleutik“). Damit wird „die Fortbildung des Theologen“ selber ein Gegenstand der praktischen Theologie, „der akademische Theologe“ wird zu einem dritten Faktor amtlicher Kirchendienste. Bezüglich der an erster Stelle vorgeschlagenen neuen Funktionen vermerken wir nur die Unmöglichkeit, dergleichen in einer Linie mit den Wesensthätigkeiten, die für sich feststehen (s. unten), irgendwie einzuordnen. Als mitwirkende Momente treten alle drei an verschiedenen Orten bei jenen fünf Funktionen mehr oder minder hervor: Apologetik und Polemik in der Missionsthätigkeit und in der Predigt, Buleutik in Seelsorge und kirchenregimentlicher Thätigkeit; aber eben diese Verteilung läßt leicht erkennen, daß nicht überall gleiche Voraussetzungen spezifisch theologischer Erkenntnis dabei in Frage kommen. Wir haben daher von Mission zu Kultus aufsteigend die verschiedenen Bedürfnisse zu markieren, für die der Christ als solcher resp. das reife Gemeindeglied als unmittelbar funktionierendes Kirchenglied aufkommen kann, und wo und wieweit nicht nur spezifischer Amtsdienst, sondern auch theologische Maße der Vorbildung erforderlich sind (v. Zezschwitz, Prakt. Theol. § 136 ff.). Ähnlich kehrt die Frage wieder bei der verfassenden und regimentlichen Thätigkeit. Dort aber ist vielmehr noch zugleich von der Fürsorge für die Vorbereitung und Erziehung von Amtsdienern aller Art, der gelehrt zu bildenden Theologen speziell auch, zu handeln. Auch das schließen wir von den regimentlichen Fragen natürlich nicht aus, wie und von wem theologische Akademien im Sinne der Kirche und im Verhältnisse zu bloßen Seminarien herzustellen, resp. die Lehrkräfte dafür auszuwählen seien, welchen dann ihrerseits wieder bei allen kirchlichen Lehrfragen wie auf den Lehrersynoden eine hervorragende Stelle vorzubehalten ist (Praktische Theologie, §§ 394, 402, 413 ff.). Auch darin finden wir uns, soweit nur Stoffverteilung in Frage kommt, mit Nitzsch wesentlich einverstanden. Man vergleiche seine

besonnene kurze Bescheidung über die ganze Frage wegen der „theologischen Funktion“ (I, 128).

Was der Theologe als solcher ist und soll, speziell auch die akademische Vorbildung, ist nach unserer Meinung eben in der Encyklopädie für sich und zwar am passendsten in deren Einleitung resp. in der „Methodologie“ speziell zu besprechen. Ebenso muß es als eine Frage encyklopädischer Erörterung gelten, wo Apologetik und Polemik am richtigsten sonst hinzuordnen sind und ob „Buleutik“ als eine selbständige Disziplin behauptet werden kann. Wir verwahren uns nur, daß sie zur praktischen Theologie als integrierende Teile und selbständige Disziplinen derselben gerechnet werden sollen. Wo man sich klar macht, was auch für die praktische Theologie eine einleitende Prinzipienlehre bedeutet, wird man in dieser Apologetisches und Polemisches noch reicher als in einzelnen praktischen Disziplinen vertreten finden; aber alles nur als mitwirkende Momente.

Wenn wir jener Forderung gegenüber von feststehenden Wesensthätigkeiten reden, so ist dies freilich nicht ohne Vorbehalt zu verstehen. Dem Herkommen nach behaupten zweifellos die Funktionen, die nach unserer Konstruktion den mittlen Kern bilden: Kultus mit Predigt, ferner Katechumenat und Lehre, Seelsorge mit Disziplin, unangefochten das Recht als unveräußerliche Wesensthätigkeiten der Kirche, oder wie man ehedem sagte: des geistlichen Amtes, angesehen zu werden. Indem man anfing, über die letztere Schranke hinauszuschreiten, gesellte sich (ob. S. 16) als neues Moment kirchenregimentliche und Verfassungsthätigkeit dazu, auf Schleiermachersche Anregung endlich noch die „missionarische“; aber schon bezüglich der letzteren wurde seit Nitzsch bis in die neueste Zeit wenigstens ihr Recht, eine selbständige Disziplin zu bilden, angefochten. Dagegen ist, abgesehen von jener „theologischen Funktion“, jedenfalls auf weitere Vermehrung über diese Fünfzahl hinaus kein nennenswerter Anspruch erhoben worden. Man hat wohl gewünscht, Vorträge über „Innere Mission“ zu selbständigen akademischen Vorlesungen erhoben zu sehen, so gut letztere auch über „Äußere Mission“ gehalten würden. Ignoriert kann jenes hochwichtige Gebiet so wenig auf dem akademischen Katheder werden, als seine Kenntnis heutzutage für die rechte Ausrüstung zu geistlicher Amtsführung in voller Ausdehnung unentbehrlich ist. Wo geeignete akademische Lehrkräfte dafür vorhanden sind und soweit die akademische Studienzeit dafür Raum läßt, mag „Innere Mission“ so gut wie anderes was wirklich Einzeldisziplin der praktischen Theologie zu heißen verdient, den Gegenstand selbständiger Vorlesungen bilden. Aber so gewiß im Namen „Innere Mission“ selbst sich das Außerordentliche, an sich Widersprechende derartigen kirchlichen Verfahrens verrät, wird dasselbe für sich überhaupt keinen Anspruch auf eine Wesensthätigkeit der Kirche erheben können. Vielmehr gilt es nur die Stelle zu bezeichnen, an der die akademischen Vorlesungen Raum gewähren, in einem Nebenkapitel von der „Inneren Mission“ als einer außerordentlich veranlaßten Aktualität der Kirche zu sprechen. Die Stelle dafür bietet wohl unbestreitbar am besten die Disziplin der Seelsorge dar, verbunden mit Kirchenzucht. Gerade der letzteren gegenüber, die eine organische Stelle unzweifelhaft fordert, bildet dann die Innere Mission eine wertvoll entsprechende Parallele als reconciliatorische Thätigkeit, wie wir sie mit der disziplinaren zu

einer höheren Einheit verbinden (vgl. v. Zezschwitz, Praktische Theologie, § 357 ff.).

Die Notwendigkeit, in concreto festzustellen, was organische oder Wesensthätigkeit, nach bestimmten Hauptgebieten unterschieden, heißen dürfe, drängt sich damit letztlich unabweisbar auf. Bei Beschreibung pfarramtlicher Thätigkeiten konnte man sich genügen lassen, das faktisch Herkömmliche als Rechtstitel anzusehen. Sobald dagegen als handelndes Subjekt „die Kirche" ins Auge gefaßt wird, steht die Frage notwendig auf prinzipielle Begründung, und diese muß in erster Linie von der Stiftung der Kirche in ihrer Eigentümlichkeit und als selbständiger Lebensmacht her, resp. aus dem von daher abgeleiteten korrekten Begriff der Kirche gewonnen werden. Da werden die „Wesensformen", welche Christus selbst seiner Kirche angestiftet hat, die erste Instanz bilden: „Taufe" und „Abendmahl", mit dem „Wortzeugnis" und mit dem „Gemeinschaftsleben", das dabei unmittelbar einbedacht ist. Mit dem Vermächtnis vor seinem Tode und der Forderung der fortgehenden Feier des heiligen Abendmahles tritt der Keim des Gemeindekreises in der um den Herrn versammelten Jüngergemeinschaft unmittelbar auf die Bildfläche. Mit dem Taufbefehl ist Verkündigung und Lehre des Wortes seinen Jüngern zur bleibenden Aufgabe gestellt, dazu kommt die immer wiederholte Forderung Christi, daß der Glaube der Seinen sich im Bekenntnis und Zeugnis des „Wortes", aus Christi eignen Worten geschöpft, in und an der Welt zu bethätigen habe. Daneben könnte am ehesten die weitere Forderung der Liebesthätigkeit eine selbständige Stellung zu fordern scheinen. Aber einerseits wird dabei sofort die Grenzmarke der Kirchen- oder Gemeindebethätigung mit der ethischen Aufgabe des Christen als solchen spürbar. Andererseits ordnet sich, was von der Liebesthätigkeit Gegenstand der praktischen Theologie heißen muß, in seiner innerlichsten Offenbarung als „Bruderliebe", als „κοινωνία" des apostolischen Gemeindelebens der Idee des kirchlichen Gemeinschaftslebens unter, wie der Welt als Nichtkirche gegenüber alles Wesentliche der Liebesthätigkeit in die Missionsaufgabe eingefaßt erscheint. Was nun jene Mitgift des HErrn an seine zu gründende Gemeinde vermeinte, tritt mit der original ersten Verwirklichung der Kirche in der Welt, mit und seit dem Pfingsttag, sofort entsprechend in Erscheinung, als vorbildliche Wirkung der Prinziperscheinung des Geistes Christi selber, der in der Kirche und durch sie wirksam ist, und dies von gleich normaler Bedeutung für die Zukunft, wie die Stiftungsworte Christi selber.

Als Missionszeugnis muß da die erste Predigt des Petrus gelten, zunächst an das vorerwählte Volk zu Jerusalem gerichtet (Akt. 1, 8), bald darnach aber zur Predigt an die Heiden unter allen Völkern sich erweiternd. Und wie die Taufe, der Missionspredigt unmittelbar folgend (2, 41. 38), die Grundlage zur Sammlung einer ersten Gemeinde abgab, so sehen wir diese Gemeinde selbst sofort „beständig in der Apostellehre und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet" (v. 42) vereinigt. Damit ist die Bethätigung aller Grundformen des Kultus- und Gemeinschaftslebens charakterisiert, welche einerseits ihren Mittelpunkt in der Abendmahlsfeier als Brudermahl haben, und andererseits alsbald zu Konsequenzen der Disziplin (c. V) und bestimmten Ordnungsformen des Gemeindelebens (c. VI ff.) führen, die ihrerseits

ebenso seelsorgende Aufsichts- als Verfassungsthätigkeit für alle Zeiten voraussetzen —: der andere Pol zu der grundlegenden Missionsthätigkeit.

Sieht man zunächst auf das Unerlässige einzelner kirchlicher Lebensfunktionen, so muß gerade die Missionsthätigkeit, als der Kirche unbestreitbar eigen und befohlen bis zu dem Ende alles Weltbestandes (Mt. 24,14), und so lange, als es noch nichtchristliche Völker in der Welt gibt (28,19), anerkannt werden, mindestens gleichen Stiftungsrechtes wie nur irgend eine andere Lebensthätigkeit der Kirche. Voll gewürdigt aber muß Mt. 28,19. 20 (vgl. Mrk. 16,15 f.), worin man meist nur Missionsbefehl erkennt, zugleich als ausdrücklicher Befehl des Herrn an die Kirche gefaßt werden, die durch Missionsverkündigung Gewonnenen taufend und lehrend für die volle Kirchengemeinschaft zu bereiten. Die Veranstaltung eines „Katechumenates" erscheint dort ausdrücklich gefordert. Die alte Kirche schon hat demgemäß gehandelt und die Theologie den Grundsatz mit wachsender Klarheit erkannt. Die sog. katechetische Thätigkeit gründet darauf ihr Recht, als selbständige Disziplin zu gelten. Damit ist zugleich eine bestimmt ausgeprägte Reifestufe zu unterscheiden von einem für diese notwendigen Vorbereitungsstand. Neben der missionarischen „Einladung" ergibt sich dabei „Einführung" als begrifflicher Ausdruck der Aufgabe und als dem μαθητεύειν (Matt. 28,19) in richtigem Verständnis entsprechend.

Mit erlangter Reife des rechten Jüngerstandes ist für den Einzelnen das Niveau des bewußten und selbständigen Gemeinschaftslebens im Kultus der Gemeinde erreicht. Wie jene Vorbereitungsthätigkeit die Taufe zur Basis hat, so dient diesem Gemeinschafts- oder „Kommunion"leben der reifen Gemeinde das heilige Abendmahl als zentraler Sammelpunkt; in der Forderung 1 Kor. 11,28 die Voraussetzung höherer Reife ausdrücklich aufweisend. Im Unterschiede von der direkten Beziehung auf die Welt als „Nichtkirche", durch welche die Missionsthätigkeit sich charakterisiert, herrscht in diesem Kommunionleben, die Beziehung der Gemeinde auf Gott und sich selbst ausschließlich vor. Weltabgeschlossenheit charakterisiert das Kultusleben der Gemeinde. Auch das gemeinsame Leben im Worte trägt daher im Unterschiede von der kerygmatischen Verkündigung den Sondercharakter des ὁμιλεῖν als eines Wortaustausches zur Selbsterbauung. Nicht der Lehrzweck wie beim κατηχεῖν, sondern der gemeinsame Genuß vom Worte Gottes und die „Erbauung" auf dem schon gelegten Grunde herrscht im Kultusleben vor, wie die aktuelle Gottesbeziehung seitens der Gemeinde sich obenan in der gemeinsamen Gebetsübung kundgibt —: alles Thätigkeitsformen abgeleitet aus jenem Zentralpunkt, dem Kommunionleben im besonderen Sinne, als Feier der anderen Herrenstiftung im heil. Abendmahle.

Herkömmliche Praxis war und ist es vielfach, noch „Liturgik" als eine zusammenfassende Disziplin spezifischer Selbstbethätigung der Kirche, wie sie hier einschlägt, zu führen. Wir reden an Stelle dessen ausschließlich vom Kultusleben und einer kultischen Thätigkeit, weil nicht die liturgische Form bestimmter Handlungen als Einheitscharakter gelten kann, wo so wesentliche Unterschiede, wie sakramentales und sakrifizielles, resp. benediktionales Handeln in Frage kommt und die Zwecke der einzelnen Handlungen, welche viel mehr gelten müssen als das Gemeinsame konventionell liturgischer Formen,

die einzelnen Handlungen vielmehr in ganz verschiedene praktisch-theologische Disziplinen verweisen. So wird Taufe und Konfirmation zu der katechetischen Thätigkeit ressortieren, Abendmahl und Ordination dagegen zum kultischen Leben auf der Kommunionstufe gehören, wie wir neben der Beichte die Benediktionshandlungen der Trauung und auch der Bestattung zur Seelsorge rechnen (s. u.).

Was man dagegen „Liturgik" als Gesamtdisziplin nennt, weist noch bei Otto (II, 508 ff.) eine Behandlung auf, die als charakteristisches Beispiel für die dabei unvermeidliche Verwirrung gelten kann. Schon die Überschrift „Dienst am Altare", die mit Liturgik gleichgesetzt der ganzen Abteilung voransteht, stimmt wunderlich dazu, daß „Taufe" und „Nottaufe" in erster Linie und später Dinge wie „Diensteinführung", „Beerdigung" u. a. unter derselben Rubrik behandelt werden. Ungleich bedenklicher aber muß es erscheinen, wenn als fundamentum dividendi der Unterschied von sakramentalen und sakrifiziellen, resp. auch benedizierenden Handlungen gar nicht in Frage kommt. Dafür bilden „Weihungen" das erste und „Segnungen" das dritte Lehrstück, Begriffe, die für sich gar keinen klaren Wesensunterschied erkennen lassen. Dafür soll bei den ersteren offenbar die Nebenbestimmung Initiationshandlungen aufkommen, was wir in seiner Vorordnung vor dem „Kommunion"-Handeln so anerkennend acceptieren, wie die Reihenfolge von Katechetik und Homiletik. Aber wenn dann unter dem Hauptbegriffe „Weihung" die Konfirmation eine gleich selbständige Stelle wie die Taufe einnimmt, so findet darin das in erster Stelle geltend gemachte Bedenken nur verstärkte Bestätigung. Im Grunde ist es nur bei römischer Kirchenanschauung motiviert, Kirchenhandlungen schlechthin mit Gnadenmittelhandlungen göttlicher Stiftung in eine Linie zu stellen. Von solchen Voraussetzungen ist Otto weit entfernt. Um so mehr wäre es an der Zeit, daß evangelische Theologen dieser Verwirrung endlich entschlossen ein Ende machten.

So konkret wie die bisher besprochenen kirchlichen Thätigkeiten ihre wesentliche Bedeutung für alles Kirchenleben auf direkte Sakramentsstiftungen und begleitende Befehle des Herrn selbst zurückführen, kann dies bei dem was noch erübrigt von kirchlichen Lebensfunktionen nicht nachgewiesen werden. Der „fundamentale" Charakter jener drei besprochenen Lebensfunktionen: Mission, Katechese, Kultusleben, läßt sich schon von daher erschließen und etwa folgern, daß was sonst noch von selbständigen Funktionen in Frage kommt, mehr „gemeindlich aktualen" Charakter zeigen wird, als den „göttlich kausalen", welcher jene kennzeichnet. Ganz gilt das letztere von Verfassung und Kirchenregiment, bei welchen die höhere Beziehung auf das „ewige Seelenheil" der Einzelnen, die den fundamentalen Funktionen unveräußerlich ist, keine unmittelbare Rücksicht bildet. Anders bei der „seelsorgerlichen" Thätigkeit, der auch immer noch eine direktere Begründetheit in der allgemeinen Voraussetzung eines „Weide-" und „Hirten"auftrages seitens des Herrn selbst (Joh. 21, 15 ff. vgl. 1 Petr. 5, 1 ff.) zugesprochen werden muß, weshalb die Bezeichnung dieser Disziplin als „Poimenik" vor anderen empfohlen werden darf. „Pastoral" ist wegen des erweiterten Sprachgebrauchs weniger geeignet.

Dabei wird freilich schnell ersichtlich, wie nach Seite „geistlicher Nahrung", die in erster Linie zu der Aufgabe des „Weidens" gehört, auch vieles

vom Kultusleben der Gemeinde, sofern Selbsterbauung Hauptzweck desselben ist, mit unter das ποιμαίνειν im weiteren Sinne gehört. Man sieht sich dann dazu gedrängt dem engere Grenzen zu setzen, was als spezifische Kirchenthätigkeit in der Disziplin der Poimenik zu behandeln ist. „Seelenversorgung“ waltet ja überall, wo Gnadenmitteldienst stattfindet, sei es durch den Dienst am „Worte“ im allgemeinen, sei es durch Spendung der Sakramente im besonderen Sinne. Der Zweck der Seelenversorgung schließt aber, so gewiß die positiven Lebenskräfte, die sich dabei geltend machen müssen, aus den göttlichen Heilandsstiftungen fließen, einen „seelsorgerlichen“ Geist der Darbietung der göttlichen Gnadenmittel ein. Darum ist es unerläßig, namentlich bei der Darbietung des Wortes Gottes im kultischen Leben und katechetischen Handeln wie auch bei der Mission zugleich schon einen seelsorgerlichen Charakter des Verfahrens miteinzubeziehen. In der Katechumenenpflege unterscheiden wir mit dieser Bezeichnung ausdrücklich einen amtlich seelsorgerlichen Katechumenat, von dem der Schule und des Hauses. Die Ableitung einer selbständigen Disziplin der Seelsorge bloß aus dem seelversorgenden Wirken des Christentums erscheint daher unthunlich. Andererseits liegt in dem biblischen Auftrag des ποιμαίνειν im allgemeinen zugleich schon die Idee der **Leitung** und des **Schutzes** der Heerde mit eingeschlossen. So ergäbe sich ein Grenzstreit zwischen Kybernetik und Poimenik. Dann wird man zugestehen müssen, daß Klarheit und Sicherheit für Recht und Selbständigkeit dieser Disziplinen weniger als bei jenen früheren aus unmittelbaren Stiftungsgrundlagen geschöpft werden können, vielmehr muß die richtige Verhältnisstellung derselben zu jenen fundamentalen Thätigkeiten hier Licht geben.

Mancherlei Versuche sind gemacht worden, diesen Mangel zu ersetzen. Köster u. a. betonen neben dem kultischen Wirken auf das Ganze der Gemeinde die Wirkung auf die Einzelnen als das spezifisch „Seelsorgerliche“. Ein Wesensmerkmal läßt sich daraus schwer ableiten, und wenn man glaubte, eben deshalb die Konfirmandenbereitung speziell der Seelsorge zuschreiben zu können, vergrößerte man den Irrtum. Schon im gemeinüblichen Verständnis identifiziert man dagegen Seelsorger und Beichtvater in dem Sinne, daß selbständige Glieder der Gemeinde einen solchen erwählen, indem sie ein freies Verhältnis des Vertrauens zu ihm eingehen; während das beichtväterliche Verhältnis zu Konfirmanden noch ganz den Charakter der Erziehung trägt.

An diesem letzteren Zielpunkt setzt daher auch Schleiermacher mit Recht ein; aber wenn er dabei das Spezifische der „Seelsorge“ in das Verhalten zu den „Zurückbleibenden“ setzt, leidet diese Bestimmung offenbar an unberechtigter Enge. Auch das prophylaktische Handeln, das vor jedem Rückgang schützen will und soll, und hauptsächlich dieses, gehört doch zur Hirtenpflicht, wie andererseits die Erfahrung lehrt, daß die Seelsorge gerade von geförderten Gemeindegliedern am häufigsten gesucht wird und gerade bei Vorgeschrittenen auch besondere Anlässe zu heilsamer Hirtenpflege zu Tage treten. Immerhin war eine Einsatzstelle gefunden für die Seelsorge als spezifische Thätigkeit. Jenseit der Grenze erlangter Reife und Selbständigkeit der Kirchenglieder liegt ihr Gebiet, im Unterschiede von dem spezifisch erziehlichen Einfluß: eine **Art Überwachung und Unterstützung der fortgehenden Selbsterziehung vertretend.**

Liebner war es vorbehalten, den zutreffendsten Ausdruck für die Art des Einsatzes zu finden. Das kultische Leben hat sein Charakteristikum an der Abgeschlossenheit im Heiligtum mit den Kräften der Erhebung und Bewahrung. und der Weltentnommenheit, die für jeden rechten Christen damit verbunden ist. Durch die klösterlichen Anstalten sucht man diese Wirkung auf die ganze Existenz der Einzelnen auszudehnen, — mechanisch, nicht dynamisch —, und in Mißachtung des schöpferisch natürlichen Weltberufes, der auch für Jünger Christi in seinem Rechte bleibt. Gerade der Übergang aber aus der zeitweiligen Zusammenfassung im kultischen Leben auf die Gebiete des natürlichen Lebens legt die Forderung nahe, daß solche „Entlassenheit“ aus dem Heiligtum nicht als „Verlassenheit“ empfunden werde.

Freilich je weniger wir im prinzipiellen Unterschied von der römischen Kirche die klösterlich anstaltliche Bewahrungsweise für ausreichend und zweckentsprechend halten können, um so näher läge es, zu betonen, daß das Kultusleben selbst schon, wie die für dieses vorbedachte Erziehung in dynamischer Weise die Kraft und Fähigkeit beweisen sollten, die einzelnen Glieder geistig und auf der Höhe zu erhalten, ohne weitere besondere Veranstaltungen für diesen Zweck. Damit wäre dann überhaupt der Boden und Anlaß für eine spezifisch neue und selbständige Kirchenthätigkeit wieder verloren. In der That fordert die damit bezeichnete Sonderaufgabe des Kultus und zumal des Katechumenates, daß ehe man von veranstalteter Seelsorge für sich zu handeln hat, diese dynamisch seelsorgerliche Wirkung besprochen sein will (von Zezschwitz, Prakt. Theologie, § 295 ff.). Dann aber wird die Begründung einer anstaltlich seelsorgerlichen Thätigkeit erst zu der Feststellung einer selbständig neuen Funktion des Kirchenlebens helfen.

Dafür dient schon der unschwer zu erbringende Nachweis, daß auch nach erlangter Reife des Einzelnen für volle Kirchengliedschaft jeder neu begehrte Anteil am heil. Abendmahl der Kirche und deren Amtsdienern eine bestimmte Fürsorge und Revision der rechten Bereitetheit seitens der Kirchenglieder auferlegt, eine auch biblisch wohl zu begründende Pflicht (1 Kor. 11, 27 f.). Schon damit ist die Notwendigkeit einer Veranstaltlichung kirchlichen Handelns speziell als Beichthandlung und als solche, ein integrierendes Stück seelsorgerlicher Kirchenthätigkeit, erwiesen. Aber könnte auch das mehr nur wie ein Ergänzungsmoment des kultischen Lebens erscheinen, so weist der nahe Zusammenhang der daran anknüpfenden disziplinaren Thätigkeit zugleich auf eine formelle Erweiterung kirchlichen Handelns hin von ebenso zweifellos seelsorgerlichem Charakter. Dienen aber zumal die letzteren Momente dazu den negativen Charakter bloß prophylaktischer und repressiver Seelsorge ins Licht zu stellen, so erwächst um so mehr das Bedürfnis nach positiven und progressiven Momenten der Seelsorge, wie man solche bei jeder Lebensfunktion der Kirche erwarten muß. Hier zeigt sich auch an Liebners Definition noch der relative Mangel.

„Beim Entlassen Hinausbegleiten!“ wird die höhere Forderung lauten, im Unterschiede davon, daß bloß „Verlassenheit“ abgewendet werde. Das Bedürfnis neuer Ziele für die in Rede stehende Lebensfunktion kommt damit zu Gefühl. In der That liegen diese schon in dem Anteil aller Kirchenglieder an der Verfassungsthätigkeit der Kirche vor, wenn man diese, wie

wir, als ein letztes Moment aller Lebensfunktionen derselben faßt. Um nicht vorzugreifen, genügt hier das nächstverständliche Motiv, daß zwischen Erziehung zur Kultusreife (Katechumenat) und der Befähigung zu selbständiger Gemeinde- und Kirchenvertretung noch ein wesentlicher Unterschied besteht und für die Ausfüllung dieser Lücke eine neue Bereitung wohlverständliches Bedürfnis ist. Nach beiden Seiten wäre dann das Kultusleben als Zentrum, wenn man so ordnen darf (s. u.) von einer zwiefachen Erziehungsthätigkeit der Kirche für ganz verschiedene Ziele eingefaßt. Aber damit ist nur Ein Moment für das Selbständigkeitsrecht der Poimenik bezeichnet, vorerst noch ein dem Anschein nach sehr einseitig bestimmtes. Als „progressive“ Seelsorge gewinnt aber das gesamte Gebiet eine ganz neue Beleuchtung, wenn jenes „Begleiten“ bei der kultischen Entlassung nicht nur auf das Bedürfnis etwaiger Einzelpflege beschränkt, sondern erkannt wird, daß dasselbe vielmehr ein Hinaustragen kultischer Segnungen auch in das einzelne Haus und die an sich nur menschlich bürgerlichen Verhältnisse bedeutet. Die römische Kirche gibt auch diesem Gebiete infolge ihres naturalistischen Charakters eine viel weitere Ausdehnung. — Für die „Prinzipienlehre“ gehört daher auch dies zur besonderen Aufgabe (siehe von Zezschwitz, Praktische Theologie, § 43 ff.), den biblisch-evangelischen Begriff kirchlicher „Weihen“ klarzustellen. Besonders irrig faßt ja die römische Kirche die kirchliche Weihe der Ehe, indem sie trotz, ja gerade infolge der sakramentalen Sanktionierung derselben ihr Schöpfungsrecht und ihre ursprüngliche Ehre zugleich so tief herabsetzt. Wenn im evangelischen Sinne die Kirche der menschlichen Ehe die höhere Weihe gibt, so beansprucht sie dafür keine Sakramentsvorstellung; aber sie ist sich bewußt, daß auch alle natürliche Ordnung ausdrücklich und bekenntnismäßig unter die Weihe und Segnung der göttlichen Stiftungsworte gestellt und vielmehr noch mit der Zusicherung der für alles Natürliche vermeinten Erlösergnaden geheiligt werden muß. In diesem Sinne aber dient der kirchliche Trauakt in Form spezifischer Veranstaltung dazu, die im Kultusleben konzentrierten Segnungen des göttlichen Wortes und Gebetes auch hinauszutragen auf das Gebiet des natürlichen und bürgerlichen Lebens. Das nennen wir prinzipiell seelsorgerliches Handeln — spezifisch progressiver Art, ein Hinausbegleiten aus dem Kultusleben auf den Boden des bürgerlichen, nicht nur in seelsorgerlicher Wirkung auf den Einzelnen, sondern in höherer Weihe der bürgerlich menschlichen Ordnungen selber. Dementsprechend bezieht sich auch alle weiter nötig werdende Seelsorge im Hause und für Ehegatten insbesondere auf die vor dem Altar eingegangenen Verpflichtungen und empfangenen Verheißungen zurück. Auf solcher bekenntnismäßig göttlicher und kirchlicher Weihe der menschlichen zu einer christlichen Ehe beruht ja auch erst das Recht der Kindertaufe im Einzelfall. Mit dieser aber wird eine eigentliche Sakramentsstiftung Christi zugleich hinausgegeben an das Haus, diesem selbst zu immer neuer Weihe. Erscheint dann zugleich mit dem Hause der natürliche Lebensanfang des Einzelnen im Menschenhause schon göttlich geweiht, so wird es unschwer verständlich, wenn wir auch das kirchliche Begräbnis noch als liturgische Handlung zugleich von dem seelsorgerlichen Zweck her bestimmt sein lassen. Jedenfalls ist es der Ausdruck dafür, daß das seelsorgerliche Geleite des natürlichen Lebens der Gemeindeglieder über

den engeren Kultuszusammenhang hinaus seine Grenze erst mit dem Ende des natürlichen Lebens finden soll. Auch Weihehandlungen mit Wort und Gebet geleiten das Kultusglied dann bis zum Verschwinden der letzten Spur der Sichtbarkeit. Bei solcher Fülle von Aufgaben für das spezifisch seelsorgerliche Handeln kann kein Zweifel mehr darüber walten, daß dasselbe als eine selbständige Lebensfunktion der Kirche anzusehen ist und Poimenik mit Recht eine Disziplin der praktischen Theologie neben den anderen vertritt.

Die letzte Motivierung der begleitend seelsorgerlichen Thätigkeit bringt überhaupt letzte Wesensaufgaben kirchlicher Thätigkeit zum Bewußtsein. Als innerirdisches Reifeziel, das kirchliche Thätigkeit anstrebt, ist oben (S. 23) die „Jüngerschaft Christi" oder die volle Kirchengliedschaft in der inneren Wahrheit dieser Reifestufe bezeichnet. Aber auch darüber hinaus liegt das höhere Ziel der ewigen Seligkeit und Vollendung. Wie die praktische Theologie als letztes Ziel aller Verwirklichung der Kirche in der Welt die Erscheinung des ewigen Reiches Gottes fest und für ihre Wesensaufgaben bestimmend im Auge haben muß, (S. 10), so ist es der Seelsorge spezifische Aufgabe, bei ihrer prophylaktischen wie disziplinaren und progressiven Thätigkeit als letztes und höchstes, auch über alle Weihe der bürgerlichen und natürlichen Verhältnisse hinausliegendes Ziel die ewige Seligkeit ihrer Pflegebefohlenen im Auge zu behalten. Die römische Kirche dehnt dieses Moment kirchlicher Fürsorge in dem Sinne über die Grenze des irdischen Lebens hinaus aus, daß durch die Seelenmessen für Verstorbene die Seelen der letzteren noch ein Gegenstand innerkirchlicher Thätigkeit bleiben. Nach evangelischem Maßstab bildet das Verschwinden der sichtbaren Spur die Grenze des seelsorgerlichen Geleites.

Dafür aber tritt für uns ein anderes Moment kirchlicher Aufgaben in den Gesichtskreis, das schon in diesem irdischen Leben so gewiß sein Recht hat, als der Kirche, bei der spezifisch eignen überwiegenden Unsichtbarkeit ihres Wesens (S. 10), zugleich die Intention nach entsprechender Erscheinung des letzteren einwohnt. Wie beim einzelnen Christen über das Maß der Verklärung das der Heiligung entscheidet —, denn alle Verklärung ist erscheinender Geist oder zu Tage tretende Heiligung —, so enthüllt sich darin zunächst eine letzte Erdenaufgabe seelsorgerlicher Thätigkeit. Kultusreife und Kultusleben in seiner Wahrheit vergleicht sich mit dem Rechtfertigungsstande des Einzelnen, zumal nach Seite des Vorschmackes vollendeter Gottesgemeinschaft. Gegen Verlust dieser Höhenstufe soll die Heiligung auch aller kultusäußerlichen menschlichen und bürgerlichen Lebensbeziehungen schützen und dazu die Seelsorge helfen. Das heißt aber zugleich mitwirken: zur Verklärung des natürlichen in dem christlichen Gemeinschaftsleben. Dafür nun als zeitlichen Ausdruck bezeichnen wir schon die spezifisch christliche Form der Verfassung und des Kirchenregimentes im Unterschiede von aller bloß menschlich bürgerlichen Art des Staatslebens. Als Vorgänger für diese Anschauung ist allerdings nur etwa Gaupp nach seiner prinzipiellen Begründungsweise der kirchlichen Lebensfunktionen (Bd. I) zu verzeichnen.

Wer kirchenverfassende und kirchenregimentliche Thätigkeit nur nach den Prinzipien und Interessen des Kirchenrechtes oder von der Voraussetzung zu würdigen weiß, daß die Kirche wesentlich ein menschlich-sozialer Organismus sei, wird eine solche Auffassung freilich nicht verstehen und nur wie unprak-

tischen Idealismus ansehen. Wir wollen in der That auch damit nur der letztbeherrschenden Idee dieser Kirchenthätigkeit, der Wesensbestimmung von Kirche als Gemeinde der Gläubigen einen konformen Ausdruck sichern (s. u.).

Zunächst handelt es sich hier um die Begründung der verfassenden Thätigkeit als wesentlicher Lebensfunktion der Kirche. Ihr Anteil an der in die Hirtenthätigkeit eingefaßten Vorstellung der Leitung und des Schutzes der Heerde ist oben angedeutet (S. 25). Daneben dient schon das geschichtliche Vorbild der apostolischen Zeit, wie der Grundbegriff der Kirche selbst als „Gemeinde" zur Begründung. Nur ist dies nicht so anzusehen, als seien von Christo oder den Aposteln bestimmte Verfassungsformen der Kirche für alle Zeiten angestiftet, wie die Römischen den Episkopat und die Reformierten den Presbyterat so ansehen. Wo davon die Rede ist, daß Christus eine Fülle von Gaben zu allerlei Diensten und Ämtern über seine Gemeinde ausgeschüttet habe, ergibt die Aufzählung selbst, daß auch dabei der Wechsel nach den Zeitbedürfnissen einbedacht ist (Eph. 4, 8 ff.; vgl. 1 Kor. 12, 4). Sonst hätten die Irvingianer recht auch darin, daß die Kirche zu aller Zeit „Apostel" haben müsse.

Nach Seite anderweiter Lebensformen gilt als einzige apostolische Forderung nur die allgemeine, daß alles nach schicklicher Ordnung (*εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν*) in der Gemeinde zugehe (1 Kor. 14, 40; vgl. Kol. 2, 5), wofür allerdings ein Amt (Dienst, *διακονία*) des *ἐπισκοπεῖν* spezielles Bedürfnis genannt werden kann. Auch aus den durch die Stiftung Christi zugleich mit den Sakramenten gesetzten Formen der Spendung läßt sich zunächst nicht mehr als ein „Dienst" geordneter Art erschließen; im Gegensatze zu aller Art „clerus positivus" (S. 6). Nur die sich zugleich damit ergebende, wesentlich seelsorgerlich geartete „Haushalter"schaft (1 Kor. 4, 1 ff.; vgl. 1 Petr. 4, 10) mit disziplinar verantwortlicher Stellung berechtigt von einem „Ministerium" des Wortes und der Sakramente speziell zu reden, welches die den Gnadenmitteln entsprechende Unerläßlichkeit und Stetigkeit im Unterschiede von allerlei Diensten und Ämtern anderer Art (ob. S. 22) zeigt.

In diesem Sinne wird auch am besten unterschieden zwischen „Gemeinde-" und „Kirchen-Verfassung" als zwei gesonderten Aufgaben. Nicht so, daß die letztere nur als auf das Ganze, die erstere als auf die Einzelgemeinden bezogen zu verstehen sei; damit wäre jedenfalls kein Wesensunterschied für die Aufgabe der „Aufsicht" gewonnen. Vielmehr unterscheiden wir so in erster Linie Ordnungen, welche für den Wesensbestand der „Gemeinde" der Gläubigen und ihr Heils- wie Kultusleben unerläßlich und daher mit den Gnadenmitteln von selbst gesetzt sind. Beim Kultus ist näher zu besprechen, wie sich auf der Stufe des Kommunionlebens mit seinem höheren „Geben" und gemeindlichen „Nehmen" ein Unterschied zwischen Gemeinde und Kirchenamt im spezifischen Sinne ergibt, und nennen dasselbe deshalb speziell auch das „Kultusamt". Dagegen beziehen sich die Dienste des Aufsehens und der Leitung, wie der *κοινωνία* (ob. S. 22) als brüderlicher Leistung für alle Bedürfnisse ökonomischer Art (*ἀντίλημψις* 1 Kor. 12, 28) auf das Gemeinschaftsleben als soziales und die Verwaltung des äußeren Organismus des Kirchenlebens, und sind im Ganzen wie in den Einzelngemeinden wesentlich gleich. Diese für den Sozialbestand der Gemeinde unerläßlichen Ordnungen fassen

wir zusammen unter den Begriff der „Kirchenverfassung" oder Kirchenleitung (κυβέρνησις). Was für letzteres Gebiet Amt und Dienst heißt, wechselt seine Erscheinungsformen je nach Zeitverhältnissen und Bedürfnissen, entsprechend seiner peripherischen Bedeutung, im Unterschiede von dem Zentralleben der Gemeinde und den fundamentalen Kirchenthätigkeiten, die dem Heilsleben dienen und nicht bloß dem Sozialleben. Zu den Wesensfunktionen der Kirche gehört aber Verfassungsthätigkeit für die Sozialzwecke nicht minder, weil Gemeindeleben im Sinne der christlichen Kirche ebenso ein soziales Moment aufweist, als es von spezifischen Heilszwecken und -Mitteln bestimmt erscheint. Darin zeigt sich zugleich das relativ Unzureichende der unterscheidenden Bezeichnungen „Gemeinde-" und „Kirchenverfassung". Aber der Sinn, den wir damit verbinden, und die Wesentlichkeit des Unterschiedes ist erkennbar. Es tritt nur an der „gläubigen" Gemeinde das eine, an der „Gemeinde" der Gläubigen das andere Moment beleuchtet hervor.

Darin liegt aber die Basis für das höhere ideelle Verständnis der „verfassenden" Thätigkeit überhaupt. Als „Gemeinde" bilden die „Gläubigen" oder Jünger Christi allzeit ein Moment der Erscheinung von Kirche in der Welt. Als „Gläubigen" eignet ihnen das Moment der Unsichtbarkeit spezifisch. Aber sofern Glaube nicht ohne „Bekenntnis" ist (S. 19), zeigt sich schon von dieser Seite her die Intention zur sichtbaren Erscheinung. Dabei wird hier gleich bemerkt werden müssen, daß, wenn für die Selbstbejahung in der missionarischen Thätigkeit nur „Heilsbekenntnis" in Frage kommt, schon im Kultusleben, nach seiner Abgeschlossenheit, die Form des unterscheidenden „Lehrbekenntnisses" reifen (resp. theologischen) Verständnisses in den Vordergrund tritt, wofür auch die Katechumenenerziehung vorzubereiten hat. Auf dem Verfassungsgebiete gewinnt dieses Moment endlich die Bedeutung des „Symbols" der einzelnen Kirchengemeinschaft zur Kennzeichnung derselben in dem Staate als der menschlichen Rechtsgemeinschaft, und damit auch spezifisch „kirchenrechtliche" Bedeutung. So gewiß aber nach früherer Begründung (S. 19) die Lehre von der Bekenntnisentwicklung in diesem Sinne nicht der praktischen, sondern der historischen Theologie als Dogmengeschichte, Symbolik und Statistik zufällt, so gewiß wird auch das Recht anzuerkennen sein, das was spezifisch „kirchenrechtliche" Bedeutung hat, ebenso von der Aufgabe der praktischen Theologie als solcher abzulösen und der Jurisprudenz zuzuweisen. Bei der damit beanspruchten engeren Begrenzung unserer spezifischen Aufgabe in Darlegung der „verfassenden" Thätigkeit der Kirche, erhellt aber zugleich ein zweites Moment „der Sichtbarkeit" des Glaubenslebens der Gemeinde, begründet in der Bedeutung der Gnadenmittel für das Heilsleben der Gemeinde. Sakramentswaltung im engeren Sinne wie Verkündigung des Wortes als allgemeinsten Gnadenmittels sind Thatsachen, die als solche selbst schon in das Gebiet der Kirchenerscheinung fallen. Unsere Symbole bezeichnen sie daher auch als „notae" für die unsichtbare Gemeinde der Gläubigen, und es begreift sich, wie dabei eben dieselbe Abgeschlossenheit, die dem Kultusleben überhaupt eignet, auch auf diese „notae" ihren Einfluß übe. Abgesehen von allem weiteren kirchenrechtlichem Einfluß sprechen sich in dem abweichenden Bewußtsein von schriftgemäßer und rechtgläubiger Predigt und Sakramentsverwaltung die historisch begründeten Unterschiede kirchlicher Konfessionen aus. So

ist es ganz berechtigt, wenn das lutherische Bekenntnis zur weiteren Charakteristik dieser notae der gläubigen Gemeinde von „schriftgemäßer“ Verwaltung der Sakramente redet; nur die Art, in der diese Forderung mit dem Hauptsubjekt „Gemeinde der Gläubigen“ a. a. O. verbunden erscheint, bedarf spezieller Erklärung. Je mehr aber damit rein historisch begründete Momente in den Gesichtskreis treten, verstärkt sich der Eindruck, daß man es bei dem Allen mit Erscheinungsseiten der Kirche zu thun hat; und in Absehung von allen aus dem Bekenntnisstande der Einzelkirchen resultierenden kirchenrechtlichen Konsequenzen bezeugt gerade das Ringen um möglichst schriftgemäße Gestaltung auch des Gnadenmittellebens der Gemeinden in erster Linie, wie aller „verfassenden“ Thätigkeit, recht verstanden, die Idealrichtung eignet, das verborgene Leben des Glaubens in einer diesem entsprechenden Erscheinungsform zu Tage treten zu lassen. Daß nun alles Gnadenmittelleben der christlichen Gemeinde an sich schon der Erscheinung der Kirche angehört, konstatiert daneben für sich schon den ganz spezifischen Charakter christlichen Soziallebens im Unterschiede von dem menschlichen und staatlichen, das eine über das irdische und sittliche Wohlergehen hinausreichende Intention nicht kennt. Sofern alles bisher Besprochene doch nur aus dem Heilsleben der christlichen Gemeinde erfließt, bezeichnen wir diese Seite des Kirchenlebens, trotz der anhaftenden Erscheinungsmomente, immerhin als Innenleben und Wesenscharakter der Kirche.

Anders steht dazu das rein der Erscheinungsseite angehörige Sozialleben der Kirche mit seinen Ordnungen, Diensten und Lebensformen. Wie diese dem Wechsel der geschichtlichen Entwicklung alles Soziallebens unterstehen, so ist es unvermeidlich, daß sie nicht auch durch nationale und staatliche Einflüsse, unter denen die Kirche ihr soziales Leben führt, berührt und beeinflußt würden. Dann kommt erst voll zum Bewußtsein, wie für die Kirche immer nur die Reinerhaltung jener Grundlagen ihres Innen- und Heilslebens die letzte und wichtigste Aufgabe bleibt, auch in Rücksicht auf ihre Segensmission für die Völker, unter denen sie lebt. Immerhin aber bleibt auch nach der anderen Seite ihre Aufgabe, die Eigentümlichkeit ihres nativen Soziallebens gegen die Andersart des staatlichen und rein menschlich gesellschaftlichen abzugrenzen, zu bewahren, resp. neu zu erzeugen und möglichst rein und voll auszuprägen. Dabei wird sich stets zeigen, daß das Maß dieser Leistung weniger von einzelnen zu erreichenden Formen der Verfassung und der Kraftentwicklung, welche diese ermöglichen, abhängt, als von dem Maße, in dem sich Geist und Lebenskraft originaler Art in der Kirche der betr. Gegenwart offenbaren. Die reformierte Kirche Frankreichs bewährte dies bei durchgeführt synodaler, die böhmischen Brüder bei eifrig betonter episkopaler Verfassung. Die ersten Christengemeinden setzten bei einem Minimum von Verfassungsformen die Welt in Erstaunen durch den ganz neuen Geist eines nie dagewesenen Soziallebens.

Dann wird auch in den sozialen Momenten des Verfassungslebens das innere, eigentümliche, vor der Welt an sich verborgene Wesen der Kirche erscheinend vor der Welt. Darin sehen wir die prinzipielle Bedeutung alles verfassenden Thuns der Kirche. Wie es der Bewahrung des der Kirche wesentlich eigenen Innenlebens dient, so soll andererseits an dieser Erscheinungsseite der Kirche eben auch wirklich das innere und originale Wesen und Leben derselben zu wachsender Erscheinung vor der Welt kommen.

Ausgangspunkt und Ziel aller Kirchenentwicklung spiegeln sich dann auf diesem Gebiete insbesondere ab —: das Ideal der apostolischen Anfangsgemeinde und das Ziel erscheinender Gottesherrschaft, der Gottesstaat. Ein Endziel bleibt das letztere und von neuem Eingreifen der göttlichen Offenbarungsmächte und des im Himmel verborgenen Gemeindelebens abhängig; aber die Intention auf seine Herbeiführung darf der Kirche in ihrer Erdenentwicklung nie abgängig werden. In welchem Maße aber dabei die Verfassungsthätigkeit daran beteiligt ist, verraten selbst die vorgreifenden und darum abirrenden Versuche der Herstellung eines Gottesstaates innerhalb des Zeitlaufes. In der römischen Kirche tritt dieses Streben als chronischer Charakterfehler auf, der in Epochen wie im Mittelalter nur anschaulicher zu Tage liegt; auf anderem Kirchenboden leuchtet es in Einzelgestalten auf wie in dem Genfer und wieder in dem vom römischen Sauerteig gewirkten wiedertäuferischen Versuch der Etablierung eines Gottesstaates. Die Bedeutung der verfassenden als einer unveräußerlichen Wesensthätigkeit der Kirche empfängt nach ihrem prinzipiellen Verständnis von solchen Erscheinungsformen her volles Licht.

Der Umfang berechtigter Wesensfunktionen der Kirche darf mit diesen fünf **Hauptgebieten** für umschrieben gelten. Wie man sie auch ordnen möge, dem Wesen und der prinziellen Bedeutung nach kennzeichnen sie sich sowohl als inneres und reifes Selbstleben der Gemeinde in Abgeschlossenheit von der Welt als auch in der doppelten aktiven Bezugsweise auf dieselbe, auf der einen Seite als die missionarische Heilsdarbietung an die Nichtkirche und auf der anderen Seite als die Erscheinung des Kirchenlebens vor der Welt in Verfassungsformen resp. die Abgrenzung des kirchlichen von dem nichtkirchlichen Sozialleben. Als Disziplinen, in welchen die Wissenschaft der praktischen Theologie diese drei Lebensfunktionen darzustellen hat, heißen die drei: **Kultuslehre**, **Mission** oder **Kerykti**k und, wie wir die Verfassungsthätigkeit für sich charakterisieren: **Kybernetik**; wobei auf die Benennungsweise kein besonderer Wert gelegt sein will. Dazwischen reihen sich, jede einer kirchlichen Erziehung für verschiedene Zwecke dienend: die **Katechetik** und die **Poimenik** ein. — Unsere weitere Aufgabe ist dann die passendste Reihenfolge dieser fünf Disziplinen zu erörtern, woran sich zugleich der Nachweis schließen läßt, warum neben der Zusammenfassung dieser fünf im „**Systeme**“ der praktischen Theologie eine selbständige Kunstlehre der **Homiletik**, mit Anknüpfung an die Kultuslehre, und der **Katechetik**, mit Anknüpfung an den Katechumenat, unentbehrlich ist.

4. Die Reihenfolge der praktisch theologischen Disziplinen.

Was bisher zur Charakteristik der Lebensfunktionen der Kirche und ihres inneren Zusammenhanges zu sagen war, wird bei Manchem schon über die organische Folge auch der theoretischen Darstellung der Disziplinen für entscheidend gelten. Wir denken in der That nicht anders. Es liegt doch wohl auf der Hand, daß man in der wissenschaftlich reflektierenden Ableitung der Begriffe — und das heißt doch „System“ — von derjenigen Kirchenthätigkeit, die prinzipiell an der Taufe ihren Anlaß hat, bezw. nur eine Entfaltung

ihrer stiftungsmäßigen Bedeutung und Wirkung ist, nicht anders als vor dem Kommunionleben der Gemeinde handeln kann. Die Kommunionstufe hat eben die Initiation zur Wesensvoraussetzung. Vom Grunde zum Aufbau von der Geburt zum Wachstum des Lebens steigt die prinzipielle Darstellung organisch auf. Im Grunde ist damit auch schon über das Recht, die Missionslehre voranzustellen, entschieden, weil eben nur so die „Einladung" passend ihre Stelle vor der „Einführung" finden kann: nach dem Heilsweg benannt: die „Berufung" vor der „Erleuchtung".

In der That könnte als durchschlagender Rechtfertigungsbeweis unserer Anordnung die Berufung auf Luthers Auslegung von Art. III dienen. Nicht nur entspricht unser Gang dem dort zunächst für den Einzelnen entworfenen Heilswege in seinen Einzelstufen von der Berufung bis zur Erhaltung, sondern auch der weiteren Anordnung dieser Auslegung, welche an die „Heilsordnung" in durchgeführter Parallele die Wirksamkeit des heil. Geistes auf „die ganze Christenheit", d. i. die Kirche anschließt. Was bedeutet das Letztere anderes, als die im Wesen der Sache begründete Stufenordnung der „Auswirkung der Kirche in der Welt"? Luthers Zustimmung hat unser Gang der Disziplinen jedenfalls für sich, und das ist nicht zufällig, sondern darin begründet, daß der reformatorische Kirchenbegriff bei dieser Anordnung am leichtesten rein erhalten und in seiner Wesenskonsequenz durchgeführt wird.

Wenn Vertreter der praktischen Theologie wie Kußmany der Theorie von der „Verfassung" der Kirche die grundlegende Stelle einräumen wollen, so liegt es auf der Hand, daß das vielmehr aus dem Geiste der römischen Kirche als der Reformation Kirchenauswirkung konstruieren heißt. Seltsam genug zieht sich bei Kußmany der hochgespannte Anlauf, daß die praktische Theologie das „theantropische Leben" der Kirche in seiner Enfaltung darzustellen habe, schon bei der verfassenden Thätigkeit auf die Kirche der Augsburger und Helvetischen Konfession in Österreich zurück! Dergleichen heißt dann höchstens „Kirchenwirklichkeit" beschreiben, statt aus der Universalidee der Kirche „Kirchenauswirkung" prinzipiell ableiten. Der Protest gegen solche Verwechslung der Aufgabe läßt sich letztlich auch gegen die Grundlegung mit der Lehre vom „Kultusleben" der Kirche geltend machen, obgleich diese Ansicht wenigstens den korrekten lutherischen Kirchenbegriff einhält.

Bei der Auseinandersetzung mit dieser in der Neuzeit namentlich von Th. Harnack vertretenen Praxis (vgl. S. 15) ist's doppelt nötig, sich bewußt zu beiben, daß zunächst doch nur eine Methodendifferenz in Frage steht und in der Hauptsache wenigstens keine Wesensdifferenz. Für wissenschaftliche Darstellung sind Methodenfragen freilich von selbständiger Wichtigkeit. Bezüglich der Vorordnung des Kommunionlebens vor die Initiationsthätigkeit genügt dann der Rückweis auf dogmatische Lehrweise.

Aber es wird weiter geltend gemacht, daß doch die praktische Theologie eben die Auswirkung der Kirche in ihrer unmittelbaren Lebenswirklichkeit darstellen solle. Da gehe doch das Selbstleben der bestehenden Gemeinde der Ausbreitung der Kirche in der Welt voran. Die Berufung auf die Geschichte des ersten apostolischen Gemeindelebens könne dafür als scheinbar schlagendster Beweis angerufen werden.

Allerdings wenn das System der praktischen Theologie es nur mit der Beschreibung der Kirchenwirklichkeit zu thun hätte, so gälte gegen diese Gliederung des Stoffes keine Einrede. Anders aber steht die Sache, sobald man sich den Unterschied einer theoretischen Darstellung der praktischen Theologie in Disziplinen von einer Beschreibung der kirchlichen Funktionen in ihrer geschichtlichen Aufeinanderfolge klar macht. Das Letztere ist als Schleiermachersche Darstellungsweise bekannt; aber er behandelte auch immer noch die „Kirche" als Objekt einer durch Kunstregeln bestimmten Leitung eines positiven Klerus.

Wo immer Ernst gemacht wird mit dem besten Gewinn neuzeitlicher Entwicklung der praktischen Theologie, „die Kirche" als Subjekt ihrer Selbstauswirkung in der Welt anzusehen, ist der Methodengang klar dahin vorgezeichnet, daß es sich dabei um prinzipielle Ableitung dieser Selbstauswirkung an und in der Welt aus dem stiftungsgemäß feststehenden Wesen der Kirche handelt. Dann wird in erster Linie das Verhältnis von „Kirche" zu „Welt" als „Nichtkirche" Ausgangs- und Zielpunkt bestimmen. Schon von daher wird fraglich, ob das Kultusleben, welches die reine Beziehung der Gemeinde auf ihr Selbstleben in Gott zur Wesensform hat, sich als prinzipieller Ausgangspunkt für die begriffliche Entwickelung eignet.

Wenn es für die Lebenswirklichkeit unwidersprechlich gelten wird, daß es erst eine Christengemeinde geben muß, ehe dieselbe missionarisch nach außen wirkt, so wird die begrifflich theoretische Darlegung vielmehr durch die Frage bestimmt, wie es in der Welt überhaupt zu Kirchenexistenz kommt. Wer dann als Gegenbeweis das apostolische Musterbild in der Geschichte wollte geltend machen, müßte die erste Missionspredigt des Petrus an Israel, die original erste Verwirklichung der Kirche in der Welt durch den Apostel und den als Prinzip aller Kirchenthätigkeit fortwirkenden heiligen Geist, als stetige und grundlegende Funktion auch für die Kirchenauswirkung ansehen. Gewiß kommt Petrus auch als Christ und erstes Kirchenglied dabei in Frage, aber nicht als Kommunionglied der organisierten Gemeinde in Jerusalem, sondern als originaler Vertreter des in der Kirche fortlebenden Geistes.

Kommt endlich nicht auch bei jener Konstruktion zur Erscheinung, daß beim Begriff der Kirche immer die Idee des „Organismus" vorschlägt, vor dem Leben und Werk des Geistes Gottes im Menschen als Christen und vor dem Wesenscharakter „gläubiger" Christen und Jünger Christi, — und welches von beiden entspricht dem reformatorischen Kirchenbegriff? Wir machen dabei den prinzipiellen Gewinn, sagen zu können, das Wort als das universalste Gnadenmittel in Form des Glaubenszeugnisses von den grundlegenden Thatsachen des Heiles ist die fundamentalste Form der Auswirkung der Kirche an der Welt. Dabei bildet der „gläubige Christ" das unmittelbarste Lebensorgan der Kirche, und der „Glaube", als Heilsglaube, in dem das Gnadenmittel des Wortes, subjektiv geworden, sich umsetzt in Glaubensrede, das Idealsubjekt. Und dieser Idealität entsprechen unzweifelhaft die Realität und die wirklichen Erfolge von Kirchenwirkung in der Welt durch Mission. Daß die Kirche als „gläubige Gemeinde" in Praxis auch bei solcher Thätigkeit das Wesenssubjekt bildet, erweist sich hier zugleich am klarsten. Auch nicht die Kultgemeinde als solche, sondern — und dies mit prinzipieller

Berechtigung — die freie Vereinigung gläubiger Christen, die einen Glaubenszeugen aussendet, ist thatsächliches Subjekt und die höhere Idee aller Missionsthätigkeit.

Dabei bleibt, wie es der ersten aller Thätigkeiten ziemt, der elementare Charakter als Kennzeichen und gerade nach unserer Anordnung dem Kultusleben die zentrale wahre Höhenstelle. Ist denn bei prinzipieller Darstellung der Gedanke ausgeschlossen, daß in der Wirklichkeit des Lebens vom Zentrum aus die Wirkung ebenso nach den Anfangsstufen ausstrahlt, wie nach den weiter folgenden Zielen? Der Anfangsstelle haftet im „System" immer zugleich die Idee elementarer Voraussetzungen an. — Im faktischen Leben der Kirche wird freilich die Normalgestalt des Missionars an der Reife wahrer Kommuniongliedschaft zu messen sein; aber weder ist für die Darstellung der elementarsten Auswirkung der Kirche in der Welt die Darstellung des anderweiten Kommunionlebens eines Vertreters der Missionswirkung nötig, noch ist dies möglich, ohne eine ganze Reihe von Voraussetzungen zu überspringen, die sich zum aktuellen Kommunionleben prinzipiell wie notwendige Vorstufen verhalten. Ein System aber fordert nach dem Gesetz aller Synthesis Ausgang von Prinzipien der Entwicklung. So viel bedeuten hier eben doch Differenzen der Methode —, und wie vielfach liegt unbewußt dahinter eine Prinzipdifferenz selbst! Die Gefahr sich der Vorstellung der „Propaganda" zu nähern, wenn man Missionsthätigkeit nur von der Vorstellung der „Ausbreitung der Kirche" aus zu behandeln weiß, mag nur als Gefahr verzeichnet sein. Weher thut es, der Konfessionsscheidung, ohne welche das in sich abgeschlossene Kultusleben nicht gedacht, geschweige dargestellt werden kann, am Anfange gleich zu begegnen und somit für die Missionsthätigkeit die Propaganda der einzelnen Kirchen und Konfessionen wie natürliche Voraussetzung eintreten zu sehen; statt daß bei dem anderen Methodengang das Gemeinchristliche und die Lebenswurzel aller Konfession im Heilsbekenntnis „der Gläubigen" den Eingang aller weiteren Entwicklung bildet, nicht ohne daß zuletzt die Frage nach der Herkunft der Missionare, gerade wie bei der Taufe (vgl. Eltern und Paten) vom Gemeinchristlichen zum spezifisch Kirchlichen und Konfessionellen überleitet und zugleich die Notwendigkeit begründet, daß der Einladung zum Christentum die Einführung in die Kirche folge.

Geht man von der kultischen Thätigkeit als erster und nächster aus, so wird man ferner die Ergänzung der Kultgemeinde durch die katechetische Thätigkeit der missionarischen Ausbreitung voranstellen müssen, womit eine neue Durchkreuzung des organischen Fortschrittes der aus dem Wesen der Kirche folgenden Funktionen unvermeidlich ist. Gewiß wird für die katechetische Funktion schon bestehendes Kultusleben vorausgesetzt. Aber deshalb bedarf dasselbe noch nicht einer vorgängigen Darstellung seines inneren Verlaufes, wie er sich auf der Stufe des Kommunionsakraments darstellt; diese gewinnt vielmehr erst Wert und Bedeutung des krönenden Abschlusses, wenn die im Leben unerläßlich vorgängige Initiationsthätigkeit auch vorher und in der richtigen Mittelstellung zwischen der peripherischen Einladungsthätigkeit und dem definitiven Eintritt in das Zentralleben dargestellt ist. In Wahrheit wird so erst die Vorstellung ermöglicht, daß Kultus- und Kommunionleben die Höhe alles Kirchenlebens in der Welt und sozusagen die Herzthätigkeit

bezeichnet, von der alle Thätigkeitsimpulse bis auf die weiteste Peripherie hinaus ergehen: in Keryktik und Kybernetik. Wenn aber die Auswirkung in und an der Welt prinzipiell den Lehrgang bestimmt, so wird die Offenbarung des kirchlichen Innenlebens im Weltwirken in den Vordergrund geschoben, und der Blick ebenso von der Perspektive elementarster Grundlegung von Kirche in der Welt und von erster Hereinnahme der Welt als Menschheitsstoff in das Heilsleben zielmäßig aufsteigen, wie umgekehrt auf dem Kultusleben als Basis sich notwendig diejenigen Thätigkeiten erbauen, die auf die Erhaltung der Kirche auf der erlangten Kommunionhöhe und auf die Ausgestaltung in Formen menschheitlichen Soziallebens abzielen. Hier walten auch wichtigere Interessen als die Rücksicht auf planmäßigsten Methodengang. Es gilt hier die Klarheit des Unterschiedes zwischen Heils- und Sozialleben göttlicher Gnadenwirkung als des fundamentalen, und gemeindlicher Ausgestaltung in der Welt als des accidentellen. Die Grundlagen dafür sind in der vorigen Abteilung, speziell mit Rücksicht auf die weiterfolgenden Disziplinen der Poimenik und Kybernetik so vollständig gelegt, daß für die Stelle, welche diese einzunehmen haben, hier keine Ergänzungen nötig sind. — Eine letzte Frage bewegt sich um

5. das Recht eine Kunstlehre der Homiletik und Katechetik neben dem System der praktischen Theologie aufzustellen,

welches namentlich von Th. Harnack in der Neuzeit bestritten worden. In der Disziplin vom Kultusleben der Kirche fordert die homiletische Funktion so natürlich einen Aufweis der Stelle, die ihr prinzipiell im Erbauungsleben der Gemeinde zukommt, wie andererseits bei der Darstellung der Initiationsthätigkeit von dem Katechumenate als der entsprechenden kirchlichen Veranstaltung für diesen Zweck zu handeln ist und die aus dem Wesen der Aufgabe folgenden Gesetze für Inhalt, Form und Ziele der katechetischen Unterrichtsthätigkeit aufzustellen sind. Aber wer kann sich darüber täuschen, daß damit der schweren Aufgabe nicht genügt wäre, eingehende Anleitung zur Kunstübung der geistlichen Rede und eines methodisch katechetischen Verfahrens zu geben! Ohne das Letztere bleiben die prinzipiellen Grundsätze im „System" unpraktisch; wie andererseits die Hereinnahme aller dabei zu beobachtenden praktischen Einzelregeln in das, was man doch „System" nennen wollte, nicht bloß die Ausdehnung des letzteren ungebührlich erweitern, sondern auch auf das Recht zu einer prinzipiell systematischen Darstellung überhaupt verzichten hieße. Will man in der Aufstellung einer solchen selbständigen Kunstlehre gar einen Rückfall in Planck'sche Technik finden, so vergißt man, daß für Planck ein System der praktischen Theologie überhaupt nicht, sondern nur Anweisung in Einzelregeln existierte, mittelst deren er die Dogmatik, die ihm allein als System galt, für Schwachköpfe praktisch anwendbar im Kirchendienst machen wollte. Was haben wir damit zu thun! Das Richtige findet man längst schon von Palmer ausgesprochen PRE.[1] XI, S. 183. Im System gibt man die prinzipielle Begründung von Homiletik und Katechetik als Wesensfunktionen, ganz wie auf anderen Gebieten dies auch geschieht, z. B.

für die Didaktik im Systeme der Pädagogik. Eine so zuerst prinzipiell begründete Methodenlehre wird an dieser Begründung zugleich den Schutz aufweisen, daß sie auch im Detail der Einzelregeln nicht zu einer Technik im niederen Sinne herabsinkt.

Möge nur bei allem, was noch in der Form des Prinzipienstreites die Vertreter der praktischen Theologie in der Gegenwart bewegt und trennt, die Bescheidung des Altmeisters Nitzsch (I, 124) nicht zu vermissen sein, wonach er sich bei der Jugend der Wissenschaftsarbeit auf unserem Gebiete nicht anders denn selbst als einen „Suchenden" angesehen wissen will, der nur „beitragen" möchte, was dem gemeinsamen Besitz dienen könnte! Höher noch stelle ich das andere desiderium pium, daß man mit höchstem Ernst dem Abfall von dem reformatorischen Kirchenbegriff „Gemeinde der Gläubigen" da widerstreben möchte, wo er gerade seine höchste Gewähr finden sollte: — als Prinzip aller Auswirkung der Kirche in der Welt.

E. Die praktische Theologie.

---

2. Die einzelnen Fächer der praktischen Theologie:

a. Evangelistik

dargestellt von

Professor Lic. theol. K. H. Chr. Plath,
Missionsinspektor und Privatdozent in Berlin.

Inhalt.

Evangelistik.

1. Begriff und Grundlagen der Evangelistik.

Unter Evangelistik ist die Darstellung der „missionarischen Wesensfunktion kirchlicher Selbstauswirkung in der Welt" (s. oben) zu verstehen. Ihr Recht die fünf Hauptfächer der praktischen Theologie als erstes Glied der Reihe zu eröffnen, beruht vornehmlich in dem durch sie zu behandelnden Stoffe (s. ob. S. 33 f.) und wird, nachdem sie thatsächlich in den Kreis der theologischen Disziplinen eingegliedert worden und eingetreten ist, ihr schwerlich wieder bestritten werden. Dagegen hat man ihren Namen zu ändern gewünscht und vorgeschlagen, daß er „Missionstheorie", oder „Missionslehre" oder „Halieutik" oder „Keriktik" lauten möge. Daß alle fünf gleichwertig seien, liegt auf der Hand, doch ist es nicht lediglich Geschmackssache, sich für einen von ihnen zu entscheiden. Vielmehr sprechen drei triftige Gründe dafür, daß man diesem Wissenszweige die Bezeichnung Evangelistik vindiziere und belasse.

Erstens wurzelt dieselbe in dem Sprachgebrauche des Neuen Testamentes. Sie erinnert daran, daß unter denjenigen Männern, welche das Werk der Apostel nach der Seite der Fundamentierung und des Ausbaues der christlichen Kirche fortsetzten, von dem hervorragendsten unter ihnen auch εὐαγγελισταί genannt werden (Ephes. 4, 11). Zum andern hat sie den Sprachgebrauch des Eusebius für sich, welcher den Verbreitern des Evangeliums in den nachapostolischen Jahrhunderten zum Unterschiede von den die gegründeten Gemeinden leitenden Männern die gleiche Benennung beilegt. Drittens aber schließt sie sich auch eng den neuesten Anschauungen in der christlichen Kirche an und entspricht sachlich dem von ihr zu bietenden Wissensstoffe, sofern sie nämlich darauf abzielt, die Kunstregeln, nach welchen die Verkündiger des Evangeliums unter Heiden, Muhammedanern und Juden bei ihrer Arbeit verfahren, organisch geordnet darzulegen, während durch das κηρύσσειν und das ἁλιεύειν nur einzelne Momente an derselben Thätigkeit hervorgehoben werden und in den allgemeinen Begriffen „Missionslehre oder Theorie" die zentrale Potenz des Werkes, nämlich das Evangelium, unangedeutet bleibt.

Die Evangelistik gehört indessen nicht nur an die Spitze der Fächer der praktischen Theologie sondern hängt durch tausend Fäden auch mit dem großen Wissensganzen zusammen, welches neuerdings „Missionswissenschaft" genannt wird. Dieselbe ist das Wissen von der christlichen Mission, aus den vollzäh-

ligsten und tiefsten Quellen geschöpft, den einschläglichen Gesamtstoff mit allen Nebenzweigen umfassend und nach den Gesetzen geistiger Technik zu einem Organismus sich ausgestaltend. Ihr Inhalt ist überreich, insofern nicht nur mehrere in sich geschlossene Disziplinen sich herausgebildet haben, sondern eine große Zahl von Nebenfächern sich an dieselben anschließt und eine Reihe von sonst schon selbständigen reich gegliederten Wissenskörpern, so zu sagen, als Hilfswissenschaften herangezogen werden müssen, und es bedarf nur eines raschen Blickes auf sie alle, um zu erkennen, wie weit und mannigfach verzweigt und tiefgehend die Wurzeln dessen sind, was hier zur Darstellung kommen soll.

Sowohl die Größe der Aufgabe nämlich, welche der christlichen Mission gestellt ist, als auch die lange Zeit von beinahe neunzehnhundert Jahren, während derer bereits an ihrer Lösung gearbeitet wird, als auch die reiche Mannigfaltigkeit der dazu angewandten Mittel bringen es zu Wege, daß eine fast unübersehbare Fülle wissenschaftlichen Materials vorliegt. Der christlichen Mission ist ihr Ziel sehr weit gesteckt. Sie hat es mit allen Völkern (*πάντα τὰ ἔθνη*, Mt. 28,19) auf der ganzen Erde (*ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ*, Mt. 24,14) zu thun. Damit wird unmittelbar auf zwei Wissenschaften von unmeßbarem Umfange hingedeutet, auf die Ethnologie und auf die Geographie; die erstere aber hat, weil es darauf abgesehen ist, den religiös-sittlichen Stand der Völker aus der Abnormität zu einer relativ normalen Höhe zu führen, ein Korrelat an demjenigen Zweige, welcher allgemeine oder vergleichende Religionsgeschichte genannt wird. An allen Völkern auf der ganzen Erde soll durch die Boten Gottes ein *μαθητεύειν* ausgeübt werden, eine sich aus unzählig vielen Einzelbestimmungen zusammensetzende Thätigkeit, die als in der Zeit sich vollziehend eine überreiche Fülle real gewordener und organisch unter einander verbundener Momente beobachten läßt. Es ist ferner Selbstverstand, daß die Missionsgeschichte einen integrierenden Bestandteil der Universalgeschichte, näher der Kirchengeschichte bildet, und zwar einen solchen, welche für beide von der allergrößesten Bedeutsamkeit ist. Wie nämlich weder die Lebensläufe der Völker noch die Entwicklung der christlichen Kirchenform, welcher sie angehören, ohne einen Blick auf die Fundamentierung des Christentumes unter ihnen recht verstanden werden kann, so erfordert auch umgekehrt die Darlegung, wie sich diese Begründung vollzogen und entfaltet habe, eine genaue Bekanntschaft mit den politischen und kirchlichen Verhältnissen derjenigen Nationen, welche bei dem Fortpflanzen des christlichen Glaubens einerseits aktiv oder rezeptiv, andererseits beteiligt waren und beteiligt sind. Da endlich die Weise, in welcher die mit christlichen Zeugungskräften ausgestatteten Völker auf die Nichtchristen einwirken, als eines ihrer Momente zeigt, daß die letzteren eine Art Anrecht haben, die ihnen gebrachte Wahrheit in ihre ihnen eigene Volkssprache gefaßt zu sehen, so berührt sich die Missionswissenschaft gleichfalls mit der allgemeinen Sprachvergleichung und Sprachforschung, während die Substanz der Theorie allerdings eine für sich selbständige ist und nur an der allgemeinen Didaktik und Pädagogik die sie mit bestimmenden Urbilder hat.

Einer der wesentlichsten Wissenskomplexe, derer Vollzahl die Missionswissenschaft ausmacht, ist die Evangelistik. Mit gewissem Rechte könnte sie auch „die Missionsmethode der Gegenwart" heißen, da sie die einzelnen Momente der Art und Weise, wie in der jetzigen Kirchenzeit gegen das Heiden-

tum, den Islam und das Judentum Kämpfe geführt und die Anhänger dieser drei niederen Religionsformen für den christlichen Glauben gewonnen werden, geordnet zusammenstellt. Als solche hat sie ihr Seitenstück an der Missionsstatistik und ihre Grundlagen an demjenigen, was gegenwärtig auf den verschiedenen Missionsfeldern der Welt geschieht, ja was in der Vergangenheit geschehen ist. Anders ausgesprochen, die Evangelistik bedarf zu ihrem vollen Verständnisse einer steten bewußten Rückbeziehung auf die Missionsgeschichte, sowohl der Geschichte der Kirchenverbreitung in den hinter uns liegenden Jahrhunderten als auch insbesondere der Periode, in welcher diejenigen wirken, deren Arbeit nach der theoretischen Seite hin skizziert werden soll. Und wenn sie selbst lehren will, wie das Evangelium in immer weitere Kreise jenseits der Grenzen der Christenheit verbreitet werden soll, so liegt es in ihrem eigenen Interesse, bei der missionsgeschichtlichen Grundlage besondere Rücksicht auf die Wege, welche bei demselben Thun die früheren Missionare gegangen sind, zu nehmen.

In den bereits hinter uns liegenden Jahrhunderten lassen sich vier Hauptwendepunkte erkennbar nachweisen, daraus sich ergibt, daß fünf Perioden unterschieden werden müssen. Erstere sind das Abtreten der Apostel, der Beginn der Völkerwanderung, das Auftreten des Islam und die mit der Eröffnung der „stetigen Seefahrt" oder der Erschließung der gesamten Heidenwelt zeitlich fast zusammenfallende Reformation. Demgemäß eröffnet das apostolische Zeitalter die Geschichte auch der christlichen Mission. Es folgen die Jahrhunderte, während derer das römische Reich und seine nächsten Nachbarlande von derselben erobert werden. Alsdann die Zeiten, in denen die über Mittel- und Westeuropa sowie über Nordwestafrika hereingebrochenen germanischen Stämme sich für den Glauben gewinnen lassen! Einen neuen Impuls empfängt die Missionsarbeit der Kirche durch das Entstehen und die Erfolge des Muhammedanismus, der dann neben dem Heidentume und dem Judentume Bekämpfung erheischt. Der letzte Aufschwung ist solchem Bestreben durch die kirchliche Emanzipation der germanischen Nationen aus der Abhängigkeit von dem römischen Katholizismus geworden; seitdem sind zu den alten Wegen viele neue hinzugekommen und eingeschlagen worden, eine Entwicklung, welche noch andauert.

Um schließlich noch der literarischen Grundlagen zu gedenken, so hat weder die Missionsgeschichte noch die Evangelistik eine umfassende, gründliche wissenschaftliche Darstellung erfahren. Namentlich die erstere nach der gegenwärtigen Lage historischer Forschungen und historischer Kunstlehre zu schreiben, erfordert ein Leben. Monographien über missionsgeschichtliche Stoffe sind in reicher Anzahl vorhanden. Desgleichen ist kein Mangel an wissenschaftlichen Werken der mannigfachsten Art aus den als Hilfswissenschaften für die Missionswissenschaft bezeichneten Fächern, nämlich der Sprachvergleichung, der Kirchengeschichte, der Universalgeschichte, der allgemeinen Religionsgeschichte, der Geographie und der Ethnologie, von denen eine jede einzelne auch in ihrer Fülle von Seitenwegen unsern Gegenstand vielfach streift. Am wenigsten ist literarisch für den wissenschaftlichen Ausbau der Evangelistik geschehen: nur für die neuere Zeit sind auf dem protestantischen Gebiete einige Versuche selbständiger Behandlung gemacht, sonst aber lediglich Aphorismen gelegent-

lich in Biographien oder Konferenzberichten eingestreut worden, die besonderen Entwürfe aber auch allein als Teile „praktischer Theologien". Bei der übergroßen Menge der einschläglichen Literatur auf den sieben namhaft gemachten Gebieten — denn das achte darf noch nicht mitzählen — ist behufs der Angabe ein strenger Eklektizismus geboten, bezüglich ein Hinweis auf die im „Handbuche der theologischen Wissenschaften" anderweit genannten Werke erlaubt.

Millar, History of the propagation of Christianity, 1726.
Blumhardt, Versuch einer Missionsgeschichte der Kirche Christi. Basel 1828—1837. 5 Bde. [Bricht im 14. Jahrhundert ab.]
Lücke, Missionsstudien oder Beiträge zur Missionswissenschaft. Göttingen 1841.
Ehrenfeuchter, Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Göttingen 1845.
von Lasaulx, Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Thatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte. München 1856.
Fabri, Die Entstehung des Heidenthums und die Aufgabe der Heidenmission. Barmen 1859.
Graul, Über Stellung und Bedeutung der christlichen Mission im Ganzen der Universitätswissenschaften. Erlangen 1861.
Plath, Die Erwählung der Völker im Lichte der Missionsgeschichte. Berlin 1867.
Duff, Evangelical Theology. An Inaugural Adress. Edinburgh 1868.
Plath, Missionsstudien. Berlin 1870. Abhandlung 1: Missionsstudien.
Scharling, Humanität und Christenthum, deutsch von Michelsen, Güterslch 1874.
Warneck, Allgemeine Missions-Zeitschrift, Gütersloh 1874 ff.
Lasonder, De Geschiedenis der Christelijke Zendig, een belangrijk onderdeel der Christelyke Theologie, Utrecht 1878.
Bestmann, Geschichte der christlichen Sitte. Nördlingen 1880. Teil I: Die sittlichen Stadien [dieses Werk ist speziell für die Mission eine Fundgrube reicher Belehrung und Anregung].

Missionsgeschichtliches.

2. Zur Geschichte der Mission in der apostolischen Zeit.

1. **Die erste Ausbreitung der Kirche.** Die Geschichte auch der vorchristlichen Zeit zeigte „eine höhere Anlage für das Christentum und dessen Zwecke". Das Resultat der Jahrhunderte seit der großen Flut, nach welcher sich die Menschheit in drei großen Familien von Völkern über die gesamte Erdoberfläche ergossen hatte, war ein Weltreich von etwa 100 Millionen organisch zusammengehöriger Unterthanen, die den schönsten Teil derselben, nämlich die breiten Säume des zu einem ersten Welttheater wie geschaffenen Mittelländischen Meeres bewohnten. Japhetiten, Semiten und Hamiten hatten ihr Kontingent gestellt, um dies Völkerkonglomerat zu erzeugen, so zwar, daß bereits die mannigfachsten Mischungen der ethnischen Elemente begonnen hatten, ein Prozeß, in welchem sich nur eine einzige Nation, die der Juden, im wesentlichen genuin erhalten hatte, während die übrigen mehr oder weniger „punisiert, romanisiert oder hellenisiert" waren. Vor Allem hatte sich die hellenische Kultur als eine erobernde Macht erwiesen, und die damalige Form der griechischen Mundart konnte für eine Weltsprache gelten. Die verschiedenen „wildgewachsenen" Religionen dieser Menschen boten ihnen schon lange kein Genüge mehr: das zum Pharisäismus verknöcherte Judentum fand, wo es hier und da im römischen Reiche bekannt wurde, wenig Anklang. Es war „eine abgemüdete Völkerwelt, die überall in dunkler Sehnsucht einem Neuen entgegenharrte". Sie befand sich allermeist im Zustande politischen Friedens und be-

gonnenen Weltverkehres, da sich die Küstenschiffahrt zur Meerfahrt entwickelt hatte und „länderverbindende doppelseitig-rückläufige Straßen“ von Norden nach Süden und von Westen nach Osten zahlreich angelegt waren. Unter einem Scheusal von Kaiser, in welchem die Wollust und die Grausamkeit des Heidentums verkörpert zu sein schienen, war alles soweit vorbereitet, daß etwas Neues hervorbrechen konnte, und es folgte auf die Morgenröte des Lebens des Herrn, des menschgewordenen Sohnes Gottes, der Aufgang der Sonne, die Erlösung durch seine Kreuzigung und Auferstehung, und die Anordnung, daß durch Boten, welche er sich selbst zu solchem Dienste vorbereitet hatte, der Anfang gemacht wurde, das Heil allen Menschen zu bringen.

Für das *πορεύεσθαι εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα* (Mk. 16,15) hatte der, welcher sandte, seinen *μάρτυρες*, wie er sie bezeichnete (Akt. 1,8), einen gewissen Plan entworfen und mitgeteilt. Sie sollten zu Jerusalem die Stätte ihrer ersten Wirksamkeit haben. Als zweites Gebiet wurde ihnen *πᾶσα ἡ Ἰουδαία* gewiesen, als drittes *ἡ Σαμαρεία*. Endlich aber sollten sie *ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς* (Akt. 1,8) vorschreiten. Damit waren die Ausgangspunkte, die Schauplätze der nächsten Verbreitung und das letzte Ziel genau angegeben, während zwischen den ersten Etappen und den unbestimmt gehaltenen äußersten eine weite Lücke absichtlich gelassen war. Doch sind drei wichtige Momente erkennbar. Es soll sich einmal eine territoriale Ausbreitung der christlichen Kirchen vollziehen. Ferner bilden drei verschiedene Volks- und Religionsformen die Objekte der die Welt umgestaltenden Thätigkeit der Apostel, nämlich die Juden, die Samaritaner als Repräsentanten einer Mischung von jüdischen und heidnischen Elementen und die Heiden. Endlich wird angedeutet, daß es bei dem Aufbaue des Reiches Gottes auf Erden nicht schroffe und unvermittelte Übergänge geben solle, sondern daß alles nach dem Prinzipe der Allmählichkeit, der successiven Entfaltung und des organischen Wachsens vor sich zu gehen habe. Das alles aber war nicht für ein einziges Menschenalter berechnet, schon deshalb nicht, weil weder „das Äußerste der Erde“ noch „alle Völker“ den ersten Verkündigern des Evangeliums bekannt oder zugänglich waren. Vielmehr sollten die aus dem Volke Israel hervorgegangenen Apostel lediglich die auktoritativen Bahnbrecher innerhalb der Grenzen des römischen Weltreiches sein.

Die hervorragendsten unter ihnen waren Petrus und Paulus, jener sowohl durch seine Stellung bei dem Legen des Fundaments der Kirche unter den Juden, den Samaritanern und den Heiden (Akt. 2, 8 u. 10) als auch durch seine Lebensarbeit an verschiedenen Orten, dieser wegen seines reichen und erfolgvollen Wirkens vornehmlich unter den Heiden der mannigfachsten Gebiete, da er zur fundamentierenden Arbeit die organisierende hinzufügte und außer durch das gesprochene Wort auch durch das geschriebene in die weitesten Fernen hinein thätig war. Beide Männer besiegelten ihr Werk mit ihrem Blute. Von den übrigen Aposteln wird nur einer, Johannes, der Verfasser des vierten Evangeliums, als eines natürlichen Todes gestorben bezeichnet. Er und die Andern scheinen vorwiegend in den Spuren des Petrus gegangen zu sein und sich an die Juden gemacht zu haben: nur dem Thomas wird durch die Tradition ein Weg nach Indien zugeschrieben, wie auch dem **Bartholomäus.** Ihre Nachfolger schlugen wohl mehr die paulinischen Wege

ein. Unter ihnen treten der alexandrinische Jude Apollo, die Empfänger der Pastoralbriefe, Timotheus und Titus, hervor. Timotheus wird von Paulus ein εὐαγγελιστής (2 Tim. 4, 5) genannt, wie denn der gleiche Amtsname dem Diakon Philippus beigelegt ist, welcher die erste Arbeit in Samaria thut, den Eunuchen aus Äthiopien tauft und zuletzt zu Cäsarea das Feld seiner Wirksamkeit findet (Akt. 8 und 21). Auch Thaddäus werde erwähnt, der nach einer Nachricht bei Eusebius als Missionar zu dem edessenischen Abgar Uchomo ging, was glaubwürdiger erscheint als der apokryphische Briefwechsel des letzteren mit dem Herrn. Für diejenigen aber, welche es sich zur Lebensaufgabe machten, der Verbreitung der christlichen Kirche zu dienen, scheint schon während der Zeit der Apostel die Bezeichnung der „Evangelisten" aufgekommen und gebraucht zu sein. Wie es denn auch nicht geleugnet werden kann, daß neben dem methodischen Wirken der hier Genannten das mehr okkassionelle aller derer herlief, welche durch den Weltverkehr und durch die Verfolgungen mit Heiden und Juden in Zusammenhang kamen und an ihnen die allgemeine christliche Zeugenpflicht übten.

Hinsichtlich des Volkes Israel war indessen bereits in diesem ersten Jahrhunderte das tiefschmerzliche Geheimnis vorhanden, daß die Juden als Gesamtheit sich für die durch ihren Messias vollzogene Erlösung nicht gewinnen ließen, während eine kleine Minorität von ihnen sei es als besondere judenchristliche Gemeinden, sei es als Elemente, welche mit heidenchristlichen verschmolzen, die Wahrheit ergriff. Die Zerstörung des zentralen Nationalheiligtumes und des nationalen Zentrums ließ in solcher Entwicklung keinen Wandel eintreten sondern beförderte sie insofern, als die Judendiaspora sich nach dem Verluste Jerusalems nur um so krampfhafter an ihre national-religiöse Besonderheit anklammerte und in ihr erstarrte. Die christliche Kirche aber wurde durch dasselbe Ereignis von ihrem Ausgangspunkte emanzipiert und bekam um so deutlicher ihre universale Bestimmung in das Bewußtsein gerufen: bis zum Jahre 70 läßt sich eine gewisse Zentripetalität beobachten, von da an ist die zentrifugale Bewegung das durchaus Vorherrschende.

Welches am Schlusse der apostolischen Zeit das Resultat des expansiven Wirkens der Kirche gewesen ist, erscheint als schwer bestimmbar. Weder die geographischen noch die numerischen Angaben können mit statistischer Vollständigkeit und Sicherheit gegeben werden. Von Jerusalem aus war die Kirche zuerst in den nächsten Umkreis vorgedrungen. Daß ein Eunuch aus Äthiopien getauft in seine Heimat zurückkehrt (Akt. 8), erscheint als etwas Einzelnes: die Folgen verlieren sich in das historische Dunkel. Erst etwa drei Lustra nach dem ersten Pfingsten entstehen im südlichen Kleinasien Gemeinden. Von da an macht sich eine entschiedene Tendenz nach dem Westen geltend, durch die Lage des römischen Reiches indiziert. Der Weltverkehr streute Christen über die zunächst liegenden Provinzen, vielleicht auch über die ferneren. Mit dadurch fügte es sich, daß vorwiegend die großen Städte die Erstlingsgemeinden beherbergten. Das Landvolk blieb im allgemeinen wohl noch unberührt. Aber bereits um die Wende des 1. Jahrhunderts schrieb der jüngere Plinius (Ep. X, 96) aus Bithynien an den Kaiser Trajan: Vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est. Daß damals die Zahl aller Christen, derer Gemeinden das Mittelmeer umkränzten, eine Million, einen geringen

Teil der gewiß aus vielen Millionen bestehenden altgeschichtlichen Menschheit, betragen habe, ist lediglich Vermutung. Nur dies ist sicher, daß das Christentum sich schon während seiner ersten sieben Jahrzehnte als eine allem gewachsene Macht bewiesen und einen Erfolg errungen habe, welcher zu den größesten Erwartungen berechtigte.

2. **Der Apostel Missionsmethode.** Bei dem Ziele, nicht nur einzelne Menschen sondern *πάντα τὰ ἔθνη* für die christliche Kirche zu gewinnen, mußte das Absehen derer, welche das Evangelium zu predigen hatten, von vornherein darauf gerichtet sein, für die Individuen sowohl als auch für die Volkspersönlichkeiten Mittel anzuwenden, welche mit Weite und Elastizität ausgestattet waren. Hinsichtlich des Ursprunges und hinsichtlich der Substanz derselben ist ferner ein bemerkenswerter Unterschied zu machen. Für die Methode hatte nämlich der Herr selbst die Grundzüge seinen Aposteln, den allgemeinen Zügen des Missionsplanes analog, bereits mitgegeben; bei der praktischen Ausrichtung indessen zeigte sich ein Reichtum einzelner Aufgaben für die einzelnen Christen und für die Gemeinden, daß eine Fülle von weiteren Zügen sich unter der Leitung Gottes des heiligen Geistes in dem Wirken der ersten Missionare entfaltete. Sodann aber schied sich dasselbe naturgemäß in zwei Seiten, in die didaktische und die pädagogische. Sie sind gleich in der ersten Zeit deutlich erkennbar, und die Grundlinien auch der apostolischen Evangelistik gehen in die beiden großen Gruppen der Missionsdidaktik und Missionspädagogik auseinander, um den gleichen Zweck zu fördern.

Der Herr charakterisiert ihn als ein *μαθητεύειν* und legt ihn in ein Zwiefaches auseinander, indem er die *μαθητεύσαντες* näher als *βαπτίζοντες* und *διδάσκοντες* bezeichnet (Mt. 28, 19). Dem Mißverstande jedoch, als ob kurzweg die Leute mit dem Tauffakramente versehen und dann unterwiesen werden sollten, beugt ein Doppeltes vor. Einmal die Erläuterung des Herrn selbst: *Ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται!* (Mk. 16, 16). Darnach soll dem Getauftwerden ein Glauben vorangehen. Zweitens aber zeigt die Amtswirksamkeit der Apostel, daß das Erteilen und Empfangen des initiativen Sakramentes auf eine Vorbereitung dazu zu folgen habe, objektiv auf die Verkündigung der Heilswahrheit, subjektiv durch eine Bereitwilligkeit zur Annahme derselben. Mithin wird unter dem das *βαπτίζειν* voraussetzende *διδάσκειν* die Einführung in das tiefere Erkennen und die Erziehung zum christlichen Leben verstanden werden müssen, und unsere nächste Aufgabe wird darin bestehen, einen Blick auf die erste Verkündigung des Heils zu werfen.

Proben derselben liegen in der Apostelgeschichte mehrfach vor (Akt. 2. 3. 4. 10. 13. 17. 28), Missionspredigten des Apostels Petrus sowohl als des Apostels Paulus, von beiden an Juden gerichtet. Aber auch solche, wo Heiden die Zuhörer sind, und zwar das eine Mal solche, die dem Volke Israel als „Proselyten“ nahe stehen, das andere Mal völlig fernstehende! Die Reden sind an den verschiedensten Orten gehalten, die erste zu Jerusalem, die letzte in Rom: eine große Mannigfaltigkeit der Gelegenheiten, Verhältnisse, Umstände und Weisen, wobei gewisse Grundgesetze nachweisbar sind, liegt vor. Allen Reden gemeinschaftlich ist die stete Rücksichtnahme auf eine den Empfängern der Verkündigung bereits gewordene Grundlage. Den Juden gegenüber berufen sich

die Apostel auf das Alte Testament, besonders auf dessen messianische Weissagungen. Die Proselyten werden an das Gleiche, aber auch schon an das Zeugnis Johannis des Täufers erinnert. Den Heiden zu Athen wird an eine Altarinschrift angeknüpft, ein Zitat aus einem ihrer Dichter gegeben u. s. w. Materiell handelt es sich dann immer um die zentralen Momente des christlichen Glaubens, um die Person und das Werk Jesu von Nazareth, um seine Gottmenschheit, um sein Sterben und Auferstehen, um Sündenvergebung, um Gericht und Ewigkeit. So gewährt es den Eindruck, als ob die Hörer jeder Art aus der Ebene ihrer mitgebrachten religiösen Anschauungen allmählich einen Berg hinangeführt werden, dessen Spitze eine Aussicht bietet, für die einen höchst wohlthuend, für die andern — und sie sind die Mehrzahl — abstoßend.

Erstere werden dann allerdings stracks getauft. Die Einsicht, daß es so geschehen sei, beruht nicht etwa auf einer geistig-optischen Täuschung unsererseits, so daß durch die Breviloquenz der Erzählung weitere Zwischenglieder einem unerkennbaren Gebiete anheimgefallen wären. Nein, nicht so! Sondern desselben Tages, in derselben kurzen Spanne Zeit wird unmittelbar im Anschlusse an das Predigen und Hören des Wortes auch die Taufe an denen vollzogen, welche ihren Glauben bezeugen, bei der ersten Heidentaufe gar von oben bezeugt erhalten (Akt. 2. 8. 10. 16). Möglich, daß es sich in nicht berichteten Fällen auch anders verhalten habe, daß also zwischen der ersten Verkündigung und dem Erteilen des Sakraments auch längere Zeit verstrichen sei. Nach dem vorliegenden verhält es sich also: empfingen die Apostel die Überzeugung, Gott der heilige Geist habe in den Seelen der Hörer sein Werk angefangen, so säumten sie nicht sondern schritten dazu fort, sie zu taufen oder taufen zu lassen. Aber gleich die Taufe der ersten Juden und der ersten Heiden zeigen deutlich, daß es bei ihnen summarisch zugegangen sein muß. Denn die Schar von etwa 3000 Seelen insbesondere kann unmöglich von 12, auch nicht von 120 Männern im Laufe eines Tages genau darauf angesehen worden sein, wie es im Herzen des Einzelnen stand.

Deshalb ist es nicht völlig richtig, was den Aposteln und ihren Helfern nachgesagt worden: „Es galt ihnen die Bekehrung einzelner Herzen und etwa ganzer Familien, sofern nach damaligen herrschenden Anschauungen dem Familienvater sein Haus in Dingen der Religion folgte.“ Es war ihnen vielmehr um die höhere Stufe, nämlich um Gemeindebildung, um die Verknüpfung der gegründeten Gemeinden, um das Durchwirken des Volksganzen mit dem neuen Geiste von vornherein zu thun. Allerdings „lag ihnen der Gedanke fern, ganze Völker auf einmal durch die verschiedensten Mittel für das Christentum zu gewinnen und auch weltliche Mittel zu diesem Zwecke anzuwenden“. Doch stand ihnen das Ziel vor Augen, „die verschiedenen gesellschaftlichen Massen mit dem Evangelium zu durchdringen“, und es war ihnen gewiß, daß „die Bekehrung der ganzen Menschheit durch den Glauben an Christum zu dem lebendigen Gotte“ das letzte Ende sein werde. Daß sie dabei nicht über die ersten Grundlagen hinauskamen, beruhte nicht in ihrer Tendenz sondern in der Kürze ihres Lebens und in der Leitung des höheren Willens, nach welchem es auch mit der christlichen Kirche, wie wir sahen, ein organisches Wachsen geben sollte.

Die Nachrichten über die von den Aposteln geordneten Verhältnisse hin-

sichtlich der Verfassung, des Kultus und der Zucht beweisen indessen genügend, daß schon zu ihrer Zeit über die Stufe der „Atome christlicher Gemeinden“ hinausgegangen wurde. Barnabas und Paulus setzten gleich auf ihrer ersten Missionsreise den in einigen kleinasiatischen Städten gesammelten Christen nach dem Muster der alttestamentlichen Ordnung Älteste, und das Walten der πρεςβύτεροι als ἐπίσκοποι beginnt. Bei den asketischen Versammlungen der Christen bilden der Inhalt des Alten Testamentes, die Briefe der Apostel, die Berichte über das Leben und Wirken des Herrn und über die Thätigkeit des Petrus und Paulus, sowie die mündliche Bezeugung des Glaubens und der Hoffnung das Material, durch welches die βαπτισθέντες die ihnen nötige διδασκαλία empfangen, während die Feier des Altarsakramentes in tiefster Weise segnet. Und daß endlich die Erziehung zu christlichem Leben, sowohl durch die Umgestaltung der jüdischen und heidnischen Lebensverhältnisse als auch durch die Übung der Missionskirchenzucht, dieses unentbehrlichen Momentes der Missionspädagogik, nicht versäumt wurde, dafür liegen die mannigfachsten Zeugnisse vor.

Von besonderem Interesse ist es dabei zu beobachten, wie in den ersten Gemeinden von seiten der Apostel gegen die sozialen Schäden verfahren worden ist, welche sie unter den Juden und unter den verschiedenen heidnischen Stämmen vorfinden, zuerst zu tragen haben, aber zu überwinden streben. Ein Doppeltes ist es hier vorwiegend, worin ein Umschwung erfolgen mußte: in den ehelichen Verhältnissen und in der Stellung der Dienenden zu den Herrschenden sowie der Herrschenden zu den Dienenden — Gebiete, innerhalb derer eine Fülle von Fragen resultieren, unter ihnen die nach der apostolischen Behandlung der Polygamie und der Sklaverei die hervorragendsten. Es liegen Andeutungen vor, daß man von christlicher Seite dem Übergangscharakter der ersten Zeit Rechnung trug und sich in milder Weise zu demjenigen stellte, was aus dem eigentümlichen heidnischen Rechtsgebiete in die Kirche hinüberragte, dabei aber durchaus von Anfang herein ins Auge faßte, die zerrüttet vorgefundenen Volksverhältnisse idealeren Gestaltungen entgegen zu führen. Natürlich werden diese Anschauungen und Bestrebungen der Apostel in Lehre und Erziehung als für ihre Epigonen und ihr fortsetzendes Wirken normativ erachtet werden müssen: nur daß erwartet werden konnte, wie sich bei dem weiteren Fundamentieren auch noch größere Aufgaben ergeben würden, denen mit neuen und mannigfaltigeren Mitteln begegnet werden müßte.

Vgl. außer den oben Bd. I, 2, S. 238 f., 247 f. u. 267 f., ferner Bd. II, S. 65 angeführten Schriften noch: Benson, History of the Planting of the Christian religion. 1735. Meiners, Beitrag zur Geschichte der Denkart der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt, Leipzig 1782. Brown, History of the propagation of christianity. London 1814. Ellendorf, Ist Petrus in Rom gewesen? Darmstadt 1841. || Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe. Mainz 1852. Koch-Sternfeld, Das Christentum und seine Ausbreitung, Regensb. 1855. Döllinger, Heidenthum und Judenthum. Regensb. 1857. || Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter. 3. Aufl., Karlsruhe 1885. Thiersch, Die Kirche im apostolischen Zeitalter. 3. Aufl. 1879. Baumgarten, Die Apostelgeschichte 2c. Braunschweig 1859. George Phillips, The doctrine of Addai, the apostle, now first edited, London 1876. Lipsius, Die edessenische Abgarsage kritisch untersucht. Braunschw. 1880. Ders. Apokr. Apostelgeschichten und Ap.-Legenden, ebend. 1883 ff. Matthes, Die edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht. Leipz. 1882. Schaff, Apostolic Christianity (Hist. of Chr. Ch. I). N.-York 1882. || Wuttke, Über die Kosmogonieen der heidnischen Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel, Haag 1850.

3. Fortsetzung: b) In der Zeit vom Tode der Apostel bis zur Völkerwanderung.

1. **Die Mission in den ersten 4 Jahrhunderten der christlichen Kirche.** Die nächsten Jahrhunderte sahen die letzte Zeit des weströmischen Reiches, welches von dem oströmischen überlebt wurde, sowie die Durchdringung der Völkermassen beider mit dem Christentume, nicht ohne daß auch auf die an den Grenzen wohnenden Nationen sporadisch eingewirkt wurde. Und zwar vollzog sich das unter den heftigsten Verfolgungen von seiten der Staatsgewalt oder der Volksganzen, so lange beide noch heidnisch waren, und unter den gewaltigsten Lehrstreitigkeiten, als der Druck von außen im wesentlichen aufgehört hatte. Durch keines von beiden aber wurde der Fortschritt der Ausbreitung aufgehalten, vielmehr dienten sowohl das Blut der Märtyrer als auch die Entfaltung der christlichen Wahrheit in idealern und unidealeren Fassungen mit dazu, daß das Ausstreuen des Samens sich vervielfältigte und vermannigfaltigte — ein missionsgeschichtliches Grundgesetz, welches bereits in der apostolischen Zeit hervorgetreten war, während der folgenden Jahrhunderte sich vielfach ausgestaltet bewährte und in der weiteren Bethätigung gerade dieser Kraft der christlichen Kirche immer reicher zum Vollzuge kommt.

Aber nur eine oberflächliche Kenntnis der in Frage stehenden Arbeit während der Zeit nach den Aposteln hat es aussprechen können, daß in ihr die okkassionelle Verbreitung des Glaubens unter den Juden und den vielen Heiden der beiden Reiche und seiner Nachbarlande vor der methodischen vorgewaltet habe. Wahr ist, daß namentlich aus den beiden ersten Jahrhunderten, nach dem Tode des letzten apostolischen Zeugen, des Johannes, bis zu dem durch Konstantins des Großen Übertritt herbeigeführten Umschwunge weder detaillierte Nachrichten über den Verlauf noch auch allgemeine Hindeutungen auf den Betrieb der Mission sich vorfinden. Zum guten Teile beruht das darauf, daß in dieser gewaltigsten Sturm- und Drangperiode der Christenheit die literarische Richtung eine ganz andere sein mußte, als daß auf das Ausbreiten der Kirche geflissentlich hätte Rücksicht genommen werden können. Nur wie nebenbei erwähnen desselben die Apologeten und zwar lediglich im Zusammenhange mit ihren Tendenzen, Judentum und Heidentum zu bestreiten, sowie das Christentum zu verteidigen, und damit liefern sie allerdings einige dankenswerte Beiträge zur Geschichte der Mission ihrer Zeit, wenngleich weder umfangreiche noch genaue. Es scheint sich ihnen von selbst verstanden zu haben, die Grundlegung der Kirche auf neuen Gebieten müsse sich in den einmal eingeschlagenen Bahnen weiter bewegen. Immerhin aber liegt doch so viel historisches Material sowohl allgemeiner als auch ganz spezieller Natur vor uns, daß es möglich wird, eine Anschauung von den Missionskräften bis zum Anbruche der Völkerwanderung und von ihrer Methode sowie von ihren Erfolgen zu gewinnen.

Allgemein gehalten sind die Nachrichten des Eusebius, der in seiner Kirchengeschichte zweimal ausführlicher darauf eingeht zu schildern, wie der christliche Glaube zu solchen gebracht sei, die er mit den Worten bezeichnet *τοῖς ἔτι πάμπαν ἀνηκόοις τοῦ τῆς πίστεως λόγου* (Buch III, 38 und V, 13). Er sagt an beiden Stellen, die sich auf zwei verschiedene Zeiten dieser Periode

beziehen, daß es *πλείους* gewesen seien, welche das Werk der Evangelisten ausgerichtet hätten (*ἔργον ἐπετέλουν εὐαγγελιστῶν*); er unterscheidet an demselben zwei Seiten, eine *κηρύττειν τὸν Χριστόν* und die andere *παραδιδόναι τὴν τῶν θείων εὐαγγελίων γραφήν*. Er hält zwei Arten geistlicher Verkündiger auseinander und betont, daß die *εὐαγγελισταί* und die nachfolgenden *ποιμένες* der christlichen Gemeinden nicht identisch seien; er spricht von einer *αὔξησις*, auf welche dann die *οἰκοδομή* zu folgen habe. Mit dem allen zeichnet Eusebius Grundlinien, die im wesentlichen denen der apostolischen Zeit konform sind. Spezialitäten zu bieten, also die Namen der Persönlichkeiten zu geben, die Stätten ihrer Wirksamkeit zu nennen, Genaueres über die letzteren beizubringen vermeidet er, ja er erklärt es an dem einen Orte für unmöglich; und nur einige wenige Details sind als Ausnahme von dieser seiner Regel zu betrachten.

Dahin gehört, was er von der Katechetenschule zu Alexandrien berichtet. Hinsichtlich derselben muß gefragt werden, ob diese älteste theologische Bildungsanstalt nicht nur Männer vorbereitet habe, welche im Gemeindebdienste thätig waren, sondern auch solche, welchen die Aufgabe zufiel, als Missionare zu Juden und Heiden zu gehen. Von einem derjenigen, welche mit der Katechetenschule zusammenhingen, nämlich von Origenes († 254), wissen wir es genau, daß er von seinem Bischofe damit beauftragt wurde, den Heiden Alexandriens christliche Unterweisung zu erteilen: er ging später, von einem römischen Statthalter eingeladen, in eine nicht näher bezeichnete Landschaft Arabiens, um für das Christentum einzutreten. Vielleicht erlaubt dieser eine Fall einen Rückschluß auf andere. Gewiß ist, daß eine Reihe sonst bekannt gewordener Kirchenväter sich an der Ausbreitung der christlichen Kirche beteiligten. Quadratus war als Evangelist bekannt, Aristides desgleichen: Justin, der Märtyrer, heißt „der reisende Evangelist im Philosophenmantel“. Von Pantänus wird durch Eusebius eine Missionsreise *εἰς Ἰνδούς* berichtet, bei denen er ein von dem Apostel Bartholomäus dorthin gebrachtes hebräisches Matthäusevangelium gefunden habe; leider fehlt der ethnographischen Notiz historische Sicherheit, da unter Indien und Indiern alle von Ägypten östlich und südlich wohnenden Völker Asiens und Afrikas verstanden werden können. Am Ende des 2. Jahrhunderts erscheint die Wirksamkeit des Irenäus († 202) als im Westen neue Bahnen öffnend: Theodoret von Kyros nennt ihn das Licht „Galliens“. Und wenn auch die Sendung zweier Schüler des Irenäus nach Vesontium, der Hauptstadt der Sequaner, anfechtbar ist, so ist letztere doch seit dem Anfange des 3. Jahrhunderts ein selbständiges Bistum.

In das vierte fällt die Wirksamkeit, welche Theophilus der Inder in Arabien und vielleicht an der Westküste Vorderindiens ausübte, ferner was Frumentius für Abessynien that und Gregor der Erleuchter für Armenien; sodann unter den Goten die Thätigkeit des Ulfilas († 383), der mit „prophetischem Blicke und festem Glauben an die Berufung“ seiner barbarischen Landsleute die Bibel in ihren vulgären Dialekt übersetzte; desgleichen was Chrysostomus († 407) sowohl auf seinem Bischofssitze als in seinen Verbannungen in mannigfacher Weise für die Heiden that. Während uns aber alle diese Namen nach dem Osten des römischen Reiches weisen, wird das Dunkel, welches über der Mission im Westen lagert, in etwas durch die Nach-

richten erhellt, welche über Martin von Tours († 399) und über Patrik († ca. 460) vorliegen, durch derer Mühen die Kirche in Gallien und Irland festen Fuß faßte. So gebrach es auch der nachapostolischen Zeit nicht an Männern, die es sich zur Lebensaufgabe machten, gegen Judentum und Heidentum zu kämpfen, ein Kampf, dessen Erfolg war, daß die Säume des Mittelmeeres und seiner Nebenmeere, die entlegeneren Provinzen des römischen Reiches und deren Nachbarlande zu Kirchengebieten umgewandelt wurden und alle die heilsamen Konsequenzen solcher Umwandelung in Sitte, Gesetzgebung, Kultur u. s. w. erfuhren.

2. **Die Missionsmethode der nachapostolischen Zeit.** Der Abstand der nachapostolischen Missionare von ihren Vorgängern war zu groß, als daß nicht auch in ihrer Methode zu wirken ein Rückschritt beobachtet werden sollte. Die Idealität der ersten Periode wich einer Art, die immer noch den Nerv christlicher Missionsthätigkeit in sich trug — wie hätte sie sonst wirksam sein können! — allein im übrigen in eine Veräußerlichung und in Einseitigkeiten hineingeriet, welche der normalen Entwicklung Schäden beimischten. Es blieben selbstverständlich die Hauptmomente der apostolischen Praxis in Kraft, insofern die Verkündigung der christlichen Wahrheit und die Einladung zum Empfange des initiativen Sakramentes sowie das Erteilen desselben an ihrer konstitutiven Bedeutung nichts verloren. Daneben indessen finden sich bereits nicht wenige Elemente, mit welchen das genannte verbrämt wird, durch ihre Entstehung erklärt, mit der kirchlichen Zeitgestaltung zusammenhängend, aber an den inzwischen zum Kanon gesammelten neutestamentlichen Schriften gemessen als weniger ideal deutlich erkennbar.

Dahin ist außer der aufkeimenden Mariologie und Heiligenverehrung vor allem die Neigung zu rechnen, den Schatten der eigentümlichen Größe der ersten Zeit mit ihren außerordentlichen Beweisen der Kraft Gottes durch das Ersinnen von Wundern, die ihren Geburtsfehler an der Stirn tragen, fallen zu lassen. Das Verwerten der Reliquien hing damit zusammen. So war die Höhe der apostolischen Predigt verlassen. Die nachapostolische büßte außerdem von der früheren Ursprünglichkeit dadurch ein, daß naturgemäß der Glaubensinhalt in eine bestimmte Bekenntnis- und Lehrform fixiert wurde. Andererseits waffnete sich die nachapostolische Christenheit allgemach „mit dem goldenen Schilde der Einheit der allgemeinen Kirche“ und wurde durch solche Konzentration und hierarchische Organisation sicherlich für ihre Ausbreitungstendenz weniger beweglich als vorher. Doch werde nicht geleugnet, daß in beidem neben allen Nachteilen auch schwerwiegende Vorteile gegeben waren! Es liegt in der Konzentration allgemeiner Wissensobjekte zu einem einfachen, übersehbaren Ganzen, in der Geschlossenheit desselben und in der Vereinfachung nach Inhalt und Form auch eine große Stärke. Die Missionsdidaktik fing an neue Bahnen einzuschlagen, insofern die wissenschaftliche Vorbildung der Diener der organisierten Kirche eine Rückwirkung auf die intellektuelle Ausstattung der Evangelisten ausübte. Was aber die Bedeutung der angestrebten äußerlichen Einheit der Kirche anlangt, so wurde es einmal zu einem Impulse eigener Art, daß sich die Vertreter des orthodoxen Christentums es zur Aufgabe stellten, gerade für das von ihnen verteidigte neue kirchliche Heimatsstätten zu gewinnen, während dann auch die minderwertigen Ausgestaltungen

der christlichen Lehre, zumal wenn sie in ihren Anhängern verfolgt wurden, gewisse Expansionskräfte zu bethätigen Gelegenheit suchten. Es sind dies Vorgänge, zu welchen sich in der Geschichte der arianischen und donatistischen Streitigkeiten die mannigfachsten Beispiele nachweisen lassen.

Damit hängt zusammen, daß der Ausbreitung der christlichen Kirche durch die Verkündigung des Wortes bereits in diesem Zeitraume die andere Weise zur Seite trat, daß nämlich durch das Besiedeln von Landstrecken, in welchen bisher nur Heiden gelebt hatten, mit Christen und durch ihr dauerndes Verbleiben in ihnen das Territorium der Kirche wesentlich vergrößert wurde. Dieser Prozeß vollzieht sich an den verschiedensten Punkten des römischen Reiches und seiner Nachbarlande. Kleinasiatische Christen ziehen nach Südgallien, römische und griechische Kaufleute nach Arabien und ägyptische nach Abessynien; christliche Goten gehen nach Mösien; andere christlich gewordene Völkersplitter germanischen Ursprunges beginnen bereits sich nach dem Westen aufzumachen — alles Bewegungen, welche auch zur Folge hatten, daß den Landen, in die sie vordrangen, der Stempel eines andern Lebens aufgedrückt wurde. Endlich zeigt sich schon am Schlusse dieser Periode neben der mehr unbewußten Weise solcher Ansiedelungen eine Form derselben, die unmittelbar und bewußt, prinzipiell und im besten Sinne tendenziös der Verbreitung der Kirche dienen will — wir meinen die Begründung von Klöstern zu Missionszwecken.

Die spärlich fließenden Detailnachrichten über die praktische Handhabung der betreffenden didaktischen und pädagogischen Prinzipien lassen uns in einem tiefen Dunkel, so daß kaum mehr als zweierlei sicher hingestellt werden kann. Erstens ist der christliche Glaube nach seinen dogmatischen und ethischen Grundlagen, wie sich dieselben in den Schriften der Kirchenväter dieser Zeit ausgeprägt finden, an die Heiden durch die Missionsarbeit weiter gegeben und von ihnen angenommen worden. Als ein einzelnes Beispiel, wie solches geschehen sein mag, liegt uns das apologetische Gespräch Oktavius von Minucius Felix aus dem 2. Jahrhundert vor, in welchem die Antwort auf die Idealisierung des Heidentums und auf die Invektiven gegen den christlichen Glauben sowie das Leben der Christen sich zu einer Schutzrede für das Christentum gestaltet, durch die der Heide überwunden wird. Daneben tritt die Erfahrung, daß einzelne heidnische Völker, wie beispielsweise die ersten Germanen, die oberflächigere Form christlicher Wahrheit gerade wegen dieser selbst eher und bereitwilliger sich aneigneten als die tiefere. Gegenüber den sozialen Nöten aber — und dies ist das zweite — gelangten die Bischöfe allgemach in die Lage, es zu veranlassen, daß durch die Gesetze des weltlichen Armes eine fundamentale Umgestaltung aller Verhältnisse im christlichen Sinne vollzogen wurde — Neuordnungen, welche dann nicht nur den schon christlich gewordenen Unterthanen des römischen Reiches sondern auch allen denen, welche noch heidnisch waren, zu Gute kamen und so dazu beitrugen, die letzteren zum Eintritte in die Kirche zu prädisponieren.

Daß indessen die Methode, nach welcher die Heiden gewonnen wurden, merklich degeneriert war, dafür haben wir an einer Nachricht des Eusebius ein eigentümliches Zeugnis. Er erzählt in der vita Constantini (III, 21), der dem Christentume sich zuneigende Kaiser habe die Bischöfe folgendermaßen er-

mahnt: „Wollet nicht durch Eifersucht Spaltungen stiften, auf daß ihr nicht den Heiden Anlaß gebet, die christliche Religion zu verlästern! Die Heiden können am leichtesten zum Heile geführt werden, wenn der Zustand der Christen ihnen in jeder Hinsicht als ein beneidenswerter erscheint. Bedenket wohl, daß der Nutzen der Lehrvorträge nicht Allen zu statten kommen kann! Die einen können dadurch, daß man ihnen zu rechter Zeit Lebensunterhalt darreicht, angezogen werden. Die Andern pflegen sich dahin zu wenden, wo sie Schutz und Verwendung finden. Andere werden durch freundliche Aufnahme gewonnen, Andere dadurch, daß man ihnen Ehrengeschenke macht. Es gibt nur wenige, welche die Lehrvorträge aufrichtig lieben; selten sind die Freunde der Wahrheit. Deshalb muß man sich nach Allen bequemen, nach Art eines Arztes jedem das geben, was ihm zum Heile zuträglich ist, so daß von allen Seiten her die heilbringende Lehre bei Allen verherrlicht wird.“ So Konstantin nach Eusebius! Und es steht zu befürchten, daß diese kaiserliche Missionsmethode leider viele Anhänger gefunden hat.

Schließlich ist hervorzuheben, daß die Art und Weise, wie der Kirche aus den Juden neue Glieder gewonnen wurden, schwer bestimmbar erscheint. Schon tritt die eigentliche Missionsarbeit unter ihnen hinter die Heidenbekehrung entschieden in den Hintergrund. Zwar bereitet die Judenchristenfrage noch längere Zeit Schwierigkeiten, aber gerade ihre Existenz und ihr Verlauf deuten darauf hin, daß der Zuzug aus der israelitischen Diaspora numerisch unbedeutend geworden war. Im Orient schrieb Justin der Märtyrer seinen Dialogus cum Tryphone Judaeo im 2. Jahrhunderte, und gegen den Anfang des dritten entstand Tertullians Schrift adv. Judaeos. Aus beiden ist ersichtlich, daß die fundamentalen Differenzpunkte, welche die Kirche und die Synagoge scheiden, nicht nur klar erkannt wurden sondern auch von beiden Seiten scharf verteidigt in ihrer gegenseitigen Sprödigkeit, ja in ihrem schroffen Gegensatze zu einander verharrten, daher es zu den Seltenheiten zu zählen anfing, daß Juden Christen wurden.

Vgl. außer der Hdb. II S. 65 u. 106 angeführten Lit. noch: Guericke, Commentatio de schola quae Alexandriae floruit. Halis 1824. v. Lasaulx, Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christlichen Kaiser. München 1854. Graul, Die christliche Kirche an der Schwelle des irenäischen Zeitalters. Leipzig 1860. Pressensé, Histoire de trois premiers siècles de l'eglise (deutsch von Fabarius. Leipzig 1862 ff.). Hertzberg, Geschichte der Griechen, III. Tl., Halle 1875. Zahn, Weltverkehr und Kirche während der drei ersten Jahrhunderte. Hannover 1876. Maaßen, Über die Gründe des Kampfes zwischen dem heidnisch römischen Staat und dem Christenthume. Wien 1882. Schultze, Viktor, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums, I. Jena 1887. L. Ranke, Weltgeschichte, III. u. IV. Tl., Berl. 1883 f.

4. Fortsetzung: c) In der Völkerwanderungszeit.

1. **Die Arbeit der Kirche.** Während die Israeliten neben der Kirche ihre Existenz zu fristen fortfuhren, drangen seit dem Ende des fünften Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung neue Scharen von Heiden in die bereits gewonnenen Territorien herein und kamen durch die Besitzergreifung derselben in die genaueste und naheste Verbindung mit dem, was an kirchlichen Einrichtungen unter den inzwischen zu Christen gewordenen Völkern fest fundiert war. Sie wurden zu neuen Missionsobjekten, an welchen die Arbeit in bis

dahin noch nicht geübter Weise gethan werden mußte. Außer diesen im größten Maßstabe sich vollziehenden Absorptionen ging indessen die traditionelle Expansion in die Grenzlande christlicher Nationen stetig fort, und sowohl im Nordwesten Europas als auch im Oriente, in der modernen Bedeutung des Wortes, nämlich im Südwesten Asiens und Nordosten Afrikas wurden neue Gebiete durch Gemeindebildungen zur selben Zeit erobert, in welcher die in neue Sitze eingewanderten Völker, welche zum größesten Teile noch Heiden waren, Christen wurden.

Bekanntlich ist schon die Profangeschichte der Völkerwanderungszeit voll von Dunkel: „sie gibt Fragen und Rätsel, die sich gar nicht lösen lassen; sie ist so ungenügend bekannt, daß es nicht möglich ist, über die wichtigsten Verhältnisse zu entscheiden, die Zeiten sind sehr verworren, neue Materialien sind nicht zu finden" (Niebuhr). Andrerseits ist mit Recht über dieselbe geurteilt worden: „Die Zeit der sogenannten Völkerwanderung trägt den Charakter energischer Kriege der Germanen an sich, welche von Osten aus solange gegen das römische Reich geführt wurden, bis der freie Besitz reicher Provinzen die Bemühungen der Sieger krönte" (Pallmann). Endlich ist die wissenschaftliche Anschauung dieser grandiosen Bewegung richtig, welche in folgende Form gefaßt ward: „Der mächtige Wogenschwall der germanischen Nationen drängte nach und ruhte nicht früher, bis er ganz Europa mit seinen Völkerschwärmen erfüllt, das römische Reich vernichtet und in die von ihm geschaffenen Lebensformen, soweit sie fortbestanden, sich als neuer Inhalt hineingegossen hatte. Aber auch hiemit stand die Völkerbewegung nicht stille; ein neuer Erguß von Nationen rauschte hinter den Germanen her und drängte sie unaufhaltsam vorwärts, bis sie von dem Meere aufgehalten ihr Antlitz rückwärts wandten und dem Andrange der neuen Massen die Stirne bieten mußten. Es waren dies die slavischen Völker, die im Norden Deutschlands in den weiten Tiefländern viel leichter gegen Westen vorstürmen konnten als im Süden, wo in den bergigen Landschaften die germanische Kraft zum Bollwerke gegen sie wurde" (Venn und Hoffmann).

Bei solcher Sachlage ist es natürlich, daß es als noch viel schwerer erscheint, die allermeist verwehten ersten Spuren des Fundamentierens der christlichen Kirche, wie es durch ein Absorbieren vor sich ging, zu historischer Anschauung zu bringen. Vor allem sind es sehr wenige hervorragende Persönlichkeiten, deren Wirken dargelegt werden kann. Unter den wenigen sind Valentinus († um 475) und Severinus († 482) im Anbruche der Zeit der Völkerwanderung die bedeutendsten. Sie fanden ihre großen Aufgaben im mittleren Donauthale, indem sie Christen und Heiden predigten und in der furchtbaren Notzeit die mannigfachsten Werke der Barmherzigkeit thaten. Andere sind in die Missionsgeschichte der einzelnen Nationen verflochten, welche der Reihe nach, soweit sie bereits in diesem Zeitraume im großen und ganzen zu Christenvölkern wurden, hingestellt und auf diesen Umwandlungsprozeß hin angesehen werden müssen.

Der Stamm der Burgunder hatte früher zwischen Weichsel und Oder gesessen und war in die Gegend am unteren Main und untern Neckar bis nach dem Rheine hin vorgedrungen. Schon am Anfange des 5. Jahrhunderts trat er durch eine Massentaufe im Rhein, an ihm durch einen Bischof einer

rheinischen Stadt und durch seine Geistlichen vollzogen, zum Glauben der Christen über und gehörte seitdem der christlichen Kirche an. Im Laufe des genannten Säkulums hatten die Franken vom Nordosten her fast ganz Gallien erobert und waren zuerst plündernd über die christlichen Kirchen hergefallen. Aber die geistige Macht der Geistlichkeit gewann bald die Überhand: schon unter Chlodewig (481—511) war die vorgefundene Kirchensprache, das Latein, auch die Geschäftssprache der Sieger. Sein Sieg über die Alemanen bei Zülpich im Jahre 496 vollendete den Umschwung, bei welchem Bischof Remigius von Rheims die wesentlichsten Dienste leistete. Aber „die Zülpicher Schlacht führte zwei Nationen zu Christus, die Franken und die Alemanen" (Hefele), die Sieger und ihre stammverwandten Besiegten. Die letzteren gerieten in die staatliche Abhängigkeit der ersteren, die Heiden in die der Christen, dadurch unmittelbar der Nationalstolz gebrochen, die bisherige Denk- und Lebensform unterwühlt und eine Fülle positiver Einwirkungen im christlichen Geiste möglich gemacht wurde: drei Missionare aus Irland, Fridolin, Columban und Gallus sollen bei der Christianisierung der Alemanen hauptsächlich thätig gewesen sein. Ähnliche Verhältnisse lagen bei den Bojoariern, auch Bayern genannt, vor: sie wurden im Laufe des 6. Jahrhunderts Christen. Aber nicht mehr irische Missionare — der insula sanctorum scheint für ihre Missionsimpulse die Intensivität dann schon geschwunden zu sein — waren es, sondern Franken, die in Bojoarien Bahn brachen: unter ihnen sind Corbinianus, Emmeranus und Rupertus die hervortretendsten. An der Wende des 6. und 7. Jahrhunderts endlich beginnt der denkwürdige Kampf des christlichen Glaubens mit dem Heidentume der nach Britannien hinübergezogenen Angelsachsen, weder von Iren noch von Franken unternommen, sondern von dem Papste Gregor dem Großen (590—604), welcher 596 eine Missionsexpedition unter dem Klosterabte Augustinus dorthin sandte und dieselbe bis zu seinem Tode mit Rat und Empfehlungen stützte; ein Anfang von folgenschwerster Bedeutsamkeit, insofern zuerst das Gewinnen der drei britannischen Lande für die römisch-katholische Kirchenform und nachmals der Segen, welchen Britannien für die Enden der Erde spenden sollte, angebahnt wurde.

Inzwischen vollzogen sich die vorhin bezeichneten Prozesse im europäischen Nordwesten und im Osten des oströmischen Reiches. Das jetzige Schottland war am Anfange dieser Periode so gut wie noch unberührt, und auch unter der keltischen Bevölkerung Englands und Irlands war noch viel zu thun. Den schon vorhandenen Christen wohnte ein lebendiger Missionseifer ein, und wenn, wie wir sahen, von ihnen Sendboten unter die germanischen Heiden des Festlandes gingen, so konnte sie unmöglich derer vergessen, die an ihrer Seite wohnten. Sie nahmen sich derselben vornehmlich in der Weise an, daß von den schon bestehenden Klöstern aus neue inmitten der heidnischen Bevölkerung angelegt wurden, durch derer Einfluß nicht nur der christliche Glaube sondern auch christliche Kultur gepflanzt wurde. Unter solchen Ausgangspunkten traten besonders Bangor in der irischen Provinz Ulster und die Insel Hy, eine der Hebriden, hervor. Von der tiefgreifendsten Art war die Wirksamkeit des Begründers des Klosters auf der letzteren, des großen Columba († 597), der zugleich der Stifter einer ganz besonderen Klasse von missionierenden Mönchen ward, der (später) sogenannten Culdeer (d. i. Gottesverehrer), von welchen

vermutet wird, daß sie sich noch Jahrhunderte nach seinem Tode nach Glauben und Kirchensitte in bewußter Opposition zu den päpstlich gesinnten Priestern und Mönchen ihres Vaterlandes und des Festlandes befunden hätten.

Die Missionen in Südasien und Nordostafrika scheinen nicht so intensiv gewirkt zu haben, trugen aber den Samen des Wortes in weitere Fernen. Zwei Völkerschaften am Kaukasus, die Lazier und Abasger, empfingen die ersten positiven Eindrücke von Konstantinopel aus. Das benachbarte Persien wurde nur sehr langsam gewonnen, da es sich erfolgreich gegen die Vergewaltigungen Ostroms behauptete. Als es dann der Zufluchtsort der Nestorianer wurde, empfingen die Perser weitere Förderung, ja gerade von ihnen aus hat sich die nestorianische Mission nach entlegenen Landen in Bewegung gesetzt. Ob dazu auch China gehört habe, ist durch die Wissenschaft noch nicht zur Evidenz gebracht. Dagegen wird für hochwahrscheinlich gehalten, die Begründung christlicher Gemeinden in Ostindien sei auf Nestorianer zurückzuführen, sei es, daß ihre Missionare aus den Heiden Indiens kleine Kreise in einigen Städten gewonnen hatten, sei es, daß durch nestorianische Kaufleute dort Handelskolonien begründet worden waren, die es zu Kirchen und zum regelmäßigen Kultus gebracht hatten. Die Angaben der *Τοπογραφία χριστιανική* des *Κόσμας Ἰνδικοπλεύστης* sprechen für das zweite.

Wie es sich aber auch verhalten möge, so viel ist gewiß, daß beim Anbruch des 7. Jahrhunderts ein weiter Raum der damals bekannten Erde christliches Kirchenterritorium geworden war. Vom Norden Schottlands bis nach Ceylon hinunter, von Nordwestafrika bis an den Nordrand des Schwarzen Meeres liefen die Diagonalen, und nicht nur an den breiten Säumen des Mittelländischen Meeres und seiner Nebenmeere sondern tiefer hinein in die Kontinente wohnten die Nationen, welche durch die Taufe zu christlichen Völkern im weiteren Sinne des Wortes geworden waren. Ein großer Teil dieser selben Lande jedoch, welche bereits Jahrhunderte vorher den heilsamen Umwandelungsprozeß erfahren hatten, war am Schlusse der Völkerwanderungszeit mit anderen Menschen als vorher besiedelt, die aber inzwischen gleichfalls Christen geworden waren und sich mit den vorgefundenen ethnischen Elementen zu amalgamieren begannen. Und gerade dieselben, über welche sich die germanischen und slavischen Einwanderer erobernd ergossen hatten, zeigten sehr bald, daß sie an innerlicher Kraft jeder Art diejenigen Lande im Osten überragten, welche von solchen Einflüssen im wesentlichen frei geblieben waren.

2. **Die Missionsmethode des früheren Mittelalters.** Mit dem Namen der mittelalt. Missionsmethode bezeichnet man diejenige Form der Verbreitung des Reiches Gottes unter Heiden und Juden, welche in mannigfacher Abirrung von dem apostolischen Urbilde eine Fülle unidealer Momente nach den verschiedensten Richtungen hin zeigt, vornehmlich aus der Entartung resultierend, in welche allgemach die Kirche im Ganzen unter dem Papsttume zu geraten begann, allerdings aber noch ausgestattet mit Mehrerem, was den Keim christlichen Lebens enthielt und dadurch befähigte, daß die getauften Katechumenen einen höheren religiös-sittlichen Standort erreichten, als den sie bisher eingenommen hatten. Als einer der Hauptvertreter dieser Weise kann der bereits erwähnte Papst Gregor der Große gelten, und zwar nach beiden Seiten hin, daß sowohl Maßnahmen von mehr als zweifelhaftem Werte von ihm

empfohlen als auch Ratschläge gegeben wurden, die von tiefer Weisheit zeugen. Von jedem einige Beispiele!

Es gab auf Sizilien zu seiner Zeit viele Juden, deren Landbesitz ursprünglich römisches Kirchengut gewesen war und demgemäß eine Rente an die Kirche zu zahlen hatte. Diese Rente sollte nach Gregors Wort den Besitzern, falls sie sich taufen lassen wollten, verringert werden. Dem naheliegenden Einwande der Unlauterkeit solches Verfahrens weiß er mit dem Hinweise zu begegnen: Si ipsi minus fideliter veniunt, hi tamen, qui de iis nati fuerint, jam fidelius baptizantur (Ep. lib. V, ep. 7). Ferner ordnete er an, daß die Landbewohner Sardiniens, welche dem Götzendienste noch ergeben waren, dazu, daß sie demselben entsagten, durch das Auflegen unerschwinglicher Abgaben gebracht werden sollten, ut ipsa reactionis suae poena compellantur ad rectitudinem festinare (Ep. lib. IV ep. 26); beharrten sie bei ihrem Irrtume, so sollten die Leibeigenen unter ihnen mit körperlichen Züchtigungen, die Freien mit schwerem Gefängnisse bestraft werden, ut, qui salubria et a mortis periculo revocantia audire verba contemnunt, cruciatus saltem eos corporis ad desideratam mentis valeant reducere sanitatem (Ep. lib. IX, ep. 85). Und nicht nur durch Bestrafen des Heidentums sondern durch noch andere Lockungen als durch Rentenermäßigung sollten die Heiden gezogen werden: durch Ehren und Würden und andere faßbare Wohlthaten, welche nun nicht mehr von einem ungetauften, dem Christentume wohlwollenden Kaiser sondern ex cathedra Petri warm empfohlen, wenn nicht gar bestimmt vorgeschrieben wurden. Dies Spekulieren auf die niederen Gemütsregungen des Menschen, auf die Angst, die Eitelkeit und die Habsucht mußte der Kirche selbstverständlich viel unlauteres Material zuführen.

Es wäre ungerecht, es zu verschweigen, daß derselbe Gregor eine große Zahl höchst gesunder Winke für den Missionsbetrieb unter Juden und Heiden seinen Briefen eingestreut hat. In Südfrankreich muß bei der Taufe der ersteren gewaltsam verfahren worden sein. Demzufolge schreibt er an die Bischöfe von Arles und Marseille wiederholt (Ep. lib. I, 45; lib. IX, 47) über die beste Methode der Judenbekehrung: Fraternitas vestra hujusmodi homines frequenti praedicatione provocet, quatenus mutare veterem vitam magis de doctoris suavitate desiderent; adhibendus ergo est illis sermo, qui et errorum in ipsis spinas urere debeat, et praedicando, quod in his tenebrescit, illuminet (lib. IX, 47). Andererseits flocht er den an seine Missionare in England gerichteten Briefen die mannigfachsten Züge relativ gesunder Missionspädagogik ein. Klassisch ist in dieser Beziehung das Schreiben an den dem Augustin nachgesandten Abt Mellitus (Ep. lib. XI, ep. 76). Nur eines stehe hier: „Saget dem Augustinus, zu welcher Überzeugung ich nach langer Betrachtung über die Bekehrung der Engländer gekommen bin, daß man nämlich die Götzenkirchen bei jenem Volke ja nicht zerstören, sondern nur die Götzenbilder darin vernichten, das Gebäude mit Weihwasser besprengen, Altäre bauen und Reliquien hineinlegen soll. Denn sind jene Kirchen gut gebaut, so muß man sie vom Götzendienste zur wahren Gottesverehrung umschaffen, damit das Volk, wenn es seine Kirchen nicht zerstören sieht, von Herzen seinen Irrtum ablege, den wahren Gott erkenne und um so lieber an den Stätten, wo es gewöhnt war, sich versammele“ u. s. w.

Hinter Gregors Ausführungen aber steht ein Prinzip. Es kann auch anderweit an der Missionsmethode dieser Periode beobachtet werden, daß die Heidenboten nicht mehr darauf ausgingen, alles was sie unter den von ihnen in Pflege genommenen Völkern vorfanden, mit Stumpf und Stil auszurotten, sondern sie waren mehr und mehr darauf bedacht, in bisweilen heilsamer, bisweilen allerdings zu weit gehender Anknüpfung und Akkomodation das Allgemeinmenschliche zu konservieren, seiner heidnischen Auswüchse zu entkleiden und zu normalerem Gebrauche anzuwenden. Wenn also unter einem germanischen Stamme die Quellen besonders heilig gehalten wurden, so war es eine richtige Maßregel der Missionare, die christlichen Kirchen über den fließenden Quellen zu erbauen. Allein der an sich durchaus verständige Grundgedanke bedarf einer sehr besonnenen Anwendung: mangelt dieselbe, so zeigt sich eine bedenkliche Kehrseite, die in der That bei der mittelalterlichen Missionsmethode vielfach hervortritt. Mischungen heidnischer und christlicher Vorstellungen und Gebräuche, nur äußerlich aber nicht innerlich überwundenes Heidentum, heidnischer Sinn unter christlichem Außengewande, eine Art neuen Götzendienstes im Schoße der christlichen Kirche anstatt des aufgegebenen alten — das alles und ähnliches war dann die natürliche Folge.

Doch hat man dadurch gewiß noch nicht das Recht erhalten, über diese so gesunkene Methode den Stab zu brechen, sie als in ihrem innersten Wesen gründlich verfälscht zu bezeichnen und von oberflächlichem Proselytismus zu reden. Bei aller Abnormität der Fundamentierung wurden immer die Fundamente der christlichen Kirche gelegt: das Wort Gottes war noch vorhanden, die Sakramente wurden verwaltet, die Kirchenzucht erfuhr Anwendung und Entwicklung, und wenngleich das alles vielfach auf Irrwegen sich zu bewegen und fortzuschreiten begann, so latitierte doch in den Mißbräuchen der ursprüngliche Same. Auch ist die Parallele zu ziehen erlaubt: „Wie man auf dem Boden der organisierten Kirche im Glauben an die bedingungslos wirkende Kraft des Sakramentes und unter dem Gelübde einer ihnen entsprechenden Treue menschlich kirchlicher Erziehung die Nachgeborenen als Kinder schon der Taufgemeinde einverleibte, so gewährte man das Gleiche auf dem Missionsgebiete ganz folgerecht auch den Völkern auf der tiefsten Kindheitsstufe, wenn bei den Einzelnen nur das allgemeinste Verlangen darnach die Mitteilung der Gabe ermöglichte. Es trat demgemäß ein Katechumenat der Generationen ein, und die vollen Segnungen der Christianisierung, für die man mit der Taufe auf Hoffnung wider Hoffnung den ersten Grundstein legte, konnten nach Jahrhunderten erst späteren Geschlechtern als Frucht jener Erziehung zufallen" (v. Zezschwitz).

Eine ähnliche Kombination von Idealem und Unidealem, von gegenwärtigem Segen und auf die Zukunft berechneten Vorteilen lag in dem Umstande vor, daß die Christianisierung der Heiden immer ausschließlicher durch Klostergründungen angebahnt wurde. Die Schäden derselben sind offenkundig. Unmöglich konnte die erzwungene Ehelosigkeit der Missionare, die abstrakt asketische Richtung des Lebens, durch die praktischen Aufgaben des Wirkens nur notdürftig kompensiert, die Verknöcherung in bestimmten Formen einerseits und andererseits die Verweltlichung durch die Beschäftigung mit dem klassischen Humanismus der Alten, sowie die Üppigkeit infolge des wach-

senden Reichtumes, unmöglich konnte das alles von wohlthätigem Einflusse auf die Ausbreitung der Kirche sein, und es muß zugegeben werden: „Der mönchische Missionsplan ist keineswegs als ein Muster für alle Zeiten zu empfehlen, denn er unterdrückte die gesunde Ausgestaltung der Kirche in eigentlichen gegliederten Gemeinden oder auch nur in Pfarrsprengeln, in welchen der Geistliche mit seinem Familienleben ein Muster wahrer christlicher Gesittung wurde" (Venn und Hoffmann). Doch ist hier auch hervorzuheben, durch welche Momente der Klosterplan sich vorteilhaft auszeichnete. So lange die Stiftungen im heidnischen Lande innerlich relativ gesund waren, bildeten sie die Pflanzstätten und Ausgangspunkte der mannigfachsten Missionskräfte und lehrten, wie die christliche Kirche auf die Verkündigung des Wortes Gottes, auf gründliche Geistesbildung und gesittende Arbeit zu gründen ist: sie brachten die Verbindung des Christentums mit der Kultur zuwege und leisteten nach dieser Seite hin vielfach ausgezeichnetes. Endlich aber trugen sie wesentlich dazu bei, daß die gewonnenen heidnischen Massen unter die schützende und leitende Hand der Hierarchie gelangten und unter ihr verblieben, ein Verhältnis, welches in jener Periode von unverkennbarer Förderung für die Missionsarbeit war.

Denn so verhielt es sich in der That mit diesen charakteristischen Kennzeichen der mittelalterlichen Mission, welche wir mit Übergehung minderwertiger letztlich zur Sprache bringen. Auch bei der Missionsarbeit wurde je länger je mehr das durchschlagende Prinzip die kirchliche Zentralisation. Die independenten Nestorianer, Monophysiten und andere im Osten sanken bald mit ihrem Wirken zur Unbedeutendheit herab, während die irischen Culdeer in die römische Kirchenform aufgingen. Was sonst hinsichtlich der Ausbreitung des Glaubens geleistet wurde, hielt sich in genauer Abhängigkeit von Konstantinopel und von Rom, und da in West- und Mitteleuropa in der Zeit der Völkerwanderung von Rom aus extensiv und intensiv viel mehr geschah als im Oriente, so ist es naheliegend zu vermuten, daß die straffere Organisation der abendländischen Kirche nicht weniger daran nicht unbeteiligt gewesen ist als die von cäsareopapistischen Einflüssen freie Machtentfaltung des Papstes an der Tiber. Seine Stellung zu Fürsten und Fürstinnen, sei es daß sie der Kirche bereits angehörten oder als Heiden ihr wenigstens wohlwollten, brach den Missionaren vielfach die Bahn, wie denn auch nach der Begründung die jungen Missionskirchen eine gewisse Rückendeckung und eine Art von Halt an dem päpstlichen Stuhle hatten. Es ist selbstverständlich, daß neben der Stärke dieser Zusammengehörigkeit auch eine Schranke, welche dabei obwaltete, vorlag, insofern an Frische und Elastizität viel eingebüßt wurde, nachdem so viel an Konsistenz gewonnen war.

Vgl. im allgemeinen: A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. I. Bd., Leipzig 1887. ‖ Speziell: Pallmann, Die Geschichte der Völkerwanderung. Gotha 1863 ff. Ozanam, Die Begründung des Christenthums in Deutschland. München 1845. Schoell, De ecclesiasticae Britonum Scotorumque historiae fontibus. Berolini 1851. Schrödl, Das erste Jahrhundert der englischen Kirche. Passau 1840. Ebrard, Die Iroschottische Missionskirche rc. Gütersloh 1873. Löbell, Gregor von Tours. Leipzig 1829. Heber, Die vorkarol. christl. Glaubenshelden am Rhein und derer Zeit. Frankf. a. M. 1858. Hefele, Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland. Tübingen 1837. Fischer, Die Einführung des Christenthums im jetzigen Königreiche Bayern. Augsburg 1863. Hiemer, Die Einführung des Christenthums in den deutschen Landen, Schaffhausen 1858. Geschichte der Einführung des Christenthums in der Ostschweiz,

Frauenfeld 1868. Klein, Geschichte der Einführung des Christenthums in Österreich, Wien 1840. || Vgl. ferner die B. II, S. 107 angegeb. Lit.

5. Fortsetzung: d) In der Zeit nach dem Auftreten des Islam.

1. **Die Missionsfortschritte.** Es war ein „sehr gewaltsames, ein fast etwas heroisches Mittel", wie es genannt worden ist, welches durch die göttliche Zulassung angewandt wurde, um — von Anderem abgesehen — der christlichen Kirche nach dem ersten Drittel des siebenten Jahrhunderts neue Impulse zu geben, daß sie ihrer großen Aufgabe, das Evangelium in der ganzen Welt zu verkünden, noch mannigfaltiger und noch eifriger als bisher nachkomme. Der Eintritt des Islam in die Weltgeschichte ist gemeint, nach einigen Seiten der Völkerwanderung vergleichbar, aber nach andern etwas völlig Originales und über die Bedeutsamkeit jener weit Hinausgehendes. In gewisser Weise nämlich erhielt jetzt der Osten und der Süden seine Invasionen heterogener Volkselemente und seine Mischungen, wie sie dem Westen geworden waren. Allein während hier die siegreichen Eindringlinge den Glauben der Besiegten annahmen, wurden dort die Überwundenen unter das Joch einer Religion gebeugt, welche die wesentlichsten Momente der christlichen Wahrheit einfach negierte und also einen Rückschritt gegen dieselbe darstellte; ein Joch, welches sei es in dem halb oder ganz erzwungenen Übertritte zum Islam sei es in dem Herabdrücken der Christen zu einer nur geduldeten Kaste bestand. Und zwar ward dadurch nicht allein das bereits eroberte Gebiet der Kirche in seinem Bestande und seiner Ausdehnung wesentlich verändert, sondern es wurden bestimmte Kräfte, welche bisher ihrer Ausbreitung noch gedient hatten, einfach lahm gelegt, andere dagegen in ihrer Intensivität gefördert, noch andere endlich durch die bleibende Erscheinung eines durchaus neuen Missionsobjektes zu bis dahin ungethaner Arbeit provoziert.

Überall, wohin die Muhammedaner siegreich vordrangen, hörten die Lande auf, entweder überhaupt noch als christliche Lande zu gelten oder doch, wenn sie die Mehrzahl ihrer Bewohner als Christen behielten, die Kraft auszuüben, daß sie den Heiden in ihrer Nachbarschaft und den Muhammedanern und Juden, von welchen sie mit bewohnt wurden, zur Annahme der christlichen Religion verhülfen. Große Gebiete Südwestasiens, Nordafrikas und Südosteuropas gingen so im Laufe der nächsten Jahrhunderte der Kirche fast ganz oder zu großem Teile verloren. Es war eine symbolische Handlung, daß Palästina das erste Beutestück wurde. Nachdem aber Jerusalem in die Hände der Bekenner des Islam gefallen war, begannen dieselben energisch ins Werk zu setzen, was als eine große Einbildung der Grundgedanke ihrer Religion ist, derselben durch den Krieg gegen die Ungläubigen, nämlich gegen die Christen, Juden und Heiden, die Welt zu erobern. Vornehmlich nach drei Richtungen geschahen die Vorstöße und vollzogen sich die daraus resultierenden Bewegungen. Das eine Ziel war Konstantinopel, zum erstenmale 688 belagert, aber erst 1453 erstürmt, weil inzwischen auch die Kreuzzüge den Vorschritt des Halbmondes aufgehalten hatten. Rascher waren die Erfolge nach dem Westen zu. Der Nordrand Afrikas und die pyrenäische Halbinsel wurden binnen einiger Jahrzehnte unterjocht: der Plan quer durch Mitteleuropa zu

ziehen und dem oströmischen Reiche in den Rücken zu fallen, wurde gehegt und in seinen Anfängen ausgeführt — ein Jahrhundert nach Muhammeds Tode stehen seine Scharen im Herzen des christlichen Frankreichs. Da werden sie durch germanische Kraft zurückgeworfen; allein erst 1492 ist es vollendet, daß sie aus Südwesteuropa wieder hinausgedrängt sind. Der dritte Weg war der nach dem Osten. Er erforderte längere Zeit als der westliche. Allein der Erfolg des siegreichen Vordringens war die Herrschaft der Muhammedaner bis an die Grenzen des chinesischen Reiches und auf einer großen Zahl der Eilande der hinterindischen Inselflur. Das Gesamtresultat der ganzen Evolution aber war die Bildung eines Komplexes muhammedanischer Reiche, welcher auch äußerlich einem Halbmonde gleich sich territorial zwischen die christlichen Staaten Europas und die Heidenschaften Asiens und Afrikas eingeschoben hatte.

Je mehr Gebiete indessen durch diese unheilvolle Sturmflut der Kirche verloren gingen oder geschädigt wurden, desto mehr gewann sie während derselben Jahrhunderte unter denjenigen heidnischen Völkern, zu welchen ihr durch die muhammedanische Barriere der unmittelbare Zugang unverschlossen geblieben war. Und zwar gewährt es den Eindruck, daß nicht nur die abendländische von Rom aus regierte Christenheit sondern auch die nach Konstantinopel blickende, welche einer gewissen Missionslethargie anheimgefallen war, mit neuem Eifer daran gegangen sei, den durch den Islam angerichteten Schaden durch reichen Ersatz zu kompensieren. Beide Kirchengemeinschaften sandten ihre Boten in die noch heidnisch gebliebenen Lande Europas, so zwar, daß die römischen der Germanen und Slaven in der Mitte und dem Norden des Erdteiles, die oströmischen dagegen der Slaven des Ostens und Nordostens sich annahmen, eine Arbeit, mit welcher sie schließlich zusammenstießen, wenngleich dieselbe in neun Jahrhunderten auch nicht zu Ende geführt war. Daß jedoch namentlich den römischen Päpsten ein Blick für die fernsten Heiden geblieben war, bezeugen uns die Missionen, welche von ihnen seit dem 13. Jahrhundert nach Innerasien gesandt wurden.

Wir verfolgen zuerst den Prozeß, durch welchen wir gegen Ende des vor. Zeitraums die Angelsachsen für die Kirche gewonnen sahen. Ihnen folgten auf dem germanischen Kontinente im Laufe des siebenten Jahrhunderts die Thüringer, von der Nähe der Donau bis zur Mittelelbe ansässig, unter welchen der irische Culdeer Kyllena, auch Kilianus genannt, am nachhaltigsten gewirkt zu haben scheint: er starb als Märtyrer gegen 700. Ihnen folgten am Ende des 7. und am Anfange des 8. die Friesen an der Nordwestküste Germaniens. Der Angelsachse Wilfried, sein Begleiter Wigbert und andere mühten sich lange vergeblich an ihnen. Erst Willibrord, gleichfalls angelsächsischen Ursprungs und aus einem irischen Kloster hervorgegangen, vermochte es im Anschlusse an den Majordomus des fränkischen Reiches und an den römischen Papst festen Fuß im Lande zu fassen und bleibende Arbeit zu finden. Als er nach mannigfachem Gehen und Kommen, Fliehen und Wiederkehren, Säen und Ernten 739 starb, war der Niederrhein im Großen und Ganzen von Christen besetzt, bis dann unter Karl dem Großen der Abschluß der eigentlichen Friesenmission erfolgt. Unter ihm — denn das Wirken des Winfried Bonifacius übergehen wir, da er fast gar nicht Missionar, vielmehr kirchlicher

Organisator und römischer Kirchenfürst war — unter Karl dem Großen wurden die Sachsen an der Weser und Niederelbe binnen weniger Jahrzehnte vom Heidentume zum Christentume gebracht, ein dunkles Blatt in dem Buche der christlichen Missionsgeschichte. Karl hatte an ihrer Christianisierung nicht nur ein ideales sondern auch ein praktisches Interesse, insofern dieselbe nicht nur mit dem Streben nach der universalen Herrschaft des christlichen Kaisertums sondern auch mit der Sicherung der Nordostgrenze seines Reiches zusammenhing. Demgemäß kam nach den Friedensschlüssen zu dem moralischen Zwange auch der physische, um die Unterworfenen zur Annahme des christlichen Glaubens zu bewegen. Und wiewohl es an kirchlichen Einrichtungen zu methodischer Missionierung nicht fehlte, so wirkten mit ihnen doch die zur Einschüchterung der Heiden mit Blut geschriebenen Gesetze, die temporären Verpflanzungen vieler Heiden und heidnischen Familien in christliche Lande, die verschiedenen Mittel zum Herüberlocken derselben und Ähnliches in mannigfacher Weise mit, so daß in der That von Zwangsmission geredet werden muß. Gut nur, daß der ganze kirchliche Apparat der damaligen Zeit nicht fehlte! Männer wie Sturm, Lebuin, Liudger, Gregor von Utrecht und Alkuin, von reiner Absicht beseelt, standen dem Kaiser zur Seite. Unter demselben so bekehrten Sachsenvolke aber entstand im Laufe des 9. Jahrhunderts der Heliand: „mit seiner so innigen Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu Christo söhnte er wie eine dem blutgedüngten Boden entsprossene Blume allein schon mit jenen Gewaltschritten einigermaßen aus" (Rettberg). Allerdings einigermaßen, doch nicht völlig! Ludwig der Fromme trat in die Fußstapfen seines großen Vaters. Er sandte den Sachsen Ebbo nach Jütland, desgleichen den Franken Ansgar, der schließlich im hohen Kirchenamte zu Bremen starb (865). Letzterer war aber nicht allein für die Dänen sondern auch für die ihnen benachbarten Schweden bahnbrechend. Unter beiden Völkern gewann durch seine Nachfolger im Missionsdienste noch vor Ausgang des 9. Jahrhdts. die Kirche festen Boden; doch trat der Schwedenkönig Olaf Skautkonung erst 1008 über: auch war damals erst Südschweden ein christliches Land, und das Gewinnen der Nordländer ging sehr langsam vorwärts. Endlich vollzog sich auch im Laufe des 10. u. 11. Jahrh. die gleichfalls durch viele Gewaltsamkeiten gekennzeichnete Bekehrung des norwegischen Stammes, wiederum jedoch nur an seinen zugänglicheren Sitzen, zu welchen auch Island, die Färöer und Orkney-Inseln, ja Teile von Grönland zu rechnen sind.

Inzwischen waren christliche Missionare und nicht nur römische, wie man die jetzt erwähnten wird nennen können, sondern auch griechische unter den slavischen Völkern thätig gewesen, einer Nationenfamilie, welche teils in einigen Gebieten der europäischen Lande des oströmischen Reiches teils in dem Nordosten Germaniens und in den weiten Steppen Osteuropas Platz genommen hatten. Den auf das Reichsgebiet versprengten Elementen war der christliche Glaube schon bald nach ihrer Einwanderung geworden, analog dem Prozesse, wie er von uns in der Völkerwanderungszeit kennen gelernt wurde. An die freien Slaven gelangte man fast zu gleicher Zeit von Rom und von Konstantinopel aus, nämlich in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, so zwar, daß den Sendboten der ersten Art die gewonnenen germanischen Stämme die Basis wurden, von welcher aus sie nach Osten und Nordosten vordrangen,

während die Griechen nach dem Nordwesten und Norden ihren Weg einschlugen. Da aber in dem Verfolgen der Richtungen ein Zusammentreffen in Mitteleuropa naturgemäß war, so mußte es auch zu Kollisionen kommen, zumal gerade in den letzten Jahrhunderten des 1. Jahrtausends christlicher Zeitrechnung die trennende Kluft zwischen den beiden Kirchenformen immer breiter und schließlich völlig scheidend wurde. Dieser Zusammenstoß erfolgte auf dem Boden des mährischen Reiches, zu welchem damals auch Böhmen gehörte. Hier fand in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts das gesegnete Wirken der Brüder Kyrillos und Methodios statt. Nach ihnen gewann der römische Einfluß in diesen Landen die Oberhand, und die von Osten aus so weit vorgeschobene Kirchengrenze mußte zurückgelegt werden. Dafür kam im 10. und 11. Säkulum die folgenschwere Erstattung durch das Eindringen des Christentums in Rußland, sehr bald freilich mit cäsaropapistischer Färbung, insofern Ausgangs des Jahrtausends der Großfürst Wladimir voranging und die umfangreichsten Massentaufen folgten. Immerhin aber datiert von dieser Wendung an die Gewinnung Rußlands für die griechisch-katholische Kirchengestaltung. Zur gleichen Zeit wurden die Slaven von der andern Seite her in Angriff genommen. Junge kräftige Mönchsorden stellten sich zur Verfügung, und es begannen die Klostermissionen zuerst unter den Slaven zwischen Elbe und Oder, den **Wenden**, unter ihnen Vicelin († 1154), den **Obotriten** und andern Stämmen. Es folgten die **Polen**, die **Pommern** und die **Preußen**, von welchen die ersteren vermutlich von Böhmen aus die nachdrücklichsten Anregungen empfingen und ihrerseits dann später auf ihre nordwestlichen Nachbarn, die Preußen, einwirkten. Mit der Geschichte der Begründung der Kirche in Pommern ist der Name des Bamberger Bischofs Otto verknüpft, der aber nur zwei verhältnismäßig kurze Besuche in den Jahren 1124 und 1127 machte und mehr erntete als säte. Ernster waren die Anstrengungen des Erzbischofs Adalbert von Prag, der bereits 997 von den heidnische Preußen erschlagen wurde. Dann vergingen zwei Jahrhunderte, das 11. und 12., in denen so gut wie nichts für das blutgetränkte Land geschah. Schließlich aber regte sich neue Liebe in den polnischen Klöstern Lekno und Oliva. Nachdem neues Märtyrerblut geflossen war, gewannen die Dinge unter Bischof Christian († um 1244) eine andere Gestalt; statt des friedlichen Wirkens begann man leider eine andere Weise: der Orden der deutschen Ritter wurde ins Land gerufen, welcher sich mit dem Schwerte die Preußen unterthan machte und zugleich auch der christlichen Kirche. Und nun fehlten in diesem Teile Europas nur noch die Antwohner der nordöstlichen Ostseeküste, die **Finnen, Esthen, Kuren, Letten** und **Semgallen**. Ihnen wurde sowohl von Schweden als auch von Norddeutschland aus der christliche Glaube vermittelt, nicht ohne daß auch für diese Lande ein eigener Ritterorden, der der Schwertbrüder, gestiftet wurde, welcher Gewalt anwendete, wo das Wort nicht ausreichte, wiewohl die Überzeugung zum Ausdruck kam, daß die Heiden verbis non verberibus zu gewinnen seien. Ja, da zum Bekehren der Liven unter Sachsen und Frisen eigens ein Kreuzheer geworben wurde, so liegt die Parallele dieser Missionsmethode mit derjenigen der Muhammedaner nicht allzufern.

Während aber so auf zwei Wegen auf das Christianisieren Europas

mit Erfolg hingearbeitet wurde, geschah von seiten der Nestorianer in Innerasien nach den Angaben ihrer eigenen Schriftsteller das Gleiche. Freilich macht Neander darauf aufmerksam, daß ein Mißtrauen gegen ihre Berichte berechtigt ist, da sie geneigt seien, die Verdienste ihrer eigenen Kirchenpartei in übertriebener Weise zu preisen und der Sprache orientalischer Übertreibung sich bedienten; vielmehr hätten sie sich in denjenigen Gegenden Asiens, in welchen ein Zug zum Synkretismus immer vorhanden gewesen sei, verbreitet und dort Veranlassung gegeben, daß manches Christliche in die Mischung aufgenommen wurde, was sie dann für eine Bekehrung zum Christentume ausgaben. Bestand wenigstens hat keine dieser nestorianischen Stiftungen gehabt, weder die unter den Tartaren des 12. Jahrhunderts, derer König sogar Priester geworden sein sollte — der Ruf von einem Priesterkönig Johannes in Asien durchdrang damals Europa, wie später ein gleicher als in Abessinien vorhanden vielfach besprochen wurde — noch die unter den Mongolen, welche dem Tartarenreiche ein Ende machten. Denn als letztere im 13. Jahrhundert Osteuropa überfluteten, waren sie Heiden.

Um vor ihnen Europa durch geistliche Waffen zu schützen, sandte Papst Innocenz IV. um die Mitte des genannten Säkulums Dominikaner zum mongolischen Oberfeldherrn nach Persien sowie Franziskaner zum großen Khan ins Innere von Asien, damit sie die Heiden, von denen so viel Gefahr drohte, zum Christentume bekehrten. Allein Beide behandelten den Papst und seine Abgesandten mit souveräner Verachtung, wovon das Schreiben, welches die ersteren auf ihre Heimreise mitbekamen, deutlich Zeugnis ablegt. Die Franziskaner scheinen sich gewandter benommen zu haben als die Dominikaner: ausgerichtet aber wurde von beiden nichts. Neun Jahre nach ihnen ging der Franziskaner Wilhelm von Rubruquis im Auftrage Ludwigs des Heiligen von Frankreich, der sich damals auf Cypern befand, zu demselben Groß-Khan und hielt sich eine Zeitlang in seiner Hauptstadt auf, nicht ohne daß er predigte, mit Heiden, Muhammedanern und Nestorianern disputierte, die Sakramente spendete und mit den Großen des Volkes Verhandlungen führte. Ein bleibender Erfolg war auch ihm nicht beschieden. Bald nachher fanden die berühmten Reisen des Venetianers Marco Polo statt. Er war weder Missionar, noch starb er 1293 in China, wie bisweilen angegeben wird, sondern er verfaßte von 1295 an sein Reisewerk, welches später einen Columbus anregte, zu seiner eigenen Zeit aber die Augen Europas auf Asien richtete und später gerichtet hielt. Endlich geschehe des Franziskaners Johannes a Monte Corvino Erwähnung, der von 1292 bis gegen 1330 in der Hauptstadt des Groß-Kahn, die er Kambalu nennt, eine nicht ungesegnete Wirksamkeit ausübte! Was aus einer ihm nachgesandten Expedition von sieben Franziskanern geworden ist, weiß man nicht.

Ähnlich verliefen die meisten Versuche, welche während des ganzen Mittelalters an den allerverschiedensten Orten gemacht wurden, einzelnen Muhammedanern und Juden zum christlichen Glauben zu verhelfen. Daß man auch den Ersteren, wiewohl sie die geschworenen Feinde der Kirche waren, in Liebe mit dem Worte Gottes nachgehen müsse, diese Überzeugung hatte sich bald Bahn gebrochen, und wenngleich die Tendenz der Kreuzzüge und das meiste, was auf ihnen geschah, einen ganz anderen Geist atmete, so hat es doch nie

auch während der ersten acht Jahrhunderte des Islam an frommen Christen gefehlt, welche teils okkassionell teils methodisch sich derer annahmen, die sie von dem muhammedanischen Irrtume befangen wußten. Wo in den von dem Islam eroberten Landen Mischehen zwischen Christen und Muhammedanern vorkamen, fand es sich nicht selten, daß entweder schon der nichtchristliche Teil oder wenn das nicht, dann wenigstens die Kinder christlich wurden. Desgleichen hat der persönliche Einfluß einzelner Christen auf einzelne Muhammedaner nach der allgemeinen Zeugenpflicht vielfach in dem Sinne stattgehabt, daß die Einen die Andern zu sich hinüber zu ziehen suchten. Endlich fehlte es nicht an einigen Lehranstalten, derer Bestreben es war, Missionare zur Bekämpfung des Islam und des Judentumes vorzubilden, die dann auch an ihr Werk gingen und einigen Erfolg hatten.

Vornehmlich aus Spanien liegen bestimmte Nachrichten über die zuletzt bezeichneten Versuche vor. Schon in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, als noch die politische Macht der Mauren auf der pyrenäischen Halbinsel ungebrochen war, erhub ein Paulus Alvarus von Cordova seine Stimme: „Die Verkündigung des Evangeliums ist nicht bloß auf die apostolischen Zeiten beschränkt, sondern sie soll durch alle Jahrhunderte fortdauern, bis alle Völker zum Glauben gelangt sind; in dem ismaelitischen Volke ist noch kein Verkündiger aufgetreten, so daß unsre Zeugen erst den apostolischen Beruf für dasselbe erfüllen." Wir wissen nicht, ob seine Mahnung verhallte oder irgend welche Frucht trug. Allein in demselben Maße, als sich dann in der Folgezeit Ansätze zu christlicher Staatenbildung zeigten und einige Königreiche auf kirchlicher Grundlage sich konsolidierten, entwickelte sich allmählich in ihnen die Tendenz, auf die Muhammedaner, welche entweder die Unterthanen der Christen wurden oder an den Grenzen ihrer Gebiete wohnten, einzuwirken, allermeist nach dem Muster der Heidenmission durch die Klöster und die in ihnen dazu bereit gemachten Mönche. Die Dominikaner und Franziskaner wetteiferten auch in diesem Gebiete mit einander, wie denn bereits Franziskus von Assisi († 1226) in seinem ereignisreichen Leben auch eine geraume Zeit predigend unter den Muhammedanern des Orients sich aufgehalten hatte. Von den Dominikanern sei Raimund de Pennaforte († 1273), der Begründer von Vorbereitungsschulen zu Murcia u. Tunis, genannt! Und die reiche Liebe eines Raimundus Lullus, der 1315 den Märtyrertod starb, ist ein Beweis, daß der Christenheit des späteren Mittelalters die Überzeugung nicht verloren gegangen war, sie sei verpflichtet, auch ihrer Dränger und Überwinder sich anzunehmen. Leider standen die sichtbaren Siege durchaus in keinem günstigen Verhältnisse zu den gemachten Anstrengungen; wo die Muhammedaner Machthaber sind, steht auf den Abfall von ihrem Glauben der Tod, eine gewaltige Schranke für alle Islammission!

Was schließlich die Bemühungen anlangt, welche sich während dieser Periode der Bekehrung der Juden zuwandten, so tragen sie den Charakter der Zeit an sich. Die Israeliten der verschiedenen christlich gewordenen Lande erfuhren viel Druck und Grausamkeit; sie wurden oft durch Zwang und selten durch Liebe und Einwirkung auf ihre Überzeugung für den Glauben der Christen gewonnen. Allerdings thaten verschiedene Päpste und Konzilien, was in diesem Gebiete ihres Amtes war. Allein die Praxis entsprach der

Theorie keineswegs oder in sehr geringem Maße; unter verschiedenen Völkern hing es wie ein Schwert über dem Haupte der Judenschaften: Tod oder Taufe, Verbannung oder Taufe! Unter den Mordwaffen der Kreuzfahrer und fanatischer Christen, die über die Gründe der Volkskalamitäten im Unklaren waren, haben Tausende von Israeliten geblutet. An Judenaustreibungen in größerem und kleinerem Maßstabe war kein Mangel; unter ihnen ragen die in England 1290 und in Spanien 1492 unheimlich vor andern hervor. Doch finden sich in der Geschichte der Judenmission dieser Zeit auch Lichtblicke. Im Laufe desselben 13. Jahrhunderts, dessen Ende in England die Katastrophe sah, trugen sich auf demselben Schauplatze ganz andere Dinge zu. Zu London wurde eine Synagoge zu einer christlichen Kirche umgewandelt. Ebendaselbst entstand für jüdische Proselyten ein Convert House zu Oxford und anderwärts ein Hospital of Converts. Auch berichten die mittelalterlichen kirchlichen Schriftsteller von sporadischen Judenbekehrungen in nicht geringer Zahl; ja aus dem 12. Jahrhundert ist eine Art Autobiographie eines Prämonstratensermönches aus Westphalen, der nach seinem Kloster Hermann von Kappenberg genannt wird, vorhanden, aus welcher hervorgeht, daß die christliche Liebe auch ein hartes und verdunkeltes Judenherz überwinden kann.

2. **Die Missionsmethoden des späteren Mittelalters.** Das spätere Mittelalter unterschied sich hinsichtlich seiner Missionsmethoden vor allem dadurch von den früheren, daß ein neues Objekt zu den bisherigen hinzukam, welches in bis dahin unerhörter Weise dem Christentume gegenübertrat und deshalb auch in ganz neuer Kampfesart angegriffen und besiegt sein wollte. Während nämlich das Judentum allgemach seinen wesentlich defensiven Charakter dokumentiert hatte, während die verschiedenen Heidenschaften, so viel ihrer mit der Kirche in Berührung gekommen waren, sich in nichts verloren hatten oder nur noch in Nachwirkungen innerhalb der aus Heiden zu Christen gewordenen Völker spüren ließen, erschien der Islam mit dem Anspruche, nicht etwa eine gleichberechtigte Glaubensform neben der Kirche sondern die allein berechtigte überhaupt zu sein; eine agressive Stellung, welche sich ihr Recht außer mit den geistigen Waffen vornehmlich auch mit den leiblichen und fleischlichen zu erringen versuchte und zu erringen wußte — wie dies in dem Maße und mit gleich bewußter Tendenz von der christlichen Kirche, welche ja leider auch zu derartigen abnormen Mitteln gegriffen hatte, doch nicht geschehen war. Bei solcher Sachlage war es nötig, daß auf seiten der Christen nach Wegen ausgeschaut wurde, auf denen auch dieser Macht mit Nachdruck entgegengetreten werden konnte.

Mit völliger Klarheit brach sich hierbei die Überzeugung Bahn, daß die christlichen Missionsbestrebungen dem Islam gegenüber sich nicht derselben Methode, wie er sie anwandte, bedienen dürfe. Vielmehr war es in der Mitte des 13. Jahrhunderts, als die Erfolglosigkeit der Kreuzzüge, welche die Kirche bis dahin allerdings auch sanktioniert hatte, bereits zu Tage lag, der oben genannte Dominikanergeneral Raymund de Pennaforte, welcher zuerst selbst einsah, wie unzulänglich die Zwangsmission sei, und dann mit solcher Einsicht Veranstaltungen traf, daß richtigere, zum Ziele führende Pfade eingeschlagen wurden. Sein Absehen war besonders auf die in Spanien sowie auf der Nordküste Afrikas lebenden Muhammedaner und Israeliten gerichtet.

Es wird über ihn berichtet: „Er verabscheute die gewaltsame Bekehrung der Mauren und Juden; er verlangte einen überzeugenden Unterricht. Solchen zu erteilen waren nur Männer geeignet, die den Koran und die rabbinischen Schriften in der Ursprache lesen konnten. Darum gründete er Lehranstalten, in welchen Mönche von guten Anlagen aufgenommen und durch bekehrte Juden im Hebräischen und Arabischen unterrichtet wurden; zugleich erhielten sie Anleitung zum Disputieren mit Juden und Muhammedanern." In der That der einzig richtige Weg zur Vorbereitung der betreffenden Missionare! Demselben gemäß ist denn auch gewirkt worden.

Allein auf allen drei Gebieten, bei dem Gewinnen der Israeliten, der „Ismaeliten", wie die Anhänger des Islam genannt wurden, und der Heiden, kamen beklagenswerterweise auch weiter alle die niederen Mittel zur Anwendung, welche während der vorangegangenen Zeiten in den Betrieb sich eingeschlichen hatten. Wie denn auch diejenigen, welche von zweifelhaftem Werte waren, insofern sie zweierlei Seiten, nämlich idealere und unidealere, zeigten, in ihren Konsequenzen sich auswirkten und dann sowohl mit Schäden behaftet waren als auch vereinzelte Förderungen bewirkten! Und zwar brachte es der Lauf der Zeit so mit sich, nämlich die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse während der acht Jahrhunderte vor der Reformation mit dem wachsenden Verderben im Schooße der römischen Papstkirche und der zunehmenden Erstarrung im Osten, daß die eigentliche Missionskraft der Christenheit einerseits erlahmte, und daß man andererseits nicht im stande war, dem Wachsen des Niederen zu wehren und das des Höheren zu fördern.

Trotz mannigfachen Abmahnens von seiten Einzelner geht nämlich auch durch die Missionsarbeit des späteren Mittelalters ein Zug der Gewaltsamkeit, welcher an Schroffheit in dem Maße zunahm, als die Völker, welche der Kirche einverleibt werden sollten, auf einer niederen Kulturstufe standen und in die staatliche Abhängigkeit von christlichen Nationen gerieten. Die angewandten Zwangsmaßregeln waren höchst mannigfach, sowohl ihrer Substanz nach als nach der Modalität ihres Gebrauches, und es ließe sich eine große Stufenleiter vom einfachsten bis zum grausamsten, von dem harmlos auftretenden bis zu dem absichtlich und scharf überlegten aufweisen; eine lange Reihe, in welcher neben den die Heiden Livlands prügelnden Mönchen der nordische Held im Zweikampfe mit den heidnischen Gegnern, der die widerspenstigen und rebellischen Sachsen hinrichtende Karl der Große neben dem russischen Großfürsten, der sein Volk in Scharen zur Taufe treiben läßt, ihre Stelle finden würden. Das Coge intrare in dieser Weise geübt, konnte keine anderen Kirchenzustände zur Folge haben, als sie denn wirklich zu Tage traten.

Was die doppelartigen Mittel betrifft, die wir berührten, also die Klostermission, die hierarchische Zentralisation u. s. w., so läßt sich nicht leugnen, daß die in Frage stehenden Säkula beides weiter sahen, den mit ihnen verbundenen Vorteil für das Legen der Fundamente der christlichen Kirche unter heidnischen Nationen und die tiefen Schatten, welche den Lichtseiten beigemischt waren. In unkultivierten Gegenden haben die verschiedenen Orden mit ihrer Begründung neuer Mittelpunkte christlichen Lebens allseitig auf das wohlthätigste gewirkt, da sowohl auf die höchsten Interessen der umwohnenden

Heiden das Augenmerk gerichtet war, als auch die geringsten Dinge nicht verabsäumt wurden. Freilich pflanzten die Klöster dann nur ein Christentum, welches ebenso wie das ihre krankte! Ähnlicherweise würde sicherlich die Eroberung der nordwestlichen Lande Europas nicht so rasch und so weit gediehen sein, wenn nicht die Impulse, welche immerhin auch für die Mission von dem päpstlichen Stuhle ausgingen, ihr zu gute gekommen wären und sie intensiv und extensiv gefördert hätten. Allerdings trieb dann am Ende des 15. Jahrhunderts Alles einer Krisis zu, welche auch die christliche Mission auf einen höheren Standort heben sollte.

Döllinger, Muhammeds Religion nach ihrer inneren Entwicklung und ihrem Einflusse auf das Leben der Völker. Regensburg 1838. von Hammer, Geschichte des Osmannischen Reiches. Ausg. II. Pesth 1834 ff. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammed. Berlin 1861 ff. Pischon, Der Einfluß des Islam auf das häusliche, soziale und politische Leben seiner Bekenner. Leipzig 1881. Bestmann, Die Anfänge des katholischen Christentums und des Islams. Nördlingen 1884. Krehl, Leben Mohammeds. Gotha 1884. || Lux, Das Leben des heiligen Willibrord. Alberdingk Thym, Der heilige Willibrord, Münster 1863. || Münter, Kirchengeschichte von Dänemark und Norwegen. Leipzig 1823. Maurer, Die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christentum. München 1855 f. Foß, Die Anfänge der nordischen Mission, zwei Programme, Berlin 1882 u. 1883. Strahl, Geschichte der russischen Kirche. Halle 1830. Dobrowsky, Cyrill und Methodius, der Slaven Apostel, Prag 1823. Kruse, St. Vicelin, Altona 1828. Wiggers, Kirchengeschichte Mecklenburgs, Parchim 1840. Philaret, Cyrillos und Methodios, die Apostel der Sklaven, aus dem Russischen. Mitau und Leipzig 1847 [griech.-kath.]. Ginzel, Gesch. der Slavenapostel Cyrill u. Method. Leitmeritz 1857. N. Bonwetsch, Cyr. u. Meth., Erlang. 1885. || Kruse, Urgesch. des esthnischen Volksstammes, Moskau 1846. Tetsch, Kurländische Kirchengeschichte. || Eckhardt, Wendische Kirchenhistorie. Wittenberg 1739. || Friese, Kirchengeschichte von Polen, Breslau 1786. Kantzow, Chronik von Pommern. Kannegießer, Bekehrungsgesch. der Liven, Greifswald 1824. Winter, Die Prämonstratenser des 12. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für das nordöstliche Deutschland. Berlin 1865. || Ders., Die Cisterzienser des nordöstlichen Deutschlands bis zum Auftreten der Bettelorden. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte des deutschen Mittelalters. Gotha 1868 u. 1871. Kalkar, Israel und die Kirche. Geschichtlicher Überblick der Bekehrungen der Juden zum Christentum in allen Jahrhunderten. Deutsch von Michelsen. Hamburg 1869. Weber, Hermann der Prämonstratenser oder die Juden und die Kirche des Mittelalters. Nördlingen 1861. — Zur Ergänzung vgl. außerdem Bd. II, S. 145 u. 173.

6. Schluß: e) In der neueren Zeit.

Es war ein hochbedeutsames Zusammentreffen, wie es in gleicher Weise sich niemals vorher gefügt hatte, daß die Entdeckung Amerikas und das endliche Finden des Seeweges nach Ostindien von Europa um das Cap der guten Hoffnung herum mit dem Beginne der Reformation in dasselbe Vierteljahrhundert fielen. In der That haben jene beiden großen Tage, zwei Epochen scheinbar verschiedenster Art, der Freitag der 12. Okt. 1492 und der Sonnabend der 31. Okt. 1517, eine unmittelbare und tiefinnerliche Beziehung zu einander. Infolge des einen Termins ward die ganze Erde der stetigen Seefahrt geöffnet, infolge des andern gelangte die christliche Kirche durch die Emanzipation vornehmlich der germanischen Völker von dem Joche des römischen Papsttumes insgesamt zu einer innerlichen Aufraffung, wodurch die ganze Christenheit außer zu andern Zwecken auch zu dem Ausrichten der großen Aufgaben, welche ihr die geöffnete Welt und die damit gegebene Verbindung mit zum Teil ungekannten Nationen der verschiedensten Art stellte, gestählt wurde. Und wenngleich an erster Stelle die Kirche von Rom sich der

neuen Zugänge zu den Heiden bediente und ihre Priester und Mönche als Missionare zu ihnen sandte, ja hernach mit derer Arbeit Schadenersatz für die in Europa erlittenen Verluste suchte, so bewiesen auch die Protestanten, welche durch gewaltsames Abschaffen des Klosterwesens sich der traditionellen Kräfte zum Ausrichten der Mission an Heiden, Muhammedaner und Juden entäußert hatten, doch im Laufe der Zeit, nachdem sie feste Grundlagen ihrer Kirchensysteme gewonnen hatten und durch den Weltverkehr, sowie durch koloniale Erwerbungen mit den verschiedensten Heiden in nähere Verbindung gekommen waren, allgemach in neuer Weise so bedeutende Kraft, daß sie die Katholiken überflügelten. Die Missionstendenz ist in dem Maße ein charakteristischer Zug der neueren Zeit geworden, daß auch große Gruppen der griechisch-katholischen Kirche nicht zurückgeblieben sind sondern energischer als früher Hand ans Werk gelegt haben.

Die römischen Katholiken waren als die ersten zur Stelle. Wie schon vor dem Anbruche der neuen Zeit, als im Laufe des 15. Jahrhunderts von Portugal aus die Westküste Afrikas nach Süden zu entdeckt und besetzt wurde, Mönche mehrerer Orden die Expeditionen begleiteten und an verschiedenen Orten mit Klostergründungen und Kirchenbauten festen Fuß faßten, so fehlten sie auch nicht auf den Schiffen, welche den atlantischen Ozean kreuzten und an den der europäischen Kultur so fremd gegenüberstehenden amerikanischen Gestaden landeten. Sie begannen an den so bald gebrandschatzten und vergewaltigten farbigen Bewohnern eine ihnen wohlthuendere Wirksamkeit; ja sie traten bisweilen mannhaft für die von den habsüchtigen Europäern geschädigten Naturrechte derselben ein — eine Bewegung, als derer einzelnes Moment zu verzeichnen ist, daß man im Verfolge derselben die menschenfreundliche Maßregel empfahl und nach ihr that, als Erleichterung für die schwindende Bevölkerung Amerikas afrikanische Arbeitskräfte einzuführen, deren Los weiterhin den katholischen Priestern und Missionaren neue Mühen bereitete. Aber nicht nur in den neugefundenen Landen sondern überall auf der Erde, wohin nur der immer umfassender werdende Weltverkehr seine Wellen warf, und ihm nicht selten vorangehend, hat seitdem die katholische Kirche Roms ihre universale Tendenz bekundet und bethätigt, nicht ohne die oft genug durch Einmischung in schon von andern besetzte Gebiete bewiesene und behauptete Prätension der Alleinberechtigung. Am hervortretendsten beteiligten sich auch an der Missionsarbeit der erst in der Reformationszeit enstandene Jesuitenorden, als dessen charakteristische Männer Franz Xavier († 1552), Matthäus Ricci († 1610) und Roberto dei Nobili († 1656) gelten können. Die Einheit der Kirche garantierte indessen keineswegs auch die Einigkeit ihrer Orden, welche der Mission dienten: erbitterte Kämpfe, vornehmlich über die Praxis, wie die sozialen Verhältnisse der Heiden zu behandeln seien, verursachten Hinderungen. Eine gewisse einheitliche Organisation empfing 1622 das römisch-katholische Missionswesen durch Papst Gregor XV., welcher in der Congregatio de propaganda fide eine kirchliche Behörde zur Leitung aller auf die Bekehrung der Heiden bezüglichen Bestrebungen stiftete. Seitdem laufen die Tausende von Fäden, welche durch die vielen Priester, Mönche und Nonnen der verschiedensten christlichen Nationen über den ganzen Erdkreis gespannt sind, zu dem einen Mittelpunkt in Rom zusammen: und es ist nur zu be-

klagen, daß so viel edler Eifer mit so gewaltigen Irrtümern gepaart ist. Als Glanzpunkte römisch-katholischer Mission konnten früher die Arbeiten an den südamerikanischen Indianern, besonders in Paraguay, genannt werden. In der neueren Zeit haben die heldenmütigen Märtyrer in Hinterindien die Augen der ganzen Christenheit auf sich gezogen. Überhaupt gewähren die römischen Missionen den Eindruck, als ob sie weniger als die anderen Bestrebungen der gleichen Art, welche von den übrigen christlichen Kirchenformen ausgehen, die Grundlage der europäisch-amerikanischen Staaten, deren Unterthanen viele Millionen von Heiden durch das Gewinnen von Kolonien geworden sind, für sich in Anspruch nehmen, sondern mit der gleichen Teilnahme an solchen arbeiten, welche noch unter der Oberhoheit von heidnischen Fürsten stehen. Wobei allerdings immer die Absicht vorwaltet, auch die letzteren für den römischen Katholizismus zu gewinnen.

Ganz anders liegen die Verhältnisse bei der griechisch-katholischen Kirche. Nur eine einzige große Körperschaft derselben, nämlich die czaropapistisch verfaßte russische Kirche, hat sich zu einem Missionsherde herausgestaltet, wenngleich auch nur zu einem solchen, welchem nach mehreren Seiten hin die Idealität mangelt. Darin der römisch-katholischen Mission ähnlich, daß eine Zentralisation der gesamten Bestrebungen statthat, insofern sie alle unter dem „heiligen Synod" stehen, daß ferner die Missionare vorwiegend aus der sogenannten schwarzen, nämlich unverheirateten Klostergeistlichkeit und weniger aus der weißen, den Popen, die in der Ehe leben, hervorgehen, daß weiter die Anmaßung, die allein berechtigte Mission könne nur die der „orthodoxen Kirche" sein, in abstoßendster Weise vorliegt, anderer Ähnlichkeitspunkte zu geschweigen, unterscheidet sich die russische Heidenbekehrung vornehmlich dadurch von der römischen, daß sie durchaus keinen ökumenischen Charakter an sich trägt. Mit fast passionierter Exklusivität beschränkt sie sich auf diejenigen, welche in dem russischen Staatsverbande leben oder demselben hinzugefügt werden. Die einzige Ausnahme bildet die russische Kosakenkolonie in Peking, von deren Popen in der neuesten Zeit ein Einfluß auf Chinesen und Tartaren ausgeübt worden ist. Andere Versuche in Japan, in Westnordamerika und anderwärts befinden sich noch im Stande der Vorstufen. Das Hauptmissionsfeld der griechisch russischen Kirche ist Sibirien, der breite, im Norden unwirtliche und dünn bevölkerte Rücken Nordasiens, dessen Stämme in nicht allzulanger Zeit für die ihnen gebrachte kirchliche Form werden gewonnen sein. Weitaussehend aber ist die Arbeit an den Heiden und Muhammedanern, welche durch die stetig fortschreitenden Eroberungen und Annexionen in Mittelasien, vom Kaukasus bis zur chinesischen Mauer, russische Unterthanen und damit Objekte der griechisch-katholischen Mission Rußlands werden, ein Doppelprozeß, dessen Ende noch nicht abzusehen ist.

Völlig anders geartet als die beiden bisher gemusterten, von Rom und St. Petersburg ausgehenden Strömungen sind die Missionen der Protestanten. Auch sie haben sich in zwei große Gruppen gesondert, so zwar, daß in freiester Weise neuerdings zwei Brennpunkte hervorgetreten sind, zu welchen sich die Strahlen verschiedener Ausgänge protestantischer Missionen gesammelt haben. Zu dem einen gehören die europäisch-kontinentalen, zu dem anderen die englisch-amerikanischen Missionsbestrebungen. Die Vorsteher der ersteren, also der

deutschen, holländischen, skandinavischen und französischen, versammeln sich zu technischen Beratungen periodisch seit 1866 in Bremen. Vertreter der zweiten haben sich bereits dreimal zu Missionsmeetings, auf denen es mehr zu Berichten und Zeugnissen kam, in Liverpool 1860, sowie zu London 1878 u. 1888 zusammengefunden (vgl. unt., 10). Die europäisch-kontinentalen protestant. Missionen tragen vorwiegend den Charakter der lutherischen Kirche, nicht ohne daß auch solche von genuin reformiertem oder uniertem Typus sich hinzugesellt haben, sie alle mit Anlehnung an landeskirchliche oder freikirchliche Verhältnisse. Den englisch-amerikanischen protestantischen Missionen ist der Grundzug der reformierten Kirche aufgeprägt, nur daß sich hier noch eine größere Mannigfaltigkeit zu einem fast unübersehbaren Reichtume ausgestaltet hat, welche in der Überfülle der Formen des englisch-amerikanischen kirchlichen Lebens begründet ist. Beiden protestantischen Missionsgestaltungen indessen eignet, mit nur sehr wenigen Ausnahmen, das eigentümlich bezeichnende Moment der Independenz von den in den einzelnen christlichen Landen bestehenden Kirchenregimenten. Allerdings finden sich einige, die sich in unmittelbarer Abhängigkeit von denselben entwickeln; andere pflegen die Tendenz, bei aller Elastizität selbständiger Bewegung Fühlung mit ihnen zu behalten oder mehr zu gewinnen. Allein es gibt auch völlig independente Bildungen in großer Zahl; und selbst die hochkirchlichsten verleugnen nicht das Wesen des Ursprunges aller, daß nämlich die freie christliche Assoziation der Mutterschooß der protestantischen Missionen gewesen ist und noch ist.

Gemeinsam sind beide ferner den gleichen Weg geführt worden, wie aus den Anfängen, bei denen außer den Missionszwecken und vor denselben noch andere zugleich verfolgt wurden, nach und nach es sich entwickelte, daß die Mission als Selbstzweck ins Auge gefaßt und ins Werk gesetzt ward. Die kolonialen Besitzungen der Holländer und der Dänen, nach welchen holländische und dänische Christen in größerer Zahl geführt wurden, legten es nahe, daß Geistliche für dieselben mit hinausgingen, welche, sei es für eine bestimmte Anzahl von Jahren, sei es für Lebenszeit an dieser christlichen Diaspora ihres Amtes warteten. Es ist historisch nachweisbar, daß solche Männer, also holländische Domines in Indien sowie auf der hinterindischen Inselflur und dänische Kolonialprediger in Ostvorderindien, sich auch mit den Heiden zu thun machten und sich derselben, nachdem sie sich ihre Sprache angeeignet hatten, aufs beste annahmen. Namentlich durch die ersteren sind viele Tausende getauft und zu Gemeinden gesammelt worden. Allein der Fortschritt vom Diasporaprediger zum Missionar wurde unter ihnen nicht gemacht. Als ein Epoche machendes Ereignis ist zu bezeichnen, daß die dänische Staats- und Kirchenregierung 1705 in Ermangelung von Dänen zwei deutsche Theologen suchte und fand, welche für die Heiden der südostindischen Kolonialbesitzung Tranquebar hinausgesandt wurden, deren einer nach dem Verlaufe der stipulierten Arbeitsjahre heimkehrte, während der andere, Bartholomäus Ziegenbalg († 1719) als der erste deutsche, lutherische Missionar litt, wirkte und starb. Seine Nachfolger waren meist deutsche Theologen in dänischem Kirchendienste, von dänischen und deutschen Mitteln erhalten, vornehmlich von Kopenhagen aus geleitet. Im Jahre 1732 aber wurde der Begründer der Brüdergemeine, Graf N. L. von Zinzendorf, dazu geleitet, den Meistergriff zu

thun, deutsche Sendboten mit deutschen Mitteln unter die Heiden zu senden, denen andere, nach allen Seiten geschickt, folgten, und zwar nur wenige Theologen, vielmehr meist ernste Christen niedern sozialen Standes, welche alle unter deutscher Leitung blieben — die entscheidende Wendung, von welcher die Entfaltung des neueren protestantischen Missionswesens datiert.

Zuvörderst freilich hatten die verschiedenen Kirchengemeinschaften den Rückschlag zu überstehen, welcher auf die Erhebung des Pietismus im Rationalismus folgte und in der französischen Revolution seinen Gipfelpunkt erreichte. Die schweren Zeiten nach derselben halfen dazu, daß der lebendige Glaube in weiteren Kreisen erwachte. Ihnen wurde auch das Auge für die wahren Bedürfnisse geöffnet, und es entstanden in Holland, in der Schweiz, in Deutschland, Frankreich und den vier skandinavischen Landen Norwegen, Dänemark, Schweden und Finnland nach und nach eine große Reihe von Missionsherden, welche der weiter gewachsenen Brüdermission zur Seite traten, während die dänisch-deutsche Mission als solche verschwand oder sich in neue Formen umgestaltete. Fast sämtliche Arbeitsgebiete der bezeichneten Bestrebungen liegen in asiatischen und afrikanischen Landen; Amerika und Ozeanien sind nur unbedeutend von ihnen berührt. Zu größeren Kirchengründungen, welche im wesentlichen den Charakter der begründenden Muttergemeinschaften tragen, ist es nur an einigen wenigen Punkten gekommen: auf den allermeisten ist das Stadium des Fundamentierens noch nicht überwunden. Mittelamerika, Südafrika, das britische Ostindien und das holländische Hinterindien sind die Schauplätze, auf denen die erfolgreichste Kraftentfaltung einzelner der betreffenden Missionen stattgehabt hat und noch statthat. Im allgemeinen allerdings sind es Heiden in Kolonien der Europäer, an denen gearbeitet wird, und zwar haben die allermeisten europäischen Staaten, denen die Missionare entstammen, keine eigenen kolonialen Besitzungen, so daß gewöhnlich an Unterthanen fremder Herrscher die Wohlthat gewandt wird. Auch hat es den Anschein, als ob die bisherigen Bahnen für die nächste Zukunft inne gehalten werden sollten. Denn wiewohl neuerdings auch Deutschland koloniale Erwerbungen von weitem Umfange gemacht hat, sind die alten Unternehmungen nirgends geschwächt worden, und die deutschen Kolonialmissionen befinden sich vor der Hand nur im Anfangsstadium.

Den Eindruck des ungleich kräftigeren nnd rascheren Vordringens in die Heidenwelt unserer Tage gewährt die englisch-amerikanische Mission: sowohl was ihre äußeren Mittel als die Zahl und Beschaffenheit ihrer Diener und Dienerinnen als den Umfang und die Mannigfaltigkeit ihrer Arbeitsgebiete anlangt, überflügelt sie alle bereits genannten Werke, auch das der römisch-katholischen Kirche weit. Und das alles erst seit dem Aufschwunge, welchen in dem jetzt währenden Jahrhunderte England und Amerika infolge einer bis dahin nie erlebten Handelsblüte, einer noch immer sich vermehrenden Fülle der mannigfachsten auf die Hebung des Weltverkehres abzielenden Erfindungen und Riesenbauten, einer kolonialen Machtentfaltung von einer Kolossalität und Weltumspannung, wie sie nie war, aber noch stetig wächst, zum Heile der vielen heidnischen Millionen gewonnen hat. Englisch-amerikanische Missionare wetteifern mit den Katholiken, wo durch Entdeckungs- und Erforschungsreisen neue Gebiete der Erde aufgeschlossen werden und lassen

dieselben mit ihren Leistungen hinter sich. Es ist die Pflicht deutscher Wissenschaft, das offen anzuerkennen und die daraus sich ergebenden Schlüsse zu ziehen.

Die Anfänge dieses üppigsten Zweiges an dem Baume, welchen wir die christliche Kirche nennen, gleichen denen, wie sie bei den europäisch-kontinentalen Protestanten geschichtlich nachweisbar waren. Während der politischen und kirchlichen Wirren in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nahm die Auswanderung englischer Christen nach Nordamerika ungeahnte Dimensionen an; und es waren nicht die schlechtesten Volkselemente, welche damals den atlantischen Ozean zu kreuzen begannen, sondern vielfach solche, die durch ihr Gewissen von dannen geführt wurden, um unter einem neuen Himmelsstriche ihres Glaubens leben zu können. Die Geistlichen solcher Gemeinden wurden auch die ersten Missionare der nordamerikanischen Indianer. Die Nachricht von ihrem Wirken und von dem der holländischen Domines in Ostasien zündete in England. Um die Wende des genannten Säkulums vollzog sich die Stiftung der ersten freien Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erkenntnis (Society for promoting christian knowledge 1698) derer eine Abteilung 1701 Wilhelm III. unter dem Namen Society for propagating the gospel in foroign parts (kurz Prapagation-Society) mit Korporationsrechten privilegierte — die älteste protestantische Missionsgesellschaft. Sie sorgte zuerst lange Zeit lediglich für die englische Diaspora und nicht für die Heiden. Dann kam ein Stadium, in welchem gleichfalls deutsche Theologen in englische Dienste traten, nach Ostindien entsandt wurden und dort, zum Teil an der Seite der dänisch-deutschen, wirkten. Aber noch vor dem Ende des 18. und im Laufe des 19. Jahrhunderts entfaltete sich unter den Protestanten Großbritanniens solch ein Reichtum der vielfachsten Missionsbestrebungen, daß nun auch die älteste Gesellschaft voll und ganz ihrem Zwecke zu entsprechen begann und fortfuhr. Die Anglo-Amerikaner aber hatten kaum ihre Freiheit von dem Gängelbande des Mutterlandes errungen, so begaben auch sie sich an die Aufgabe, durch Missionare den Heiden der verschiedensten Lande zu christlichem Kulturleben zu verhelfen.

Es enspricht der Bedeutsamkeit der englisch-amerikanischen Mission, wenn wir noch genauer einen Blick auf die hauptsächlichsten Herde und Arbeitsfelder derselben werfen. Charakteristisch ist für beides, sowohl für die Ausgänge der Missionen als auch für ihre Gebiete, daß einerseits die denkbar größeste Reichhaltigkeit und Vielartigkeit der Grundlagen, auf welchen einzelne Unternehmungen ruhen, sich herausgestaltet haben und weiter ausgestalten, und daß andererseits kaum irgend ein Punkt der bisher zugänglich gewordenen Erdenräume mit ihrer Völkerwelt zu bezeichnen sein möchte, bis zu welchem nicht englische oder amerikanische Missionare vorgedrungen wären. Während also die bereits genannte Propagation Society die ultra-hochkirchliche Richtung der anglikanischen Kirche vertritt, ist seit 1792 eine Baptist Mission in Wirksamkeit. Aus einer freiwilligen Koalition vieler Glieder der verschiedenartigsten dissenterischen Denominationen entstand 1795 die „Londoner Mission", welche bis zur Gegenwart diesen ihren Charakter bewahrt und es zu einer bedeutenden Kraftentfaltung gebracht hat. Vorwiegend niederkirchliche Elemente der englischen Staatskirche haben sich seit 1799 zur „Church

Mission" verbunden und solche Energie entwickelt, daß ihre Gesellschaft die extensiv und intensiv bedeutendste Missionsgesellschaft innerhalb der gesamten Christenheit auf Erden geworden ist. Nach demselben Prinzip wie die Londoner Mission gestaltete sich seit 1810 innerhalb der nordamerikanischen Freistaaten der American Board of Commissioners for foreign Missions, nur daß er im Laufe der Zeit dieselbe in seinen Leistungen übertroffen hat. Endlich konsolidierten sich 1814 die Missionsverhältnisse der Methodisten zur Wesleyan Mission und gediehen zu staunenswerter Höhe. Aber außer diesen großen Körperschaften haben es nicht nur die verschiedensten andern, z. B. die mannigfachsten Gemeinschaften der Presbyterianer, die englischen Universitäten, einzelne nordamerikanische Synoden u. s. w. sondern auch einzelne Männer von besonderer christlicher Thatkraft zur Begründung von Missionen gebracht; ein fruchtbarer Boden, der noch nicht sein letztes hergegeben zu haben scheint. Dem entspricht denn die Fülle der Arbeitsfelder. Englisch-amerikanische Missionare nehmen sich des Restes der Heiden an, den es noch in Amerika gibt; sie stehen auf sehr vielen Eilanden Ozeaniens, sie sind unter die Millionen der menschenvollen Reiche Süd- und Ostasiens gemischt, sie säumen die Ränder Afrikas und dringen in sein Inneres ein. Freilich sind es auch englische Kolonieen, welche für viele dieser Missionen die Basis abgeben. Allein unzählige Boten sind auch zu bisher noch völlig unabhängigen Heiden vorgedrungen und haben unter ihnen nicht ohne Erfolg gewirkt. Die hervortretendsten Lichtpunkte sind einzelne Inselgruppen in der Südsee, Madagaskar, Südindien und Hinterindien.

Alle christlichen Missionen indessen, sie mögen nun einen Namen und Standort haben, welchen sie wollen, sehen neben sich oder in ihrer Begleitung eine andere Form der Verbreitung der christlichen Kirche über die Oberfläche der Erde, von welcher ihnen einige Förderung, aber auch manche Schädigung zu teil wird. Wir meinen die Wanderungen und Schiebungen christlicher Volkselemente, welche ähnlich denen in den früheren Jahrhunderten, aber nach den verschiedensten Momenten dieselben weit hinter sich lassend, den Charakter der mannigfachsten Lande in der Weise ändern, entweder daß zu heidnischen und muhammedanischen Bevölkerungen Christen hinzugefügt werden, oder daß eine christliche Bevölkerung menschenleere Erdenräume einnimmt und besetzt behält, oder daß endlich durch einwandernde Christen heidnische Stämme verdrängt und dem Völkertode entgegengebracht werden. Der erste und letzte der genannten drei Fälle involviert eine Fülle von Schuld, welche von seiten der Christen gegenüber den Nichtchristen der betreffenden Lande aufgehäuft wird, während allerdings auch einige heilsame Einflüsse von den ersteren auf die zweiten ausgeübt werden. Wo Christen einfach in unbewohnte Länder einziehen und sich in ihnen niederlassen, machen sie dieselben freilich eben dadurch zu Territorien der christlichen Kirche, haben aber in ihrer Isoliertheit und in ihrer Entfernung von den Gemeinschaften, zu welchen sie früher gehörten, eine geraume Zeit die Aufgabe zu lösen, von niederen religiös-sittlichen Entwicklungsstufen zu höheren fortzuschreiten.

Eine beträchtliche Zahl muhammedanischer Reiche partizipiert in der Gegenwart an dem Eindringen solcher Potenzen in ihre Mitte, sowie der modernen Finanzwirtschaft, durch welche sie in eine Art von Abhängigkeit von

verschiedenen Staaten geraten, innerhalb derer das Christentum Hauptreligion ist. Aus diesem Verhältnisse resultieren eine Reihe von Verwicklungen, welche dann politischer Natur werden und es herbeiführen, daß Kriege von seiten der Christen gegen die Anhänger des Islam geführt werden, in welchen die ersteren, so lange das laufende Jahrhundert währt, allermeist Sieger blieben und ihren Sieg dazu benützten, sowohl Provinzen mit vielen christlichen Einwohnern von der Oberhoheit islamitischer Herrscher zu befreien, als auch für die, welche weiter unter derselben verharren mußten, eine günstigere soziale Stellung, als sie bisher hatten, zu erwirken. Auch aus rein politischen Gründen, ja auch aus politisch-kirchlichen Motiven entstanden in der neueren Zeit Kriege mit gleichem Ausgange, so daß eine allmähliche, aber stetig fortschreitende Zerbröcklung der Machtstätten der Muhammedaner sich vollzieht. Zu gleicher Zeit aber versäumt die christliche Kirche nicht, auf dem traditionellen Missionswege ihnen die christliche Wahrheit nahe zu bringen, nur daß in den selbstständig bleibenden Reichen durch harte Strafen bisher fast ganz das öffentliche Bezeugen derselben unterdrückt wird und deshalb Wege anderer Art eingeschlagen werden müssen. Vornehmlich durch persönlichen Verkehr, durch Unterweisung von Kindern und Erwachsenen, durch Krankenpflege, welche von Diakonissen geübt wird, durch Verbreitung von Bibeln und guten christlichen Schriften — zu letzterer bieten die großen englischen und amerikanischen Bibel- und Traktatgesellschaften erfolgreich die Hand — und durch den im übrigen auf allen Seiten eindringenden Geist der christlichen Europäer und Amerikaner vollzieht sich ein Durchsäuerungsprozeß, in welchem eine gewisse Prädisposition der muhammedanischen Welt für den christlichen Glauben gewirkt wird, während freilich die wirklichen Übertritte, auch in Ländern wo die Christen die Herren sind, einstweilen noch sehr sporadisch bleiben. Doch werde auch hervorgehoben, daß ausnahmsweise nur in Einer der vier großen Gruppen der christlichen Kirche bisher Veranstaltungen getroffen wurden, einen methodischen Missionsbetrieb unter den Muhammedanern zu beginnen und nachdrücklich fortzusetzen! Im allgemeinen ist derselbe fast immer ein okkasioneller geblieben. Nur von England aus sind einige Versuche gemacht, Missionsgesellschaften spezifisch für die Muhammedaner zu begründen und Missionen mitten unter die Muhammedaner zu postieren. Doch sind dieselben über die Anfänge nicht hinausgekommen.

Anders die moderne Judenmission! Innerhalb der beiden sogenannten katholischen Kirchengemeinschaften ist man freilich über den Standpunkt der Okkasionalität noch nicht hinausgekommen, wenngleich einige Klöster im Westen und Osten Europas und einzelne für das Volk Israel besonders erwärmte christliche Persönlichkeiten sich mit passionierter Ausschließlichkeit desselben angenommen haben und weiter annehmen. Allein die zwei protestantischen Missionsherde denken nicht nur an die Heiden, sondern von ihnen aus sind und werden energische Anstrengungen gemacht, in aller nur möglichen Weise nicht nur auf dem okkasionellen sondern noch viel mehr auch auf dem methodischen Wege den unter die christlichen Völker und zum Teil auch unter die Muhammedaner zerstreuten Juden zu bezeugen, daß sie, wenn sie noch auf eines persönlichen Messias Ankunft hoffen, ihn bereits haben können, oder wenn sie den Gedanken eines Kollektivmessias vertreten, in horrenden Irrtümern ein-

hergehen, welche durch das Annehmen des christlichen Glaubens zu ersetzen sind. Und zwar sind die deutschen Pietisten in diesen Bestrebungen allen andern Protestanten vorangegangen, dann aber allerdings von einigen unter ihnen weit überflügelt worden. Der Hallesche Professor Callenberg begründete 1728 ein Institut für Judenmission, welches durch die Sendung von Missionaren und die Verbreitung von Schriften thätig war, bis es vor dem Ende des Jahrhunderts mit infolge des hereingebrochenen Rationalismus wieder einging. Seit dem Beginne des 19. Säkulums jedoch wurde es reichlich durch die Begründung der mannigfachsten Judenmissionsgesellschaften ersetzt, so daß zur Stunde kaum ein größeres protestantisches Land vorhanden ist, in welchem nicht eine solche besteht, sei es, daß sie Missionare verschiedener Art bestellt, die zu den Israeliten gehen und ihnen in allerlei Weise den christlichen Glauben zu bringen suchen, sei es, daß sie nur Mittel sammeln und mit denselben andern Judenmissionen zu Hilfe kommen. Leider stehen die Erfolge in keinem Verhältnisse zu den gemachten Anstrengungen, wenn wir sie nach der Lage der Heidenmissionen und ihrer Resultate messen. Allein sie sind groß, wenn wir sie einmal mit dem vergleichen, was bei der gleichen Arbeit unter den Muhammedanern vorliegt, und wenn sie nicht gezählt sondern gewogen werden, insofern außer manchen Proselyten, die als schwache Christen weiter leben, auch viele genannt werden könnten, welche von hervorragendem Segen für die christliche Kirche aller Konfessionen geworden sind und es noch sind. Dieselbe hat aber außer durch die Mission noch in anderer Weise auf die Israeliten einzuwirken. Sie muß darauf dringen, daß die ihnen in einigen modernen Staaten aus einem falsch gerichteten Humanismus zugesprochene absolute bürgerliche Gleichberechtigung mit den Christen durch die relative ersetzt werde, damit nicht durch die schrankenlose Einwirkung der Juden auf die verschiedensten Schichten und Verhältnisse der christlichen Völker diese letzteren selbst schließlich unfähig dazu werden, ihre Missionspflicht an Heiden, Muhammedanern und Juden zu erfüllen.

Vgl. im Allgemeinen: Stäudlin, Kirchliche Geographie und Statistik, Tübingen 1804. Wiggers, Kirchliche Statistik, Hamburg und Gotha 1842. Peschel, Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen. Stuttgart und Augsburg 1858. Roscher, Kolonien, Kolonialpolitik und Auswanderung. 3. Aufl. 1884. || Ferner: Henrion, Allgemeine Geschichte der kathol. Missionen bis auf die neueste Zeit. Aus dem Französischen. Schaffhausen 1845. Kalkar, Geschichte der römisch-katholischen Mission. Deutsch von Michelsen. Erlangen 1867. O. Werner, S. J., Katholischer Missions-Atlas. Neunzehn Karten in Farbendruck mit begleitendem Text. 2. Aufl Freiburg 1885. || G. Plitt, Kurze Geschichte der lutherischen Mission. Erlangen 1871. || Warneck, Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart. Leipz. 1882. Ders., Prot. Beleuchtung der röm. Angriffe auf die evang. Mission, Gütersloh 1884 f. Kalkar, Geschichte der christlichen Mission unter den Heiden, deutsch von Michelsen. Gütersloh 1879. Christlieb, Der gegenwärtige Stand der Heidenmission, Gütersloh 1882. Grundemann, Burkhardts Kleine Missionsbibliothek. Aufl. 2, Bielefeld und Leipzig 1875 ff. Desselben, Kleiner Missionsatlas zur Darstellung des evangelischen Missionswerks, Calw und Stuttgart 1884. Schlier, Missionsstunden, 5 Bändchen, Nördl. 1865—85. Warneck und Grundemann, Missionsstunden, Gütersloh 1884 ff. (bis jetzt 3 Bde.). R. W. Dietel, Missionsstunden. Leipzig 1885—89 (5 Hefte). F. M. Zahn, Der Acker ist die Welt; Blicke in das Arbeitsfeld der evangelischen Mission. Gütersloh 1888. || A. Johnston, A. Century of protestant Missions. London 1886. W. F. Stevens, The Dawn of modern Mission. Edinburgh 1887.

Speziell: Ostertag, Entstehungsgeschichte der ev. Miss.-Ges. zu Basel, Basel 1865. Wangemann, Gesch. der Berliner Missionsgesellschaft, Berlin 1872 ff. v. Rhoden, Geschichte der Rheinischen Mission, Barmen 1871. Ed. Kratzenstein, Kurze Geschichte der Berliner

Mission in Süd-Afrika. 2. Aufl. Berlin 1878; 3. Aufl. 1887. Dalton, Johannes Goßner, Berlin 1878. Festschrift zur fünfzigjährigen Jubelfeier der Norddeutschen Missionsgesellschaft. Bremen 1886. — Fünfzig Jahre Goßnerscher Mission. Berlin 1886. — Plath, Deutsche Kolonialmission. Berlin 1887. — Warneck, Welche Pflichten legen uns unsre Kolonien auf? Heilbronn 1885. — A. Handbook of foreign Missions. London 1888. The missionary Year-book 1889. London 1889. — De le Roi, Die evangelische Christenheit und die Juden. Bd. I. Karlsruhe 1884. — Plath, Was machen wir Christen mit unsern Juden? Nördl. 1881.

Die Theorie des Missionswirkens.

7. Einleitung. Einteilung des Stoffes.

Die Grundlinien der modernen Missionsmethode zu ziehen, unterliegt ganz eigentümlichen Schwierigkeiten. Bereits in dem eröffnenden Abschnitte erwähnten wir den Umstand, daß literarisch sehr wenig über diesen Stoff vorliege. Ferner haben wir über den Betrieb verschiedener Bestrebungen so spärliche und so wenig genaue Nachrichten, daß von vorneherein auch nur auf eine relative Vollständigkeit der für alle gültigen Kunstregeln des ausbreitenden Handelns der Kirche verzichtet werden muß. Desgleichen hat die immer größer werdende Differenzierung der einzelnen kirchlichen Körperschaften innerhalb der Einen christlichen Kirche und die damit auf das engste zusammenhängende Differenzierung der christlichen Missionsunternehmungen selbstverständlich auch eine immer gewaltigere Mannigfaltigkeit der Theorien, nach welchen die letzteren wirken, zu Wege gebracht, so daß es zu den Unmöglichkeiten gehört, auch nur die wichtigsten Eigentümlichkeiten einer jeden hinsichtlich ihrer Methoden zur Anschauung zu bringen. Vielmehr ist lediglich ausführbar, daß eine gewisse Summe von Momenten, welche bei ihnen allen gemeinsam beobachtet werden kann, in ihrer organischen Zusammengehörigkeit aufgewiesen werde, so zwar, daß auch die einzelnen Verschiedenheiten, welche bei der generellen Übereinstimmung vorhanden sind, gehörigen Ortes zur Sprache kommen.

Vorab scheiden wir prinzipiell als nicht zur Evangelistik im engeren Sinne gehörig alles dasjenige aus, was entweder nur entferntere Beziehung zum Missionsbetriebe hat oder unweigerlich in einem andern der verschiedenen Gebiete, welche die Missionswissenschaft ausmachen, seine Stelle bezüglich seine Darlegung finden muß. Dahin sei unter anderem gerechnet, was gefordert worden ist, daß „eingehende Erörterungen . . . über das Christentum als Missionsreligion" (Warneck) gegeben werden sollten! Ein solcher Nachweis resultiert so unmittelbar aus den drei voraufgehenden Hauptfächern der theologischen Wissenschaft, den exegetischen, historischen und spekulativen, daß er an der Spitze der praktischen Theologie als völlig überflüssig erscheint. Und wenn in gleicher Weise etwa vermißt wird, daß über das Wesen des Heidentums, ja fügen wir hinzu, des Islam und des Judentums die Evangelistik nichts böte, so sei ausdrücklich hervorgehoben, daß wir die betreffenden, allerdings für dieselbe fundamentalen Ausführungen in die „Allgemeine Religionsgeschichte" verweisen, deren Studium für jeden, welcher an die Mission unter Heiden, wie Muhammedanern oder Juden die Hand legt, unerläßlich erscheint.

Vielmehr zeigt die gegebene missionsgeschichtliche Skizze auf das deutlichste, daß es wesentlich zwei Hauptseiten sind, welche sich in dem Organismus dieser Lebensfunktion der christlichen Kirche mit Naturnotwendigkeit von

einander unterscheiden, eine, welche das Subjekt, und die andere, welche das Objekt der Mission repräsentiert. Es heißt das s. v. a.: bei dem Werke der Verbreitung der christlichen Kirche über die Lande der Erde und des allmählichen Gewinnens aller Nichtchristen für den christlichen Glauben hat man einerseits auf diejenigen zu blicken, welche die aktive Potenz darstellen, und zum andern auf die, deren erste Stellung die der Rezeptivität ist, aus welcher sich gleichfalls die Aktivität herausentwickeln soll. Demgemäß hat auch die Evangelistik ein doppeltes kirchliches Handeln zur Anschauung zu bringen, nämlich einmal das die Mission vorbereitende und zweitens das dieselbe ausrichtende, so zwar, daß bei dem ersten sowohl die Aufgabe der Missionsherde, von welchen die Boten herkommen, als auch die Vorbereitung der letzteren zu ihrem Wirken zur Darstellung kommen muß, während bei dem andern nacheinander die grundlegende Arbeit der Missionare, die Mitwirkung der Neophyten und das Ziel der Mission methodologisch zu besprechen sind. Zu diesen beiden Grundfaktoren der Missionstheorie hat noch eine abschließende Erörterung einerseits der hauptsächlichen Hindernisse und Schwierigkeiten, womit das christliche Missionswesen dermalen zu ringen hat, andrerseits der ihm zu Gute kommenden Förderungsmittel und bundesgenossenschaftlichen Beziehungen, sowie des Standes seiner Aussichten hinzuzutreten.

8. Das die Mission vorbereitende kirchliche Handeln.

1. **Die Aufgabe der Missionsherde.** Die uns zuerst entgegentretende Frage: „Wer sendet die Missionare?" ist dahin zu entscheiden, daß an oberster Stelle es der Herr ist, der sie alle ausgehen und wirken heißt, daß aber die menschliche Vermittelung, derer jede Unternehmung an zweiter Stelle bedarf, so weit und so vielfach wie möglich gedacht werden muß. Wie es eine Errungenschaft des Protestantismus ist, zu wissen, daß es keine absolut beste Verfassung für kirchliche Körperschaften gibt, so wird namentlich auch auf dem Boden der protestantischen Mission folgerichtig es evident, daß jede mögliche Form der Entfaltung erlaubt ist und in die Praxis tritt, so daß eine Skala von der absolutistisch hochkirchlichen bis zur möglichst subjektivistischen nachgewiesen werden kann, mit andern Worten von der römisch-katholischen Mission bis zu dem einzelnen Protestanten, der, durch den Geist Gottes getrieben, selbst ein Missionar unter Heiden, Muhammedanern oder Juden wird. Es beruht aber von neuem in der Natur der Dinge, daß bei den mannigfachen Schattierungen, welche zwischen der engsten kirchlichen Geschlossenheit durch independente Bildungen hindurch bis zum äußersten Independentismus in üppiger Fülle vorhanden sind, das Maß der Stabilität und Fortdauer der einzelnen Gestaltungen von dem Maße abhängt, nach welchen die menschlichen Grundlagen, auf denen sie ruhen, zu messen sind.

Was aber in betreff der Differenzierung der Verfassungsformen innerhalb der gesamten christlichen Kirche hinsichtlich ihrer Missionen auszusprechen ist, das gilt auch von der dogmatisch-konfessionellen Stellung der verschiedenen Unternehmungen, welche gegenwärtig im Gange sind, und zwar sowohl was die Missionsherde als auch was die Missionsfelder anlangt. Oder mit andern Worten: gleicherweise wie bei dem Beginne neuer Unternehmungen und

bei der Vorbereitung derer, welche den christlichen Glauben unter den Nichtchristen verbreiten sollen, wie bei dieser Arbeit selbst und bei der Ausgestaltung der Früchte derselben, tritt eine bunte Mannigfaltigkeit des christlichen Dogmas und seiner Ausprägungen zu Tage. So sind namentlich im Schoße der Herde der protestantischen Missionsbestrebungen mehrere hierauf bezügliche Fragen aufgetaucht, welche zum Teile mit der kirchlichen Entwicklung der Heimat der Missionare, zum Teile mit der Technik der eigentlichen Ausrichtung ihres Amtes in Zusammenhang stehen. Die wichtigsten unter ihnen sind folgende: Ist es zur Begründung von Missionsausgängen absolut nötig, daß alle daran Beteiligte auf demselben fest normierten Glaubensgrunde stehen? Erfordert es die Lehrordnung der heimatlichen Missionsschulen, daß eine bestimmte Konfessionalität erkennbar sei, oder empfiehlt es sich, daß mit einem über allen konfessionellen Schranken stehenden allgemeinen Christentume wissenschaftlich ausgestattet die Sendboten an die Heiden, Muhammedaner und Juden ausgehen? Müssen dieselben bei ihrem Wirken letzteres zu Grunde legen, oder ist es besser, die dogmatischen Grundlagen der Kirchen, aus welchen sie hervorgingen, einfach zur Fundamentierung neuer Gemeinden anzuwenden? Kommt es schließlich darauf an, einfach die Kirchenformen und Kirchenglaubenssätze der christlichen Mutterkirchen in den entstehenden Tochterkirchen zu reproduzieren, oder ist Aussicht vorhanden, daß mit neuen Völkern, die sich dem christlichen Glauben zuwenden, auch neue Gestaltungen in Dogma, Konfession und Kultus u. s. w. ergeben werden? — Alle diese und verwandte Fragen erheischen Erledigung: wir beleuchten sie nach den Resultaten, welche in der Praxis vorliegen.

Vorab ist klar: auf dem Boden der beiden sogenannten katholischen Kirchenkörper, des römischen und des griechischen, erscheint die Gebundenheit bezüglich des Dogmas als so groß, daß davon nicht die Rede sein kann, ob der gleiche Glaubensgrund ein notwendiges Requisit für einen neuen Missionsanfang sein müsse. Das versteht sich bei den Missionen, welche von Rom und von St. Petersburg aus geleitet werden, von selbst, daß nur auf dem Boden des kirchlichen Bekenntnisses, dem sie entstammen, ihr Wachsen möglich ist. Indessen liegt in der Mannigfaltigkeit der verschiedenen Orden, welche sich innerhalb beider Kirchen mit Vorliebe an der Mission beteiligen, ein Moment vor, welches lehrt, daß trotz der straffen Zentralisierung durch die Entwicklung ein Auseinandergehen in Ordnungen, Sitten, Methoden und dergleichen sich vollzieht, wenngleich die dogmatischen Überzeugungen bei allen, die dem einen Kirchenkörper angehören, dieselben sind. Dagegen hat sich unter den Protestanten, wiederum in aller Gemeinsamkeit der beiden reformatorischen Prinzipe, des formalen und des materialen, bei den Begründungen ihrer Missionsherde die allermannigfaltigste dogmatische Vielgestaltigkeit herausentwickelt, so zwar, daß sowohl viele neben einander stehende Gemeinschaften verschiedener dogmatischer Überzeugungen, eine jede für sich von der andern abgeschlossen und in sich nach der Seite des Dogmas hin einig, ihre Missionare aussenden, oder daß aus Koalitionen, Konföderationen, Unionen verwandter Körperschaften, sowie einzelner Glieder derselben, mit Hintansetzung oder Umbiegung der konfessionellen Spitzen, Missionsunternehmungen entstehen, die nicht etwa nur ein ephemeres Dasein fristen sondern mitunter schon eine

Reihe von Jahrzehnten auf solchem Grunde ruhen und sich auf ihm weiter entfalten. Wie die Entstehung aller dieser Gebilde mit ihren dogmatischen Verschiedenheiten von ihren geschichtlichen Vorbedingungen abhing, so wird auch erst der weitere Verlauf und ihr Ende es erweisen, ob die konfessionelle Gebundenheit oder eine gewisse dogmatische Elastizität das Idealere und insbesondere für Ausbreitung der christlichen Kirche Ersprießlichere sei.

Was die Verfassung der Missionsherde und ihre Beziehungen zu den Kirchenganzen, derer Organe sie sind, anlangt, so ist es ein Charakteristikum der gegenwärtigen Entwickelungsphase, daß fast nirgends im ganzen Bereiche christlicher Gemeinschaftskörper die Leitung der Missionsunternehmungen, welche von den Ausgangspunkten aus geübt wird, denjenigen Männern anvertraut ist, in deren Händen auch die Zügel des Kirchenregiments, nämlich der Leitung der bereits fest fundierten Kirchen, für gewöhnlich liegen. Vielmehr sind selbst im Schoße der einen griechisch-katholischen Gemeinschaft, durch welche teils methodisch teils okkassionell Heiden, Muhammedaner und Juden für den christlichen Glauben gewonnen werden, nämlich der russischen Kirche, außer bestimmten Beamten des heiligen Synod einzelne freikirchliche Gesellschaften thätig, an gewissen Funktionen der Missionsheerde teilzunehmen, während gar in der römisch-katholischen Kirche ein besonderes Kollegium der Missionsregierung wartet, allerdings im Auftrage der höchsten einheitlichen Spitze, des Papstes. Und auch da, wo auf dem Boden des Protestantismus einige freikirchliche oder auch staatskirchliche Bildungen das Missionsregiment mit der Kirchenregierung eng verbinden und als Ganze die Liebesarbeit an Nichtchristen thun, sind immer einzelne Männer bestimmt, welchen diese besondere Pflicht des Regierens obliegt. Im allgemeinen aber bestehen die Vorstände der protestantischen Missionsheerde aus Männern, die ihr Amt nicht durch ein sonst zu Recht bestehendes Kirchenregiment sondern durch den Herrn der Kirche selbst auf andern Wegen, sei es durch unmittelbare Berufung desselben, sei es durch Kooptation anderer Christen empfangen haben, da es sich denn im allgemeinen herausgebildet hat, daß die Verfassung derselben eine Mischung von kollegialisch-konsistorialen und episkopalen Elementen zeigt, soll heißen, daß inmitten einer Gemeinschaft von vorstehenden Männern einer mit besonderen Vollmachten und Obliegenheiten betraut wird.

Wie sie aber auch verfaßt sein mögen, von ihnen allen müssen verschiedene Aufgaben gelöst werden, die auf ihre Stellung zu dem bestehenden Kirchenregimente, zu den von ihnen ausgesandten Missionaren und auf die größeren Gemeinschaften, deren Stellvertreter sie sind, Bezug haben. Was sich da bei den beiden katholischen Kirchen gewissermaßen von selbst versteht, bei den allermeisten protestantischen Missionsherden waltet gleichfalls die Tendenz vor, daß die Einzelnen dem Kirchenregimente, unter welchem ihre Glieder als Christen stehen, nicht irgendwie spröde und mit Sondergelüsten gegenübertreten sondern die Fühlung mit ihm suchen, welche für die Sache ersprießlich ist, und vielleicht ein Maß naher Verbindung; nur daß die durchaus notwendige Freiheit der Bewegung und des Handelns durch dasselbe nicht verschränkt werde. Es können Verhältnisse eintreten, in denen die freundliche Stellung beider zu einander, der Missionsheerde zum Kirchenregimente und umgekehrt, herzustellen und zu pflegen mit Schwierigkeiten verknüpft ist oder

zu den Unmöglichkeiten gehört. Allein das Ideale wird immer bleiben, daß, wie es ausgedrückt worden ist, die Mission die Tendenz zur Kirche hin und die Kirche die Tendenz zur Mission habe, oder anders ausgedrückt, daß die Vorsteher der Missionen und die Träger des Kirchenregimentes die für das Ausbreitungswerk heilsamsten Wechselbeziehungen zu pflegen haben.

Die letzteren sind an der unmittelbaren Missionsleitung unbeteiligt. Zu ihr sind die ersteren verpflichtet. Der Natur der Sache nach wird dieselbe ganz eigentümliche Formen anzunehmen haben und nicht ganz leicht auszuführen sein. Indessen wird diese Schwierigkeit, welche vornehmlich in den weiten trennenden Entfernungen beruht, keinesfalls in Frage stellen, ob eine Mission von ihrem Ausgangspunkte aus geleitet werden solle oder nicht. Wo eine bestimmte Unternehmung nur irgend größeren Umfang gewinnt und eine Mehrzahl von Arbeitern erheischt, ist es bei der Anlage der menschlichen Natur, auch wenn der christliche Glaube den Heiligungsprozeß begonnen hat, unumgänglich, daß eine Autorität vorhanden sei und sich bethätige. Nur erweist es sich als höchst zuträglich, wenn auf den Arbeitsgebieten der Mission selbst eine oder einige Vertrauenspersönlichkeiten zur Wahrnehmung der obersten Autorität bestellt werden, und es kommt dann darauf an, das rechte Gleichmaß der Unterordnung und Selbständigkeit, der Gebundenheit und Beweglichkeit, der Stabilität und Elastizität zu finden, welches der gedeihlichen Entwicklung am günstigsten ist. Damit solches erreicht und die sonstige Fürsorge für alle, welche an der Sache dienen, normal geübt werde, empfehlen sich außer naher Verbundenheit durch die mannigfaltigste Korrespondenz periodisch wiederkehrende Visitationen durch einen der Vorsteher sowie Urlaubsbesuche der Missionare in der christlichen Heimat.

Während aber das ständige Kirchenregiment in diesem ganzen Gebiete den Missionsleitungen freie Hand läßt, kommt bei der Lösung einer anderen Reihe von Aufgaben die Hilfe desselben in sehr willkommener Weise zu statten. Die zweite Seite der Thätigkeit der Missionsheerde bezieht sich darauf, daß die Basis, auf welcher sie sich gebildet haben, nicht nur weiter in Kraft bestehe und Tragkraft entfalte sondern sich auch gesund erweitere und zu größeren Kraftentfaltungen befähigt erzeige. Sowohl durch eine immer mannigfaltiger und tiefer werdende Missionsliteratur als auch durch vielgestaltiges Eintreten des persönlichen mündlichen Zeugnisses für die Sache müssen in immer umfangreichere Kreise Anregungen hinausgetragen werden. Solches aber geschieht zu dem bewußten doppelten Zwecke, daß einmal Quellen der Hilfsleistungen verschiedenster Art geöffnet werden, der materiellen Unterstützungen, des Rates und des Trostes, der Fürbitte und der Danksagung, und daß zweitens immer neue Christen gefunden werden, welchen es eine Herzenssache ist, daß sie als Missionare zu denen, welche von der christlichen Kirche noch fern sind, gesandt werden. Darin aber besteht die Hauptaufgabe der christlichen Missionsherde, daß sie für das Gewinnen und folgends für die innere Ausstattung und rechte Vorbereitung solcher, die in diesen Dienst des Herrn treten wollen und auch dazu geschickt erachtet werden, Sorge tragen. Und zwar ist dies von so durchschlagender Bedeutung für das Ganze, daß es gesondert und genauer zur Darstellung gebracht werden muß.

2. **Die Vorbereitung der auszusendenden Boten.** Wird vorab gefragt, ob es

besser sei, daß innerhalb der einzelnen betreffenden Kreise die Diener und Dienerinnen zur Missionsarbeit bezüglich zur Vorbereitung für dieselbe von Autoritäten aufgefordert werden oder sich selbst dazu anbieten sollen, so gibt die Erfahrung an die Hand, daß beides im Reiche Gottes völlig zu Recht besteht und zu gedeihlichem Wirken geführt hat. In der römisch- und griechisch-katholischen Mission gilt mehr Aufforderung, in der protestantischen mehr Angebot. Die Qualifikationen für die zu Sendenden sind in der relativen Normalität der somatischen, psychischen und pneumatischen Eigentümlichkeit der christlichen Persönlichkeit befaßt. Hinsichtlich ihrer technischen Vorbildung zur Arbeit liegt ein dreifacher Weg vor. Entweder wird die allgemeine religiöse Bildung eines geistesmächtigen Christen, deren Maß verschieden sein kann, vom niedrigsten bis zum höchsten, die Basis, auf welche das Gewinnen der Nichtchristen zum christlichen Glauben gegründet wird, so daß also später Autodidakten wirken. Oder diejenige wissenschaftliche Vorbereitung, welche die Glieder einer Kirchengemeinschaft empfangen, um den Dienst des Amtes in der organisierten und allseitig fest fundierten Gemeinde übernehmen zu können, qualifiziert auch zur Übernahme des Missionspredigtamtes, und die Differenzen, welche in dieser Beziehung unter den verschiedenen Abteilungen der Christenheit vorliegen, spiegeln sich auch in der Mission, insofern die betreffenden Missionare der griechisch- und römisch-katholischen Kirchen das Gepräge der klösterlichen Erziehung während ihres ganzen Wirkens nicht verlieren, während den akademisch gebildeten Boten der Protestanten eine Mitgift für das Leben geworden ist, welche ihnen für die mannichfachsten Zwecke der Arbeit unter Heiden, Muhammedanern und Juden zu statten kommt. Oder endlich — und das ist zur Stunde unter den Protestanten das gewöhnlichste — es werden in den Seminaren der Missionshäuser auf dem Fundamente elementarer oder humanistischer Vorbildung durch den biblischen Realismus, durch linguistischen und anderen Unterricht junge Christen dazu gebracht, daß sie andern lehrhaft ihren Glauben bezeugen können.

In dem Lehrplane der zuletzt namhaft gemachten Anstalten spiegelt sich von neuem die Frage nach der konfessionellen Stellung der einzeln protestantischen Missionen ab. Die Regel wird immer bleiben, daß in den Hauptfächern, nämlich in der Auslegung der Bibel, der Glaubenslehre, der Amtstheorie u. s. f. ein dogmatisch festgefügtes, soll heißen, ein geschlossenes kirchliches Glaubenssystem, wie es die Grundlage der Kirchengemeinschaft bildet, aus welcher die Missionare hervorgehen, auch die Lehrgrundlage beim Unterrichte sei, eine Forderung, welche ebensosehr aus dem Zusammenhange der Missionsunternehmung mit ihrem Mutterschoße als aus dem Bildungs- und Glaubensstande der zu Missionaren zu erziehenden jungen Männer als aus der Notwendigkeit, daß sie später in Leben und Wirken einen festen Untergrund haben müssen, fast nottwendiger Weise sich ergibt. Werden indessen auf Grund einer breiteren Basis, derer dogmatisches Prinzip der Latitudinarismus ist, Missionen und demzufolge auch Missionsvorbereitungsschulen gegründet, so wird folgerichtig gleichfalls keine konfessionelle Bestimmtheit zur Geltung kommen, sondern es bleibt dann nichts weiter übrig, als entweder die dogmatischen Verschiedenheiten zur Auswahl lehrhaft neben einander zu stellen oder latitudinarisch eine höhere Einheit zu suchen, was bei einem unter den

Protestanten aufgekommenen spekulativen Eklektizismus nicht mit Schwierigkeiten verbunden zu sein pflegt. Immerhin wird der Blick auf die spätere Aufgabe der in der Vorbildung begriffenen, nämlich lediglich die Fundamente der Kirche legen zu sollen, es nahe legen, daß auch nur die Hauptwahrheiten des christlichen Glaubens in einfachster dogmatischer Form ihrer Erkenntnis vermittelt und mitgegeben werden. Dem zur Seite tritt ein Abriß der christlichen Sittenlehre, und es wird der Vorbildung nur förderlich sein, wenn von beiden Gebieten aus, dem dogmatischen und dem ethischen, Streiflichter auf das Heidentum, den Islam und das orthodoxe sowie moderne Judentum fallen können, es sei denn, was noch empfehlenswerter ist, daß die Quintessenz der allgemeinen Religions- und Sittengeschichte mitgegeben wird. Sodann ist die Beschäftigung mit den alten Sprachen und wenigstens einer neueren, am meisten der englischen, unumgänglich — einmal wegen der linguistischen Schulung und ferner wegen des Verständnisses der hl. Schrift, die nur von einem sprachlich geschulten in eine fremde Zunge übersetzt werden kann. Mehr zu allgemeiner Bildung dienen Geographie und Geschichte, erstere bisweilen zu ganz eigentümlichen Zwecken. Übungen im Katechisieren und Predigen dürfen nicht fehlen. Endlich ist die Musik, nämlich das Spielen wenigstens eines Instrumentes und einige Fertigkeit im Gesange, auch für einen Missionar fast unumgänglich nötig. Als ganz besondere Requisite geistiger Ausstattung desselben sind erforderlich vor allem die Gabe, fremde Sprachen zu lernen, damit nicht nur die Religionsurkunden der Heiden, der Koran und der Talmud verstanden werden können, sondern auch ein allseitiges Verkehren der Missionare mit ihren Pflegebefohlenen möglich sei; ferner die Fähigkeit, sich in die religiösen Anschauungen anderer hineinzuversetzen, ihre Sitten zu verstehen, das Berechtigte und Unberechtigte an ihnen zu scheiden u. s. w. Von den zum Missionsdienste vorbereiteten und entsendeten Christen wird dann präsumiert, daß sie ihr Leben in demselben verzehren; doch fehlt es leider nicht an Fällen, daß er auch nur als ein Durchgangspunkt angesehen wird, eine Auffassung, welche der Sache nicht heilsam ist. Endlich geht der tiefgreifende Unterschied durch die Gesamtheit der christlichen Missionskräfte, daß auf der einen Seite der Cölibat für eine Förderung, auf der andern für eine Schädigung erachtet wird, und daß demgemäß die römischen und griechischen Boten und Botinnen in kirchlich gebotener Ehelosigkeit leben, während die meisten auf den protestantischen Missionsgebieten verheiratet sind, nicht ohne daß hie und da welche freiwillig den ledigen Stand erwählen.

Bevor das die Mission ausrichtende Handeln beginnen kann, bedarf es für diejenigen, denen es übertragen wird, unmittelbar vor dem Anfange einer letzten Vorbereitung, welche nicht mehr in der christlichen Heimat sondern inmitten derer vollzogen wird, an denen sie arbeiten sollen. Und zwar trägt dieselbe von neuem den dreifachen Charakter an sich, daß sowohl nach der Seite des körperlichen als nach der des seelischen als nach der des geistlichen eine Art Akklimatisation statthaben muß, ohne welche ein nachfolgendes Wirken schwerlich heilsam sein kann. Hinsichtlich des ersten kommt es darauf an, daß sich der Leib des in sein Amt eintretenden Christen an die neuen klimatischen Verhältnisse ebensowohl als auch an die somatischen Eigentümlichkeiten derer gewöhne, mit denen er sein Leben lang zusammen sein soll. Sich mit den eigen-

tümlichen psychischen Besonderheiten derselben vertraut zu machen, seine eigene Seele an die bisweilen höchst schwierigen Verhältnisse der neuen Lage nach den verschiedenen Seiten hin, vornehmlich in der sprachlichen, zu orientieren und für dieselbe in ihnen den richtigen Standort zu finden, ist eine weitere Aufgabe dessen, welcher seine Hand an die Mission legt. Am allerwichtigsten aber ist, daß er darnach strebe, es zu erlernen, sowohl sein eigenes geistliches Leben verständlich und eindringlich den Objekten seiner künftigen Thätigkeit darzulegen als auch die Bedürfnisse zu erkennen, welche ihnen in Religion und Sittlichkeit hervorragend eignen. Bei neu anfangenden Missionsarbeiten muß in allen drei Beziehungen der unmittelbare Verkehr es vermitteln, daß das Subjekt des ausbreitenden Handelns dazu heranreife, mit demselben wirksam anzufangen, während in schon länger bestehenden Missionen durch die Beteiligung an der Unterweisung der Jugend und durch sonstige Hilfsleistungen sowie durch den Rat der älteren Arbeiter die Einführung erleichtert wird. Ist aber solch eine letzte Hineinleitung des Leibes, der Seele und des Geistes in die jedem Missionar gestellte Aufgabe erfolgt, so geht das vorbereitende Handeln unwillkürlich und fast unmerklich in dasjenige über, was seine Lebensarbeit bilden soll.

9. Das die Mission ausrichtende kirchliche Handeln.

1. **Die grundlegende Arbeit der Missionare.** Je nach der Bestimmung und Führung, die ein einzelner Missionar erfahren hat, geht er nun an das Fundamentieren der christlichen Kirche unter heidnischen Völkern und Stämmen und das Gewinnen muhammedanischer und jüdischer Persönlichkeiten oder Familien für das Christentum. Unter den Heiden unterscheidet man an demselben eine Stufenfolge dreier Momente, deren erstes sich übereinstimmend in der Heiden-, Islam- und Judenmission nachweisen läßt, während die beiden andern bei der Isoliertheit muhammedanischer und jüdischer Proseliten seltener zur Erscheinung kommen aber unter den Heidenchristen naturgemäß konstitutiver Art sind, drei Momente, die mit den Namen des initiativen, des fortführenden und des absolvierenden Missionswirkens bezeichnet werden können. Bei jedem derselben sind eine Anzahl von Mitteln anzuwenden, welche keineswegs völlig gleichwertig nebeneinander stehen sondern in primäre und sekundäre sich scheiden, so zwar, daß unter allen christlichen Missionen über bestimmte von ihnen durchaus kein Dissensus besteht, während andere allerdings von den einen besonders betont von den andern als weniger wichtig angesehen werden.

Daß die mündliche Verkündigung der christlichen Wahrheit an die Nichtchristen das erste und grundlegende Missionsmittel sei, ist ein allgemein unbestrittener Satz. Das praktische Verkündigen gestaltet sich nach den Umständen sehr verschieden, insofern die Verhältnisse der Sitte, der Kultur, der Lebensstellung und anderes von Einwirkung auf den Inhalt und auf die Form werden. Letztere anlangend so ist Verständlichkeit das höchste Gesetz, alles andere, wie der Ort, wie die Art und Weise, ob Gespräch, ob Streitrede, ob zusammenhängender Vortrag u. s. w. irrelevant. Materiell enthält die Mis-

sionsverkündigung ein Strafen des Götzendienstes, des Aberglaubens, des Unglaubens, der Sünde, ein Bezeugen des dreieinigen Gottes, der Erlösung, der Einladung zu derselben, ein Anknüpfen an die Wahrheitsreste, welche in allen nichtchristlichen Religionen vorhanden sind. Das Ziel ist das Wecken der Sehnsucht, aus dem alten Dasein heraus zu einem neuen religiös sittlichen Stande zu gelangen, auf Grund deren ein gewisses Maß christlicher Erkenntnis als Vorbereitung zur Taufe vermittelt werden kann. Dasselbe wird verschieden normiert: die Extreme sind auf der einen Seite die Forderung allgemeinen kirchlichen Gehorsams, wie er von den katholischen Kirchengemeinschaften verlangt wird, und die baptistische Anschauung, nach welcher die Taufe nicht eher erteilt werden darf, bevor nicht das Heil mit voller Klarheit und Entschiedenheit ergriffen ist; das rechte Mittelmaß beruht in der persönlichen Geneigtheit, ein Christ zu werden, in der Kenntnis der wichtigsten christlichen Heilswahrheiten und in dem ausgesprochenen Entschlusse, wie ein Christ leben zu wollen. Was das zweite Moment anlangt, nämlich die Kenntnis der wichtigsten christlichen Heilswahrheiten, so ist die Methode ihrer Vermittlung keine einheitliche in der gesamten Kirche, weder was die Form noch was die Personen, durch welche sie vollzogen wird, betrifft. Auf die materielle Seite derselben gehen wir hier nicht ein; denn es ist Selbstverstand, daß die Missionare bei der Grundlegung nichts anderes lehren und bezeugen können, als was sie aus der christlichen Heimat als ihre christliche Überzeugung und dogmatische Ausstattung mitgebracht haben. Allein wenn die erste Geneigtheit, dem bezeugten Worte der Wahrheit sich zuzuwenden, vorhanden ist, und derselben von seiten einzelner Seelen Folge gegeben wird, so fragt es sich, ob der in den christlichen Glauben einleitende Unterricht nach den in die neue Sprache übersetzten Katechismen der heimischen Kirchen oder nach einfachen, den Verhältnissen angepaßten, die Heilswahrheiten darstellenden Gedankengebilden erteilt werden solle. Das Erstere hat sich als das Praktischere erwiesen. Doch wird nicht ausgeschlossen sein, daß auch in diesem Gebiete die Abneigung gegen dogmatisch geschlossene Formen und die Vorliebe für freiere Bewegungen sich geltend machen und dann eine dem entsprechende Wirksamkeit statt hat. Solange ferner der erste Erfolg des weckenden Zeugnisses sich in leicht übersehbaren Grenzen hält, wird die Unterweisung an die wenigen Seelen durch die Missionare selbst gegeben werden. Nimmt indessen das Gewinnen der Heiden für den neugebrachten Glauben größere Dimensionen an, deren Vorbereitung die Kraft der Boten übersteigt, so lassen sich Einrichtungen treffen, daß aus den bereits getauften und längere Zeit unterrichteten Heidenchristen einige dazu angeleitet werden, als Katechisten, Lehrer, Evangelisten ihren Landsleuten das zu vermitteln, was sie selbst von den Missionaren empfangen haben, während letztere nach gehaltener Prüfung die reif Befundenen taufen. Im allgemeinen ist es auf beiden Wegen das Bestreben, daß alle Glieder einer Familie gemeinsam getauft werden, eine Praxis, neben welcher die andere besteht, daß, falls das Einführen der Gesamtheit der Familien nicht möglich wird, auch Einzelnen das Sakrament zu teil werde. Für diejenigen aber, welche als Erwachsene getauft werden, empfiehlt es sich, daß erst nach Verfluß eines kleineren Zeitraumes, und nachdem ein genauerer Unterricht das Verständnis gefördert hat, der Gang zur Beichte

und zum Altarsakrament folge, eine Vorbereitung, welche in einer Art von Konfirmation ihren Abschluß finden kann.

Die aus den Muhammedanern und aus den Juden getauften Einzelnen oder Familien werden gewöhnlich schon bestehenden christlichen Gemeinden einverleibt und gehen in dieselben auf; nur wird neuestens in einer Stadt Südrußlands der Versuch, eine besondere judenchristliche Gemeinde zu bilden, gemacht, welcher schwerlich mehr als ein ephemeres Dasein beschieden ist. Die Heidenchristen schließen sich zu heidenchristlichen Gemeinden zusammen, welche, wenn die Sache sich günstig entwickelt, stetig größer werden. Die Fortführung des so Fundamentierten ist die nächste Aufgabe der Missionare. Zu dem Behufe stehen ihnen eine Fülle von Mitteln zu Gebote, deren Vollzahl, wenn anders richtig angewendet, des Erfolges nicht verfehlen kann, das Gemeindeleben der Heidenchristen weit über das Niveau des heidnischen Gemeinschaftslebens hinauszuheben. Spezifisch religiöser Natur sind eine Reihe von Einrichtungen, an denen der Missionar und seine Pflegebefohlenen gleichmäßig beteiligt sind: der Kultus im weitesten Sinne des Wortes, wobei an Gebets- und Andachtsordnungen in den Familien, in kleineren Gemeinschaften und zum sonntäglichen und festtäglichen Gemeindegottesdienste zu denken ist; ferner die christliche Sonntagsfeier, die Missionskirchenzucht in ihren Abstufungen, die Seelsorge nach ihren verschiedenen Beziehungen, das christliche Gemeinschaftsleben, die Einführung der heiligen Handlungen, welche neben den Sakramenten vorhanden sind u. s. w. Ein wesentlicher Faktor bei der Förderung des christlichen Lebens in der jungen Gemeinde ist ferner die Schule in ihren mannigfachen Verzweigungen, wie dieselbe durch die Verschiedenheit derer, die lernen, und dessen, was gelehrt und gelernt wird, nach und nach entstehen, wobei nicht nur die allgemeine christliche Bildung intellektuell-moralischer Art sondern auch die Einführung der Gemeindeglieder in eine Art Zivilisation und Kultur, wenn dies nötig erscheint, als Ziel im Auge zu behalten ist. Der Schule tritt die Presse zur Seite, wieder in der weitesten Bedeutung genommen, daß also alle Hilfsmittel für den Unterricht, alles was die religiös-sittliche Hebung bezweckt, alle asketischen Schriften, als da sind Katechismus, Gesangbuch, Erbauungsbuch, christliche Blätter u. dergl. allmählich entstehen und Verbreitung finden, bis endlich zuletzt, dies aber weniger bei den katholischen als bei den protestantischen Unternehmungen, als Krone die Übersetzung der ganzen Bibel in die Sprache eines von den Missionaren in Angriff genommenen Volkes die Presse verläßt. Die Verbreitung der so einem heidenchristlichen Volke neu geschenkten Bibel und die Entwicklung einer sich im Geiste derselben erzeugten Literatur gehört dann streng genommen nicht mehr in die Missionsarbeit sondern in die der Diakonie, die Theorie darüber in die Diakonik. Aber nicht allein dieser Zweig ist dem Baume eingepropft, sondern es vollzieht sich je länger je mehr ein Verpflanzen der verschiedensten Mittel, mit welchen die christliche Kirche innerhalb der ihr seit langer Zeit angehörenden Kreisen von Menschen sich der vom Amte übersehenen und schwer erreichbaren annimmt, auf das Gebiet, welchem das Fundamentieren charakteristisch ist, dadurch bewirkt werden soll, daß die Grundlagen desto tiefer und fester werden. Auf allen drei Feldern, der Mission unter Heiden, Muhammedanern und Juden, bewährt es sich indessen besonders als eine heil-

same, dem Fortschritte der christlichen Kirche förderliche Einrichtung, wenn die Werke der Liebe an ihnen geübt werden, so zwar, daß die Diakonen und Diakonissen sich entweder an das Wirken von Missionaren oder an das geistliche Amt, wie es in Diasporagemeinden verwaltet wird, anlehnen. Durch Erbauen von Krankenhäusern, durch ärztliche Missionen, durch das Walten von Diakonissen und Ärztinnen und anderes, was in dieser Richtung liegt, wird an verschiedenen Punkten und in steigendem Maße ein Einfluß auf Menschen, die sonst dem Worte des Missionars fern bleiben, ausgeübt. Wo infolge klimatischer oder sozialer Potenzen besondere Leiden grassieren, nimmt die Krankenpflege besondere Formen an, wie denn eigenartige Asyle für Aussätzige, Syphilitische, Epileptische, Opiumsüchtige u. s. w. gegründet werden, deren Pfleglinge in mannigfacher Weise unter das Gehör des Wortes Gottes kommen.

Wenn das alles aber wirksam wird, und wenn die Vermehrung der Gemeinde in gesunden Maßen fortschreitet, so wird endlich auch fortwährend an der Lösung zweier bedeutsamer Fragen gearbeitet: „Wie hat sich die Mission hinsichtlich der Rechte, Sitten und Gewohnheiten der Heiden zu stellen?" und zum andern: „Wie ist das nationale Element in den heidenchristlichen Gemeinden zu pflegen?" Und es handelt sich einerseits den tief eingewurzelten Schäden des heidnischen Lebens gegenüber, also bei der Polygamie, der Sklaverei, dem Kastenwesen und anderem, darum, ob eine mildere oder strengere Praxis gehandhabt werden soll, während bei dem zweiten zu erforschen ist, welche Momente des alten Lebens nicht mit dem widerchristlichen zusammenhängen und demgemäß konserviert und vom Christentume geheiligt werden können. Auf beiden Gebieten aber liegt ein so übergroßer Reichtum eigentümlicher Gestaltungen vor, welcher vornehmlich in der ethnologischen Differenzierung der Nationen und ihrer Religionen sowie ihrer Sittenbildungen wurzelt, daß sowohl in der Anwendung allgemeiner Prinzipien als auch in der kasuistischen Erörterung und Umformung einzelner Verhältnisse die denkbar umfassendste Reichhaltigkeit der Methoden vorliegt, deren Anwendung gemeiniglich nicht rasch sich vollzieht sondern den Gesetzen organischen Wachsens zu folgen pflegt.

Zuvörderst ist die richtige Behandlung der sozialen Schäden des Heidentums eine der schwersten Aufgaben der Missionspädagogik. Bei den allermeisten derselben liegt eine eigentümliche Verflechtung mit Rechtsverhältnissen vor, genauer mit Besitzverhältnissen, welche nicht einfach ignoriert werden können sondern berücksichtigt sein wollen. Da nun die Mission den Übergang zur christlichen Kirche bezeichnet, so hat sie demgemäß auch ein ihr eigentümliches Rechtsgebiet und muß dem Übergangscharakter ihrer Gemeindezustände Rechnung tragen, nicht als ob ihre Lebensordnungen von denen der Kirche, wenn sie stabil geworden ist, sich absolut unterschieden, vielmehr verhalten sich dieselben zum Ideal lediglich approximativ. Demgemäß wird der Missionar mit Vorsicht und Schonung den bezüglichen heidnischen Abnormitäten gegenüber sich zu fragen haben, was in denselben ganz der Ausfluß des widergöttlichen und deshalb auch unmittelbar von dem Worte Gottes verworfenen ist und von vornherein nicht geduldet werden kann, und was auf der andern Seite so zu den nationalen Gebräuchen zu rechnen sei, daß eine Ausmerzung

und Ausrottung derselben einfach ein völliges Ignorieren der Nationalität hieße. Zu dem ersten gehören alle Horrenda, welche teils klare Schriftworte gegen sich haben, teils den Grundzug des Teuflischen und absolut Sündigen deutlich an der Stirn tragen, teils mit Götzendienst und Zauberei in nächstem Zusammenhange stehen. Zum andern gehören alle Lebenseigentümlichkeiten, die wenngleich mit Sünde behaftet doch als Ausnahmen und Notstände, als auf den Aussterbeetat gesetzte Schäden eine Zeitlang getragen werden könnten, während die sofortige Beseitigung mit unübersteiglichen Schwierigkeiten verknüpft wäre. Solche Unterscheidung wird allerdings von vielen Missionstheoretikern verworfen. Dieselben plaidieren für ein prinzipielles und von vornherein zu vollziehendes Ausscheiden aller Lebensgewohnheiten, welche nicht direkt dem ideal christlichen entsprechen, und wählen also mit Bewußtsein die Methode, mit dem Vorgefundenen in gewisser Weise tabula rasa zu machen und ein wesentlich neues Gebäude aufzuführen. Der andere Weg aber geht von innen nach außen, indem er nicht durch einen revolutionären Bruch mit der bestehenden Rechtsordnung sondern durch sauerteigartige, still fortschreitende Einwirkung auf die Gemüter zum Ziele führen will.

Ein ähnlicher Widerstreit der Prinzipien liegt auf dem Gebiete der anderen missionspädagogischen Frage wegen der Pflege des nationalen Elementes innerhalb heidenchristlicher Gemeinden vor. Hier wollen die Einen das soziale und kirchliche Leben der Neophyten in Formen umgießen, welche denen der europäisch-amerikanischen Völker, die schon länger den christlichen Glauben bekennen, konform sind, die Anderen dagegen, wie wir glauben die Verständigeren, erkennen in den nationalen Entwicklungen verschiedener Lebensverhältnisse berechtigte, ja gottgewollte Eigenartigkeiten, welche hernach auch in der christlichen Kirche zum Ausdruck kommen müssen. Dahin gehören außer vielen sonstigem die Vornamen der Christen, die Tracht, einschließlich der Amtstracht der eingebornen Geistlichen, die Volkslieder, die Volksmelodien und die Volksinstrumente, die Rücksicht auf die nationale Beredtsamkeit und Lehrart und Anbetungsform bei der Einrichtung des Kultus, die Verwertung nationaler Literatur und Kunst zu christlichen Bildungszwecken. Und es fragt sich, ob das alles, dessen Maß und Art bei den verschiedenen Völkerelementen allerdings sehr mannigfaltig ist, einfach über Bord geworfen oder nicht vielmehr liebevoll beachtet, vorsichtig gereinigt und sorgsam gepflegt werden sollte. Sollten etwa noch die Missionare hinsichtlich der Beantwortung hievon uneins sein: völlig einig werden in ihrem Entscheide für die zweite Seite der Alternative, nämlich für die positive Pflege des Nationalen im christlichen Leben, diejenigen sein, welche aus dem alten Stande gekommen und in den neuen eingetreten sind. Wie denn diese Neophyten überhaupt für die weitere Entwicklung der Arbeit, welche die Missionare begründeten, selbstverständlich Faktoren bilden, deren Wert von entscheidendem Gewichte für das Ganze ist!

2. **Die Mitwirkung der Neophyten.** Bei der nicht mehr grundlegenden sondern fortführenden Arbeit ist der Missionar stets dessen eingedenk, daß er nicht zum Hirten einer gesammelten heidenchristlichen Gemeinde bestellt ist, sondern daß sein Amt darin besteht, einmal die Bahn zu brechen, dann aber nur der Leiter der weiteren Entwicklung zu sein und dahin zu wirken, daß

die jungen Gemeinden zu relativer Selbständigkeit und endlich zur völligen Loslösung von dem Gängelbande der Mission gebracht werden sollen. Hierbei aber liegt es in der Natur der Sache, daß solches nur dadurch erreicht werden kann, daß aus denen, welche für die christliche Kirche gewonnen wurden, sobald als möglich Einige zu suchen sind, derer Hilfe für das weitere Wirken gebraucht werde. Und zwar ist dieselbe nach zwei verschiedenen Richtungen möglich, nämlich einmal bei der Aggression gegen die dem christlichen Glauben gegenüberstehenden Religionsformen, so daß eine Art unmittelbarer Missionsarbeit gethan würde, und zweitens bei der geistlichen Pflege derjenigen Volksgenossen, welche sich der Gemeinde zuwenden oder schon in dieselbe aufgenommen worden sind. Neophyten alsbald zu Zeugen und Verbreitern ihres jungen Christentums zu bestellen, ist nicht ohne Gefahr für dieselben; es wird immer zu den Ausnahmen gehören müssen. Dagegen ist die an zweiter Stelle bezeichnete Weise durchaus normal und gewährt, vorsichtig gehandhabt und bei wachsendem äußerem Erfolge weise und nachdrücklich angewandt, die Aussicht, daß Missionsgemeindegruppen sich zu dem umwandeln, was sonst in der allgemeinen christlichen Kirche an Gemeindebildungen vorliegt. Vornehmlich aber müssen dabei drei Gesichtspunkte fest ins Auge gefaßt werden, die finanzielle Selbsterhaltung, das Erzeugen eines eingeborenen Lehrstandes, die Erziehung zu kirchlicher Selbstregierung, derer jeder eine Fülle schwieriger Aufgaben in sich birgt.

Es bedarf zuerst einer langen Zeit, vieler intensiver Bemühungen und mannigfaltiger Einrichtungen, ehe eine heidenchristliche Gemeinde, und zählte sie auch Tausende von Seelen, dazu gebracht wird, für die Bedürfnisse der Kirche, der Schule, der Armen u. s. w. durch äußerliche Mittel aufzukommen; ein Ziel, welches schwerlich erreicht werden wird, ohne daß Stolgebühren, freiwillige Gaben und Opfer, kirchliche Gemeindesteuern, Dotationen von Pfarreien und Schulen für den eingeborenen Lehrstand und ähnliches den Christen als nötig zum Bewußtsein gekommen und dann vorhanden sind. Die Schwierigkeit aber, die jungen Gemeinden materiell auf die eigenen Füße zu stellen, beruht vor allem in dem Umstande, daß die christlich gewordenen Heiden von vornherein alles, was Religion und Bildung betrifft, umsonst empfingen und nun es nicht leicht fassen können, daß das nicht für immer so weiter gehen dürfte. Sind sie aber in dem Verständnisse allgemach so weit gefördert, daß sie die Sachlage zu durchschauen anfangen, so bricht die alte Natur, nach welcher das Nehmen lieber ist als das Geben, nur zu leicht wieder hervor, und es dauert lange, ehe dieselbe gezähmt wird. Möglich, daß katholische Missionare, welche die Verdienstlichkeit des Gebens hervorheben, rascher zu greifbaren Resultaten kommen! Im protestantischen Lager pflegt es an den verschiedensten Punkten, an denen sonst die Gemeinden wachsen, in diesem Stücke langsamer vorwärts zu gehen. Doch ist es unumgänglich notwendig, daß die Neophyten auch hierin die Mission zu entlasten streben.

Nicht weniger schwer ist es, dafür zu sorgen, daß auch heidenchristliche Männer zur Stelle sind, welchen das Amt in Kirche und Schule übertragen werden kann. Dazu gehört die Begründung von Anstalten, in welchen dieselben vorgebildet und erzogen werden, das Aufstellen von Lehrplänen, nach welchen dieselben zu unterweisen sind, das Aufrichten von Ordnungen, nach

welchen dieselben zu wirken haben, und dergleichen. Wiederum aber wird solch ein eingeborner Klerus und ein aus den Neugewonnenen geworbener Lehrerstand im Kontakte mit der sozialen und intellektuellen Höhe des Volkes, dem er dienen soll, gehalten werden müssen, so daß also der Kulturstand der einzelnen Missionsgemeinden ein Gradmesser für die Stellung und Bildung der betreffenden Männer sein wird. Das Wichtigste ist, daß den künftigen Nationalgeistlichen zu einem auskömmlichen Maße technischen Wissens und innerlicher Reife verholfen werde. Wenigstens Eine alte fremde Sprache, am besten das Griechische wegen des Verständnisses des Neuen Testamentes, sollte auf jedem Predigerseminare, welches unter heidenchristlichen Gemeinden begründet wird, gelehrt und gründlich gelernt werden. Sowohl die Hilfe, welche später bei Übersetzungen zu leisten ist, als auch die fast unausbleibliche Berührung mit Vertretern anderer Konfessionen der christlichen Kirche lassen solches als in hohem Grade wünschenswert erscheinen.

Endlich werden Geistliche und Lehrer, welche aus den eingeborenen Christen hervorgegangen sind, nicht für immer von Missionaren geleitet werden sollen. Vielmehr ist dahin zu streben, daß sie es allmählich lernen, wie Älteste dienend zu regieren, und wie Gemeindeglieder, obgleich Teilnehmer am allgemeinen Priestertume, sich regieren zu lassen, damit die Gemeinde gefördert werde. Wiederum aber muß hier daran erinnert werden, daß die verschiedene Stellung, welche bei den mannigfachen christlichen Kirchenparteien die Geistlichkeit einnimmt, sich auch in diesen Gebieten der Missionserziehung abspiegeln muß, da denn die von Rom und von St. Petersburg aus geleiteten Boten anders zu den bezüglichen Fragen stehen als die Protestanten, und da wiederum unter uns, den letzteren, viele Schattierungen sich zeigen werden. In der Hauptsache aber halten wir Protestanten die Grundanschauung fest, daß heidenchristliche Gemeindegruppen zu gewisser kirchlicher Unabhängigkeit und einer Art kirchlichen Selfgovernments erzogen werden müssen. Gerade diese Seite des die Mission vollendenden Handelns muß mit Vorsicht und Sorgsamkeit von den fundamentierenden Arbeitern gepflegt werden, da es wiederum an Wegen nicht fehlt, auf denen vorzuschreiten ist, nämlich durch Belehrung, durch Konferenzen, durch Synoden u. s. w. Alles dies mit der bestimmten Tendenz, daß das Reich Gottes zu größerer Kraft und wirksamerem Segen für die Seelen komme.

3. **Das praktische Ziel.** Es versteht sich von selbst, daß alle im Vorstehenden kurz bezeichneten Momente des die Mission ausrichtenden kirchlichen Handelns durch die Verschiedenheit der Missionare und die nationale Mannigfaltigkeit der von ihnen verpflegten heidenchristlichen Gemeinden die verschiedenartigste Ausgestaltung erfahren und weiter erfahren werden. Desgleichen ruht im Schoße der Zukunft, welche Kirchenbildungen noch entstehen sollen, und wie sich alles entfalten wird, wenn Völker Christen geworden sind, deren Erstlinge jetzt gewonnen werden. Da es sich nicht leugnen läßt, daß bei der dogmatischen Ausgestaltung der verschiedenen einzelnen Teile, aus welchen der Wunderbau der gesamten christlichen Kirche besteht, die Nationalität, die geistigen Entwickelungen, die Politik und andere Potenzen von mitwirkendem Einflusse gewesen sind, so darf der Gedanke nicht zurückgewiesen werden, es sei immerhin möglich, daß die Missionskirchengemeinschaften nicht dauernd

genau in denselben Formen christlichen Denkens, Glaubens, Anbetens und Lebens einhergehen werden, wie sie ihnen von den Begründern derselben unter ihnen gebracht und gelehrt waren. Vielmehr darf aus der Geschichte der hinter uns liegenden Missionszeit die Lehre gezogen werden, daß aus den Fundamenten hinterdrein durch die göttliche Führung Gebäude erwuchsen, welche sich der Erkenntnis derer, welche den Grund legten, völlig entzogen. Damit aber ist bereits angedeutet, daß diese Entwicklungen nicht von Menschen, am wenigsten von den zuerst daran Beteiligten erstrebt oder gemacht sondern später gegeben werden müssen. Jedes vorschnelle Befördern derartiger Verselbständigungen pflegt sich bitter zu rächen, und es ist demgemäß das Richtige, in den oben gezeichneten Wegen zu arbeiten, bis es deutlich erkennbar ist, daß die Missionsverhältnisse sich in Kirchenverhältnisse verwandelt haben, alles Übrige und Spätere aber der höheren Hand zu befehlen, welche alles leitet.

In dieser Hand ruht eine bisher unausdenkliche Fülle von Mitteln noch ganz anderer Art, als sie hier skizziert wurden, derer Vollzahl mithilft, daß das Ziel aller Mission desto rascher und sicherer erreicht werde. Auch die Geschichte der kommenden Zeiten wird „eine höhere Anlage für das Christentum und dessen Zwecke" zeigen. Dazu bahnt sich in der Weise, wie die Völker der Erde, auch die heidnischen, zur Stunde schon durch den Weltverkehr mit einander verbunden sind, ein Zusammenleben derselben an, welches neben vielem Üblen doch auch eine entschiedene Förderung der Sache des Reiches Gottes mit sich bringt. Nicht nur, daß Christen in stetig wachsender Zahl, sei es Missionare, sei es andere, welche die verschiedenartigsten Zwecke verfolgen, unter die Heiden und Muhammedaner gemischt werden, sondern es vollzieht sich in „geräuschloser Revolution" ein Unterminieren der bisherigen Überzeugungen der Nichtchristen, sowie ein Beimischen religiös-sittlicher, dem christlichen Glauben entstammender Grundbegriffe zu den Wahrheitsresten, die ihnen noch eignen. Es sind das Prozesse, neben denen unaufgehalten hergeht, daß durch die Wanderungen christlicher Volkselemente Erdenräume, welche menschenleer sind, als zu Kirchenterritorien umgewandelt erscheinen. Alle diese Bewegungen müssen bis zu dem großen Ende geführt werden, von welchem der Herr mit den Worten spricht: „*Κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ, εἰς μαρτύριον πᾶσι τοῖς ἔθνεσι*" (Mt. 24, 14) und sein Apostel: „*Πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν, ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ καὶ οὕτω πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται*" (Röm. 11, 25 f.).

10. Hindernisse und Förderungsmittel des christlichen Missionswesens. Stand seiner Aussichten.

1. Hindernisse und Gefahren.

a. Innerchristliches Heidentum. Die schlimmsten Feinde der christlichen Mission sind die Christen selbst. Nicht außerhalb der Christenheit sondern im christlichen Lager selbst, im Thun und Treiben innerlich abgefallener Namenchristen, haben die den Fortgang der Ausbreitung des Reiches Christi zumeist erschwerenden Umstände ihren Sitz. Gerade die Bundes-

genossin des heutigen evangelischen Missionslebens, auf welche gestützt dasselbe seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts einen unerhörten Aufschwung genommen und beträchtliche Triumphe davongetragen hat, die moderne Civilisation, ist eine Verbündete gefährlichster Art und eine Quelle von nicht enden wollenden Beeinträchtigungen und Schädigungen des Missionsinteresses. Der aus dieser Quelle entsprungenen Thatsachen, welche eine Anwendung von Röm. 2,24: „Eurethalben wird Gottes Name gelästert unter den Heiden" auf die betreffende Schuld der Christenheit nahelegt, weist die ältere, wie die neuere christliche Geschichte nur allzu zahlreiche auf. Schon aus dem 17. Jahrhundert, dem frühen Jugendalter der evangelischen Missionen, werden uns Fälle berichtet, wo heidnischerseits bittere Klage geführt wurde über den Kontrast zwischen der Strenge und Reinheit der christlichen Lehre und der Lasterhaftigkeit der Namenchristen. Zu dem englischen Kaplan Terry, der als Missionar an der vorderindischen Küste landete, sagte ein Hindu im Ton des schneidendsten Vorwurfs: Christian religion devil religion; Christian much drunk; Christian much do wrong; Christian much beat; Christian much abuse others!*) Auf Madagaskar erhob in der Anfangszeit der dortigen evangelischen Missionen ein Eingeborener gegenüber einem englischen Missionar die Klage: „Ihr seid gekommen, uns das Land zu rauben, uns zu plündern, zu bekriegen; und dafür nötigt ihr uns euren Gott auf, der doch das Rauben, Plündern ꝛc. verbietet! Auf der einen Seite zählt ihr zu den Weißen, auf der andern Seite zu den Schwarzen. Setzten wir zusammen über diesen Fluß: die Krokodile würden eher euch als uns auffressen!" **) Noch aus den jüngsten Jahren liegen derartige Zeugnisse zu Ungunsten des moralischen Charakters in Menge vor. „Ich wünschte, daß eure Missionare allein gekommen wären, ohne die Matrosen und die Kaufleute!" hörte ein nordamerikanischer Christ einen gebildeten Japanesen im Rückblick auf die Ergebnisse des Verkehrs zwischen Japan und den Vereinigten Staaten seit 1860 klagen. Zu dem deutschen Afrikareisenden H. Soyaux sagte der Neger Azwedo auf der Angolaküste: „Die europäische Kultur duftet zwar anfangs wie Tabak, aber hinterher läßt sie üblen Gestank! Sendet uns fromme Arbeiter und ehrliche Männer, die auch an uns, nicht bloß an sich denken!" Erst vor kurzem brachte das Pariser französisch-reformierte Journal des Missions Mitteilungen über des schwarzen christlichen Königs zu Chochong im südafrikanischen Inneren Beschwerdeführung über die verderblichen Wirkungen des Alkohols, der ein schlimmerer Feind seiner Unterthanen sei als der ingrimmige Matebele-Fürst Lo-Bengoula. „Je crains Lo Bengoula moins que l'alcool. . . . . Lutter contre l'alcool, c'est lutter contre les démons. J'ai plus peur pour mon peuple des boissons des blancs, que des assagaies des Ma-Tébélé: celles-ci transperçent le corps, mais celles-là font entrer le diable dans l'homme et détruisent irrémediablement le corps et l'âme." ***) — Es braucht nur

---

*) Monier Williams, Indian religious thought, im Contempor. Review, Sept. 1878.

**) A. de Quatrefages, Das Menschengeschlecht ꝛc. Aus dem Französischen. Leipzig 1878, II, S. 203.

***) Vieles weitere hieher Gehörige siehe in der unten (am Schl. d. Abschn.) angeführten Schrift G. Warneck's über die Beziehungen zwischen moderner Mission und Kultur, S. 221 ff., auch The North-American Review 1877, Nr. 256. 257; Evang. Missions-Magazin 1878, S. 248 u. f. f. Was insbesondere das Ärgernis des Opiumhandels betrifft, so vgl. Th.

noch der Name Opium genannt zu werden, und die Reihe der unheilvollen Ärgernisse, um derentwillen Christi Name gelästert wird unter den Heiden, ist vollzählig. Wäre die Fülle dieser verderblichen Einflüsse des Pseudochristentums nicht, das Streben der wahren Christen nach Vollführung des Missionsbefehls des Herrn unter allen Völkern würde seinem Ziele schon außerordentlich viel näher gekommen sein.

b. Innerer Zwiespalt. Zu den Steinen, welche das moderne Heidentum im christlichen Kulturleben der Mission in den Weg wälzt, kommen die nicht minder schwerwiegenden Hindernisse, die aus dem Zwiespalt der Konfessionen und dem direkten Sichhemmen, -bekämpfen und -befehden der verschiedenen Missionsgesellschaften entspringen. Von des Apostels Kanon, daß man „nicht auf fremden Grund bauen, nicht des von anderen Vollbrachten sich rühmen" dürfe (Röm. 15,20 f.; 2. Kor. 10,16), wird seitens der Missionsagenten mancher Kirchen aufs gewissenloseste abgewichen. Das gerade Gegenteil wird gethan. Statt zu jenen Apostelworten oder zu Phil. 1,18 („daß nur Christus verkündiget werde allerlei Weise" ꝛc.) liefert das Verhalten christlicher Denominationen auf dem Missionsfeld zu einander nur allzu oft einen praktischen Kommentar zu dem, was Gal. 5,15 vom ἀλλήλους δάκνειν καὶ κατεσθίειν geschrieben steht!

Die meisten und die schwersten der hierher bezüglichen Klagen treffen die römische Kirche. Vom Eindringen französischer Katholikenmissionare mit Hilfe des Kapitäns Dupetit-Thouars in die jugendlichen Saatfelder englisch-protestantischer Glaubensboten auf Tahiti (1836) und den Marquesasinseln an (1838) bis zur Gegenwart dehnt sich eine ununterbrochene Kette von Aktionen liebloser Intoleranz und schlauen Intriguenspiels, behufs Störung der von evangelischen Missionen vorher bald hier bald da begonnenen Missionsarbeit. Auf Madagaskar hat dies unerquickliche Schauspiel des rivalisierenden Gegeneinanderagierens englisch-protestantischer und französisch-katholischer Missionare bereits fast fünf Jahrzehnte hindurch gespielt. Auf dem afrikanischen Festland sind Missionare englischer Zunge auf der Ostküste ebensowohl, wie im Kongogebiet und in Uganda am Victoriasee seit 1878 durch römische Konkurrenten heimgesucht worden. Eine Attacke ähnlicher Art wurde hier von derselben Seite her im Jahre 1881 wider die Rheinische Mission im Herrero-Lande unternommen; um dieselbe Zeit erging auf eine der in Vorderindien wirkenden deutsch-protestantischen Missionen, die Goßner-Mission unter den Kols, ein Angriff oder wenigstens eine Bedrohung ähnlicher Art. — Ein Blick in jedes beliebige Missionsblatt der katholischen Literatur zeigt, daß hier der Geist absolutester Intoleranz gegen die „Akatholiken" jedweden Bekenntnisses und unbedingtester Nichtanerkennung der etwaigen Rechte solcher „ketzerischen" Konkurrenten herrscht. In den katholischen Missionsatlanten (wie in dem des Jesuiten O. Werner, s. o., S. 77) wird der ganze bewohnte Erdkreis gemäß den Provinzen der Propaganda kartographisch skizziert und in Apostolische Vikariate eingeteilt, als gäbe es allüberall nur römische Missionen. Entsprechend wird auf missionsstatistischem Gebiete verfahren.

Christlieb, Der indobrit. Opiumhandel und seine Wirkungen, Gütersloh 1878 u. ö. Über das Verderbliche des Schnapshandels siehe bes. F. M. Zahn, Der afrikan. Branntweinhandel, Gütersl. 1889. Vgl. Evang. KZ. 1889, Nr. 15.

Leider aber ist es nicht bloß der Katholizismus, der sich solcher Eingriffe in fremde Gebiete schuldig gemacht hat. Seitens englisch-hochkirchlicher Missionen ist mehrfach Ähnliches geschehen, z. B. von der Propagation-Society 1863 durch Entsendung ihres Bischofs Stanley in das amerikanisch-kongregationalistische Missionsfeld auf den Sandwich-Inseln. Gelegentlich ist auch von methodistischen Missionaren ein Sicheindrängen in Missionsgebiete britisch-independentischer Gründung versucht worden, wie auf Samoa durch Turner, Wilson, Thomas 2c. seit 1835.*) Im Hinblick auf solche Thatsachen und auf die notwendigerweise von ihnen ausgehenden verderblichen Wirkungen begreift es sich nur allzu leicht, daß auch diese Schattenseite des christlichen Missionswesens dem intelligenteren Heidentum reichlichen Stoff zum Ärgernis gewähren muß. Die Langsamkeit des Vorrückens der Pioniere des Christenglaubens auf nicht wenigen Punkten erklärt sich so von selbst, und man versteht es, wie ein kluger japanesischer Heide, der dem innerlich zerspalteten und zerklüfteten Wesen der Christenheit ein längeres Studium gewidmet, aus Anlaß einer Europa-Reise, welche vier seiner buddhistischen Volksgenossen behufs näherer Kenntnisnahme von der christlichen Welt antraten, in einer dortigen Zeitung (der Japan Times, 1872) schreiben konnte: „In welchen Wirren werden diese Buddhisten die christliche Welt antreffen! Werden sie etwa die Religion des Heilands und der Nächstenliebe finden? Wie stehen doch diese verschiedenen Kirchen und Sekten zu einander! Die Christenheit bietet intelligenten, aufmerksam beobachtenden Heiden ein wenig erbauliches Schauspiel", 2c.**)

c. Äußere Feinde. Neben diesen Hemmnissen und Erschwerungen des christlichen Missionswesens, welche auf den Aktionen innerer Feinde beruhen, haben die durch äußere Gegner verursachten Schwierigkeiten und Kämpfe vergleichsweise wenig zu bedeuten. Sie sind einerseits die altgewohnten und selbstverständlichen, welche das zähe Beharren mächtiger Volksmassen bei ihrem heidnischen Un- und Aberglauben dem Vordringen des Reiches Christi von jeher entgegengestellt hat; andererseits beruhen sie auf neueren Verhältnissen, insbesondere auf jenen schon oben (Nr. 9, 3 z. E.) berührten Einwirkungen vielseitig anregender und bezw. umbildender Art, welche das moderne Heidentum, beider der Natur- wie der Kulturvölker, durch den Weltverkehr des christlichen Kulturlebens erfährt. Neben dem Islam, der insbesondere durch sein prinzipielles Festhalten der Polygamie und Sklaverei, durch seinen Betrieb des Sklavenhandels sich zu einem besonders festen Bollwerk antichristlichen Trotzes gegenüber der evangelischen Botschaft von Christo gestaltet hat, ist es übrigens auch das heutige Judentum, aus dessen Haltung der Mission besonders schwierige und verwickelte Probleme erwachsen. Dieselben beruhen auf der eigentümlichen Zähigkeit seines Widerstandes gegen die Annahme des Christenglaubens bei gleichzeitigem vollständigem Partizipieren an den Seg-

*) Näheres über diese betrübenden Vorgänge auf den Südseeinseln siehe in dem Aufsatz „Sektirerey in der Südsee", Evang. Miss.-Magazin 1863, S. 517 ff. — Wegen des römischen Propagandismus siehe vor allem das bereits S. 77 angeführte Warneck'sche Werk „Protest. Beleuchtung" 2c.

**) Vgl. auch das über eines andren Japanesen „Protest gegen die Invasion unsres Landes durch christl. Missionare" im Times-Mail vom 15. Jan. Mitgeteilte (dazu Globus 1873, Nr. 10, S. 155 ff.: „Ostasiatische Polemik").

nungen der modern-christlichen Kultur, deren Errungenschaften ihm, dem Volke der schon über zwei Jahrtausende währenden Zerstreuung, leichter und ungesuchter als jeder andern nichtchristlichen Nationalität zufließen, aber auch rücksichtsloser, geschickter und konsequenter — gemäß dem System eines durch und durch egoistischen Raubbaues — von ihm ausgebeutet und zum Nachteil seiner christlich-nationalen Umgebungen verwertet werden, als irgend sonst welche Gruppe oder Rasse des Menschengeschlechtes dies vermöchte. Die die Unternehmungen der Judenmission umgebenden Schwierigkeiten sind deshalb im allgemeinen beträchtlicher Art. Sie erfordern ein geduldigeres Zuwarten und eine heroischere Ausdauer als die jedes sonstigen Bereiches christlich-missionarischer Probleme.

2. **Förderungsmittel.** Die auf Förderung und Hebung der christlichen Missionsthätigkeit gerichteten Unternehmungen und Veranstaltungen teilen sich in zwei Hauptarten. Sie bestehen einerseits in indirekten Förderungsmitteln, abzielend auf Beseitigung gewisser, der freien Aktion des missionierenden Strebens der Christenheit entgegenstehender Hemmnisse, andererseits in Maßregeln einer direkten Stärkung, Hebung und Kräftigung der zu Gunsten der Missionssache und im Dienste derselben wirkenden Faktoren. Die Maßnahmen der ersteren Art bezwecken vor allem Beseitigung oder doch Milderung der Wirkungen des inneren Zerspaltenseins der Christenheit, suchen also den unter 1b aufgeführten Übelständen entgegenzuwirken. Dagegen tragen die direkten Förderungsmittel den Charakter christlicher Gegenwirkungen gegen die unter 1a und c namhaft gemachten teils inneren, teils äußeren Feinde der Missionsarbeit der Kirche.

a. Als wichtigstes **indirektes** Förderungsmittel hat die Maßnahme einer friedlichen Teilung der Arbeitsgebiete auf Grund gegenseitiger Verständigung und Vereinbarung der denominationellen Missionsgesellschaften seit den letzten Jahrzehnten sich in zunehmendem Maße bewährt. Den ersten Anstoß zu Bestrebungen in dieser Richtung gaben bald nach Mitte der 50er Jahre die als Deputierte zweier Missionsgesellschaften englischer Zunge (des American Board und der englischen Baptistenmission) nach Ostindien entsandten Missionsagenten Mr. Anderson und Mr. Underhill. Auf ihren Rat vereinigten sich die Missionare der verschiedenen englischen und amerikanischen Gesellschaften, welche auf angloindischem Boden arbeiten, zur Bildung regelmäßig wiederkehrender „Generalkonferenzen", um unter Austausch der jeweilig gesammelten Erfahrungen sich über gemeinsam festzuhaltende Grundsätze des missionierenden Verfahrens zu verständigen und einem schädlichen Gegeneinanderwirken vorzubeugen. Besonders heilsam erwiesen diese seit 1860 alljährlich gehaltenen internationalen Missionskonferenzen für Indien sich da, wo es neu in die Missionsarbeit unter indischen Stämmen eintretenden Gesellschaften Ratschläge wegen geeigneter Angriffspunkte für ihr Wirken zu erteilen und die Gefahr etwaiger hemmender Konkurrenzarbeit oder unheilvoller Zwietrachtssaat fernzuhalten galt. Seit den 70er Jahren ist — angeregt durch die als besonders segenbringende Generalkonferenz zu Allahabad 1873, sowie durch die Newyorker Evangelische Allianzversammlung des nächstfolgenden Jahres — der Bildung internationaler Missionskonferenzen diejenige von nationalen Versammlungen von ähnlicher Art und zu entsprechendem Zwecke ge-

folgt. Für Großbritannien repräsentieren die Londoner jährlichen Maimeetings in Exeter-Hall dieses Institut; Deutschland hat seit 1866, wo in Bremen die erste derartige Versammlung tagte, seine Jahresversammlungen der verschiedenen evangelischen Missionen unserer Nation (ob., S. 72). Manchem drohenden Zerwürfnis oder Mißverständnis ist durch die Abmachungen dieser Zusammenkünfte schon vorgebeugt worden; manche fernere derartige Segenswirkung darf von künftiger vollkommenerer Gestaltung und weiterer Ausbreitung des Instituts erwartet werden.*) Freilich sind es einstweilen nur die evangelischen Missionsunternehmungen, welchen die Wirksamkeit dieser Konferenzen zu gute kommt. An eine Beteiligung der Organe des römischen Propagandawesens (oder auch derjenigen der griechisch-kirchlichen Mission) an diesem Friedenswerke kann fürs erste noch nicht gedacht werden (vgl. unten, 3).

b. Zu **direkter** Förderung der Missionsthätigkeit gereicht eine beträchtliche Mannigfaltigkeit von Maßnahmen und Einrichtungen, welche man teils hie und da schon ins Werk gesetzt, teils wenigstens postuliert und anzustreben begonnen hat. An die Spitze derselben gehören

α) die auf Verkirchlichung der Missionsarbeit abzielenden Maßnahmen. Gleich den Organen und Funktionen der inneren Mission sind auch die der äußeren in lebensvollen Zusammenhang mit den Instituten der Kirche zu bringen. Einseitige Loslösung der Heidenmissionsgesellschaften vom kirchlichen Organismus ihrer Länder würde vom Übel sein. Vielmehr ist eine wohlgeregelte Wechselwirkung beider unbedingt erforderlich; die Schwestern Martha und Maria dürfen nicht von einander getrennt werden. Freie Missionsarbeit neben der amtlich geordneten kirchlichen Arbeit ist unentbehrlich; weder darf die Mission in der Kirche aufgehen, noch diese in der Mission.**)

β) Nationalisierung der Mission, d. h. Belebung des Missionsinteresses des christlichen Volkes, möglichste Erweiterung des Kreises der Missionsfreunde innerhalb der Heimat, kommt als ein weiteres Hauptförderungsmittel in Betracht. Als eine hauptsächlich wirksame Veranstaltung im Dienste des hierauf gerichteten Strebens verdient die Organisation besonderer landeskirchlicher und provinzialer Missionskonferenzen, behufs Abhaltung jährlicher Versammlungen zur Weckung des Missionssinnes bei Geistlichen und Laien, hervorgehoben zu werden. Ferner gehören hieher die Institute der Lokal-Missionsvereine, der Missions-Jahresfeste für einzelne Gemeinden, wie für umfassendere Bezirke (Diözesen, Landschaften rc.), der Missions-Predigtreisen, der Missionszeitschriften, der Indienstnahme sonstiger Preßorgane für die Sache der Mission, u. s. f.

γ) Wissenschaftliche Hilfeleistung für die Sache der Mission ist

---

*) Geschichtliches über jene ostindischen Generalkonferenzen s. u. a. in dem Aufsatze: „Die Fortschritte der indischen Mission in den letzten 12 Jahren", im Basler Ev. Miss.-Mag. 1864 (bes. S. 164 ff.); desgleichen in: „Die Konfessionen und die Mission", Neue Evang. K.-Z. 1864, S. 366 ff. Vgl. ferner die jeweiligen Berichte über die internationalen und nationalen Missions-Konferenzen in der Allgem. Miss.-Zeitschrift seit 1874, rc.

**) Siehe schon oben, Nr. 8 z. Anf. (S. 79 ff.). Vgl. Warneck's Vortrag: Inwieweit ist die Eingliederung der Miss. in den amtskirchlichen Organismus berechtigt und ausführbar?" in d. Allg. Miss.-Ztschr. 1888, Märzh. (dazu auch Evang. K.-Z. 1888, S. 274. 298 ff.). Ferner W. Germann, Kirchenregiment und Missionsthätigkeit (Allgem. Miss.-Zeitschr. 1889, Mai).

ein ferneres direktes Förderungsmittel, und zwar ein solches von nicht geringer Wichtigkeit. Es gilt, der Missionssache Bahn zu brechen zu ihrem Eindringen in die Kreise auch der Jünger der Wissenschaft, zu ihrer Anerkennung als eines wesentlichen Kulturfaktors der Gegenwart auch in Gelehrtenkreisen, kurz zur Erringung der Stellung einer eigentlichen (akademisch anerkannten) Wissenschaft für die christliche Missionskunde, beides nach ihrer geschichtlichen, wie nach ihrer theoretischen Seite.*) Die Bildung und Beeinflussung studentischer Missionsvereine, das Hinwirken auf Errichtung besonderer Lehrstühle für Missionskunde an den Universitäten, die Herstellung engerer Beziehungen zwischen missionarischer Praxis und verschiedenen Zweigen des wissenschaftlichen Forschens, die thätige Mitwirkung der Missionare (mittelst Sammelns, Beobachtens, Ausfüllens von Fragebogen ꝛc.) zur Förderung der Bestrebungen von Vereinen für Erdkunde, für Völkerkunde, für Linguistik u. s. f. — dies alles sind nur einzelne, beispielsweise hervorgehobene Seiten der reichen, vielfältig fruchtbringenden Thätigkeit, welche in dieser Hinsicht seitens der Förderer und Vorkämpfer der Missionssache angestrengt werden kann und werden soll. Zum wichtigsten, was insbesondere seitens der deutschen evangelischen Missionskreise nach dieser Seite hin erstrebt werden muß, gehört unfraglich die Gewinnung des praktischen Interesses auch der medizinischen Kreise am Missionswerke. Es handelt sich um die Anbahnung einer Organisation von ärztlichen Missionen nach dem Vorgange dessen, was die Missionsfreunde Schottlands, Englands und Nordamerikas in dieser Hinsicht während der letzten Jahre teils schon geleistet haben, teils zu leisten versprechen.**) Besonders soweit die Verknüpfung unserer Missionsbestrebungen mit der nationalen Kolonialbewegung sich als eine fruchtbringende bethätigen soll, dürften dieselben einer kräftigen Mitwirkung von dieser Seite der medizinischen Wissenschaft und Praxis her kaum entbehren können.

3. **Stand der Aussichten.** Ausreichend zur Hinüberhebung der Mission über die vielen sie umgebenden Schwierigkeiten und zur Beseitigung des mächtigen Heers ihrer Feinde sind die hier angedeuteten Förderungsmittel keineswegs. Gesetzt auch, die Mission gelangte dazu, sich ihrer aufs reichlichste und wirksamste bedienen zu können, noch wäre sie darum nicht ohne weiteres Herrin der Situation und Siegerin über alle Feindesmächte. Gegenüber solchen Widersachern äußerer Art, wie der Islam, wird sie, auch im Falle freiester Entfaltung ihrer eigenen Kräfte und wirksamster Unterstützung durch heimische Bundesgenossen, doch immer nur langsam vorzubringen und ihrem Ziele näher zu kommen vermögen. Weder Kreuzzugsprojekte à la Lavigerie (1888), noch Küstenblokaden zur Unterdrückung des überseeischen Sklavenhandels, noch kriegerisches Vorgehen bewaffneter Expeditionen unter kühnen Konquistadoren werden ein wesentliches dazu beitragen können, daß in die Bollwerke der Religion des Propheten von Mekka, die unter manchen roheren Stämmen des afrikanischen Festlandes sogar noch missionierend vordringt, so rasch und gründlich Bresche gelegt werde, daß das Friedenswerk der christlichen Mis-

---

*) Warneck, Mission und Kultur, S. 92 ff. Desselben Vortrag: „Das Recht der Mission auf die Stellung einer Wissenschaft", gehalten zu Halle 1889 (siehe Ev. K.-Z. 1889, S. 314 ff.).

**) Christlieb, Ärztliche Missionen, Allg. Miss.-Ztsch. 1888.

sionare mit stetig wachsendem Erfolg seinen Fortgang nehmen könnte. Mit der ihre Anhänger nach Hunderten von Millionen zählenden Hauptreligion Ostasiens steht es nicht wesentlich anders. Große Geduld, ausdauernde demütige Arbeit im Dienste des HErrn, Anhalten am Gebet sind die Waffen, womit der weltüberwindende Glaube auf diesen Arbeitsfeldern vor allen zu operieren hat. Der unübersehbaren Weite der Arbeitsgebiete entspricht hier notwendig ein nicht etwa auf Jahrzehnte sondern auf Jahrhunderte, möglicherweise auf viele Jahrhunderte sein Absehen richtender Arbeitsplan. Der moderne Weltverkehr mag manche der vorhandenen Hemmnisse rascher zu Fall bringen helfen, als wir dermalen es ahnen: zur Erzielung derartiger Massenbekehrungen, die uns Millionen auf Einmal zuführten, werden wir schwerlich durch ihn gelangen.

Der Blick auf das äußere Gebiet der Missionsprobleme bringt uns Offb. 13,10 in Erinnerung: „Hie ist Geduld und Glaube der Heiligen!" Mit dem Bereich der Missionsaufgaben im Innern der Christenheit ist's nicht anders. Auch das einmütigste Zusammenwirken der evangelischen Missionsgesellschaften im Sinne von 2a (s. ob.) trägt zur Beseitigung derjenigen Hemmnisse, welche aus römischer Intoleranz und feindseliger Konkurrenzarbeit entspringen, nichts bei! Mag es einzelne römische Christen auch jetzt noch oder in Zukunft geben, welche von derartig friedfertigen Gesinnungen gegenüber den protestantischen Brüdern beseelt sind, wie die s. Zt. vom edlen Grafen von Montalembert aus Anlaß der englisch-westindischen Missionserfolge geäußerten*) — vom Vatikan aus werden derartige Friedensstimmen stets niedergedonnert und zürnend zurechtgewiesen werden. Erst wenn die römische Kirche aufhörte, Papstkirche zu sein, könnte an ein bereitwilliges Zusammenwirken ihrer Organe mit denen des Protestantismus im Geiste des Friedens und in der Hingabe an gemeinsame Ziele gedacht werden. So, wie die Dinge dermalen liegen, kündigt auch in dieser andauernden, mit nichts zu besiegenden Obstruktionspolitik der abendländisch-katholischen Schwesterkirche — gleichwie in dem ähnlichen Verhalten der morgenländischen — der fernere Verlauf der christlichen Missionsarbeit als ein über lange Zeiträume sich erstreckender an. Höchstens ein des direkten Befeindens und Benachteiligens sich enthaltendes Nebeneinanderwirken beider Teile kann für diese Zeiten gehofft werden. Zu einem brüderlichen Zusammenwirken fehlt, auf der einen Seite wenigstens, der ernstliche Wille.**)

*) „Mein Glaube verpflichtet mich, sie (die engl.-protest. Missionare) als Häretiker, als gegen die Wahrheit sich Auflehnende anzusehen: aber er macht mich nicht blind gegen die unermeßlichen Dienste, welche sie der Freiheit und Humanität geleistet haben. Im Gegenteil es ist mir eine Lust die Arbeiten der englischen Missionare in Westindien für eines der erhabensten Schauspiele zu erklären, welche der Menschheit dargeboten sind. Sie fanden diese armen Schwarzen, Männer wie Weiber, nackend und lehrten sie ihre Blöße decken; sie fanden sie mit einander lebend gleich wilden Tieren und vereinigten sie durch den Bund der heiligen Ehe. Sie fanden sie in Unwissenheit und bahnten ihnen den Weg zur Erkenntnis; sie fanden sie in barbarischem Aberglauben und zündeten ihnen die Leuchte des Evangeliums an. Mit einem Worte: sie fanden sie in Sklaverei und machten sie zu freien Menschen" (siehe den Bericht über Montalemberts Urteil über die Missionsfrüchte des Protestantismus in der Neuen evang. K.-Z. 1873, S. 430).

**) Vgl. den oben S. 97 N. α angeführten Aufsatz „Die Konfessionen u. die Mission" S. 369 f.

Missionszeitschriften:

Basler Missionsmagazin, begründet 1816, herausgegeben nach einander von Blumhardt Hoffmann, Ostertag, Gundert, Hesse, Steiff.

Allgemeine Missionszeitschrift, herausgegeben von Warneck, 1874 ff.

Church Missionary Intelligencer and Record, London, Salisbury Square.

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, herausgg. von Dr. Arndt.

Mededelingen van wege het Nederlandsche Zendeling genootschap 1856 ff.

Van Wigk, Nederlandsch Zendingtijdschrift. Utrecht 1889.

Missionary Yearbook for 1889: containing hist. and statistical accounts of the principal protestant Missionary Societies in Gr. Britain, the Continent of Europe and America. Lond., Relig. Tract Society 1889.

Zur Theorie des Missionswesens:

Buß, Die christliche Mission, ihre prinzipielle Berechtigung und praktische Durchführung, Leiden 1876. Ders., Die Mission einst und jetzt, Frankf. a. M. 1883. Melvil Home, Lettres on Missions. Lond. 1824. Stier, Grundriß einer bibl. Keryktik mit bes. Bez. auf Mission u. Kanzel. Halle 1830. W. Hoffmann, Missionsfragen. Heidelberg 1847. Ehrenfeuchter, Prakt. Theologie. Bd. I (S. 205 ff.; Missionstheorie oder vom vorbereitenden Handeln in d. Kirche), Göttingen 1859.

Reports of the international Mission Conference, Liverpool 1860; London 1878. Reports of Punjab Missionary Conference, Lodiana 1863. Verhandlungen der Allgemeinen Missionskonferenz in der Himmelfahrtswoche der Jahre 1866 u. 1868. Berl. 1868. Vgl. ob. S. 97.

Petri, Die Ausbildung der evangelischen Heidenboten in Deutschland. Berlin 1873. Christlieb, Der Missionsberuf des ev. Deutschlands, in der Allg. Miss.-Ztschr. 1875 [auch sep. 1876]. Warneck, Der Missionsbefehl als Missionsinstruktion, in der Allgem. Miss.-Ztschr. 1874. Ders., Die apostolische und die moderne Mission. Gütersloh 1876. Ders., Das Studium der Mission auf der Universität. Gütersloh 1877. Ders., Die gegenseitigen Beziehungen zwischen der modernen Mission und Kultur. Gütersloh 1879. Ders., Protestantische Beleuchtung der römischen Angriffe auf die evangelische Heidenmission. Gütersl. 1884. Ders., Der gegenwärtige Romanismus im Lichte seiner Heidenmission. I--III. Ders., Welche Pflichten legen uns unsre Kolonien auf? Heilbronn 1886.

Reports of Decennial Mission Conference, Allahabad 1873; Calcutta 1883. James Johnston, Report of the Centenary Conference. London 1888. Büttner, Die Kirche und die Heidenmission. Leipzig 1883. Delitzsch, Dokumente der national-jüdischen christgläubigen Bewegung in Südrußland, Erlangen 1884; Ders., Fortgesetzte Dokumente u. s. w. 1885. Somerville, Lectures on missions and Evangelisme. 1880. H. Kesselring, Die Aufgabe der protest. Kirche und Theologie in Bezug auf die äußere Mission. Zürich 1884. Steinmetz, Über Ausbildung und Leitung der Missionare nach den Grundsätzen der lutherischen Kirche. Stade 1885.

John Lowe, Medical Missions. London 1886. Bayley, A glimpse at the Indian Mission field and Leper Asylums. London 1888. Christlieb, Ärztliche Missionen, Gütersloh 1889.

J. Hesse, Die Mission auf der Kanzel. Texte, Themata und Dispositionen für Missionsvorträge. Calw und Stuttgart 1889.

E. Die praktische Theologie.

---

2. Die einzelnen Fächer der praktischen Theologie:

Katechetik, Homiletik und Geschichte der Predigt

dargestellt von

D. Gerhard von Zezschwitz,
orb. Professor der Theologie in Erlangen,

durchgesehen und ergänzt

von

D. Wilh. Hölscher,
Pfarrer zu St. Nicolai in Leipzig.

Inhalt.

a. Katechetik.

b. Homiletik.

c. Geschichte der Predigt.

Katechetik.

1. Begriff, Name und Aufgabe der Katechetik im weiteren Sinne.

a. **Allgemeine Begriffsbestimmungen.** Die Anlage des vorliegenden Gesamtwerkes bringt es mit sich, daß von Katechetik hier nicht in dem Sinne zu handeln ist, in welchem man darunter eine unter die allgemeine Didaktik oder Unterrichtslehre fallende Anweisung zu einer bestimmten einzelnen Lehrmethode versteht, auch wenn das Recht, jenen Namen dafür in Anspruch zu nehmen, historisch besser begründet wäre als es ist. Die Katechetik kommt hier ausschließlich als theologische Disziplin in Frage und ist nach der Stelle, die sie im Gesamtumfange der theologischen Wissenschaften einzunehmen hat, genügend durch das bezeichnet und gesichert, was unter der Gesamtrubrik „praktische Theologie" darüber zu sagen war (S. 23 ff.).

Als „Kunstlehre" ist ihr (S. 36 f.). die besondere Stelle gewahrt neben der Homiletik, aber dies zugleich unter Festhaltung des nahen Zusammenhanges mit dem, was im engeren Sinne System der praktischen Theologie heißt. Analog den philosophischen Kunstlehren der Pädagogik und Didaktik, hat die Katechetik als spezifisch kirchliche „Unterrichtslehre" ihre nächst höhere unerläßige Voraussetzung in der Theorie der kirchlichen Erziehung. Ist die letztere nach ihrer kirchlichen Eigentümlichkeit als die Lehre vom christlich-kirchlichen „Katechumenate" zu bezeichnen, so ergibt sich schon von daher die Nötigung, eine weitere und engere Definition der Katechetik als Gesamtdisziplin und als spezifischer Unterrichtslehre zu Grunde zu legen. In ersterem Sinne gestaltet sich die Katechetik zur Theorie der sämtlichen kirchlichen Veranstaltungen für die Bereitung der „Katechumenen" zu christlich kirchlicher Mündigkeit oder zur Reife voller Kirchengliedschaft. Die Lehre vom Katechumenate fordert dann die grundlegende Stelle und gibt den umfassenden Rahmen ab, in welchen die Unterrichtslehre nach Stoff („Katechismus") wie Methode („Katechese") sich nur eingliedert, — eine Einteilung, die, von Rambach dunkel vorgefühlt, in G. v. Zezschwitz's Katechetik systematisch durchgeführt, sich seitdem annähernd allgemeine Anerkennung erworben hat.

Andererseits ist nicht nur das Bedürfnis unleugbar, der seit dem 18. Jahrhundert herrschenden Auffassung als gemein pädagogischer Unterrichtslehre zugleich gerecht zu werden; sondern die Aufstellung einer Definition der

Kunstlehre für sich gründet auch in der Unterscheidung der spezifischen Kunstleistung für die Unterrichtsaufgabe von dem, was als organisch kirchliche Thätigkeit der Einführung ins kirchliche Reifeleben zwischen der Einladung durch die Mission und dem Kultusleben der Reifen als wesentliches Stück der gesamten Selbstauswirkung der Kirche in der Welt im Systeme der praktischen Theologie (vgl. oben S. 33 f. u. S. 36) zu lehren ist. Im engeren Sinne bezeichnen wir daher Katechetik als „die Kunstlehre der unterrichtlichen Bereitung der kirchlich Unmündigen nach Stoff und Form" (vgl. die umfassendere Definition unten, sowie den Artikel „Katechetik" PRE.[2] VII S. 568 f.).

b. **Der Sprachbegriff.** Der christlich-kirchliche Charakter der Disziplin wird dabei im Unterschiede von aller anderweiten Didaktik schon an der Entwicklung des Sprachbegriffes und -Gebrauches von *κατηχεῖν* selbst erkennbar. Eine charakteristische Verwertung von *κατηχεῖν*, über seine rein formale Bedeutung hinaus, existiert überhaupt im griechischen Sprachgebrauche vor dem neutestamentlichen so gut wie gar nicht; während die Nachwirkung des letzteren in weiten Kreisen zu spüren ist. Rein formal vom „Herabtönen" des Wassers braucht dialektisch und poëtisch Theokrit (Idyll. I, 7) eine Adjektivform; wie Suidas noch diesen Gebrauch mit klassischen Citaten belegt. Auch der Gebrauch, den Philostratus (Imagg. I, 10 p. 791 f.) von dem Verbum macht, entspricht nur dem volltönigen Herabrauschen der bacchantischen Gesänge vom Schiffe auf das Meer. Wichtiger müssen die Stellen erscheinen, in welchen sich schon vor dem biblischen Sprachgebrauch der Akkusativ der Person statt des Genitives bei dem Handlungsworte findet. Auf solche Stellen gründete Gilbert (De historia christianae catecheseos. Lips. 1836 S. 1 ff.; vgl. v. Z., Syst. d. Katech. I, 17 ff.) seinen Versuch, dem *κατηχεῖν* im vorbiblischen Sprachgebrauch nach Analogie von *καταγγέλλειν*, *κατακηρύσσειν* den Sinn von Mitteilungen höherer Weihe, wie dort durch obrigkeitliche Auktorität, so hier, inhaltlich bedingt, als Überlieferung von Mysterien, unterzulegen. Abgesehen davon, daß dafür gerade jene Konstruktion nicht nahegelegt ist, läßt die einzige Selle, die ihm scheinbarere Stützpunkte bietet [Pseudo-Lucian] Jupiter tragoedus c. 39, mit ihrem „*μέτροις τε κατᾴδουσι καὶ μύθοις κατήχουσιν*" vielmehr leicht erkennen, daß dabei immer noch der formale Wortsinn fortwirkt, wonach die Meinung ist, daß solche Mythen nur, die Sinne bezaubernd, den Hörer „antönen" und „umrauschen" wie Gesang und Musikwirkungen.

Charakteristisch erscheint der Gebrauch, der in den ärztlichen Kreisen von der Wortfamilie vorkommt: als „*κατήχησις τῶν ἰδιοτέων*", die bei der Behandlung der Kranken empfohlen wird. Hier lag es speziell nahe an Auskultation in Frage und Antwort zu denken, wofür man schon an dem Stamme in *ἠχώ* (Echo) einen Anhalt zu haben glaubte. Der letztere wird nun freilich schon durch das ganz synonyme *ἠχή* und seinen Gebrauch, jener ärztlichen Ausdrucksweise aber durch die dem Zusammenhange der Stellen ganz entsprechende Erklärung entzogen, die schon Foës in seiner Oeconomia Hippocratis (p. 197) gibt. Nur die „tröstende Zusprache" des kundigen Arztes an den Kranken ist damit gemeint. Dann wäre damit an Vorbildlichem für späteren Gebrauch nur die Nebenbeziehung gewonnen, daß es Belehrung von „Unwissenden" ist, und die frühere Voraussetzung damit aufrecht erhalten, daß

es sich bei all diesen Derivaten von ἠχεῖν um Vorgänge, die viva voce geschehen, handelt. Dabei ist nicht zu übersehen, wie unsicher die Datierung vieler unter Hippokrates' Namen gehenden Schriften ist.

Im Zusammenhange mit begrifflichen Voraussetzungen, die besonders an dem Namen ἠχή zum Ausdruck kommen, gewinnt endlich ein nachweisbar erst nahe der Entstehungszeit der neutestamentlichen Schriften vertretener Sprachgebrauch besonderes Interesse.

Das ist der Gebrauch des κατηχεῖσθαι von gerüchtweiser Benachrichtigung, wie derselbe sich gehäuft bei Pseudo-Plutarch περὶ ποταμῶν (7, 2; 8, 1; 17, 1), sowie auch bei Philo (leg. ad Cajum ed. Francof. p. 1020 C) findet. Wie rumor, weist ἠχή deutlich auf den Ursinn „Klang und Ton" zurück; wie unser deutsches: „Wissen vom Hörensagen", oder „Anschlagen, aber nicht Läuten hören" mit der Vorstellung oberflächlicher Kenntnis von Sachen. Die letzten Verbindungsfäden sind damit geknüpft. Denn eben in dem Sinne gerüchtweiser Benachrichtigung findet sich das Wort gelegentlich auch auf biblischem Boden vereinzelt bei Lukas (Akt. 21, 21. 24). Gerade der letztere aber macht im Prolog zu seinem Evangelium (1, 4) so spezifischen Gebrauch von unsrem Sprachbegriffe, daß Theophylakt schon in dieser Stelle den charakteristischen Ausdruck für das biblische Verständnis fand. Dort findet sich das κατηχεῖσθαι nicht nur einer schriftlichen Belehrung entgegengesetzt —, zu neuer Bestätigung, daß jenes viva voce vermittelt gedacht wird —, sondern während dies andere ἀκριβῶς geschehen soll, ἵνα ἐπιγνῷς .... τὴν ἀσφάλειαν, waltet von der mündlich vermittelten Kunde die Vorstellung, daß sie nur eine „oberflächliche", keine Sicherheit gewährende sei. Damit braucht man nur Clem. Alex. (Strom. VI, 15) zu vergleichen, wo das κατηχεῖσθαι der heidnischen Proselyten als ein „δέχεσθαι ἐξ ἐπιπολῆς" definiert wird, und sich zu erinnern, daß Cyrill Hierosol. in seiner Prokatechese § 6 den künstlichen Gebrauch eines ἐνηχεῖν zu Hilfe nimmt, um den Gegensatz des Unterrichtes auf der letzten Stufe, der in die Geheimnisse einführt, zu würdigen gegenüber einem κατηχεῖσθαι, wo man bloß Klänge höre ohne die Sache zu verstehen. Alles bezeugt, daß nun ein feststehender inhaltsvoller Sprachgebrauch gewonnen ist, ganz auf den formalen Voraussetzungen des früheren Gebrauches basierend, aber durch neue Zweckanwendung bereichert. Man vgl. den übrigen biblischen Sprachgebrauch, bei dem die Konstruktion mit Akkusativ der Person ausschließlich herrscht (Akt. 28, 15 ff.; vgl. 1 Kor. 14, 19; Röm. 2, 18) bis zu der Gegenüberstellung des „κατηχούμενος" zu seinem Katecheten (Gal. 6, 6), wenn auch nicht im ausgeprägten Standesbegriff der späteren Zeit. — Wenn Porphyrius in seinen homerischen Quästionen (init.) den Erfolg aller παιδικὴ κατήχησις als ein περινοεῖν statt des eigentlichen νοεῖν bezeichnet, so ist dies nur ein Zeugnis für die Anwendung des ausgeprägten Begriffes auch in ganz anderen Kreisen.

Gälte es gegen die ungeschickten Nutzanwendungen der Sokratiker von ἠχώ als Echo noch weitere Waffen aufzuführen, so bietet Vitruvius (V, 8) die instruktivsten, wenn er akustisch ungünstige Lokalitäten, die den Ton des Redners zurückgeben, als „τόποι ἀντηχοῦντες" bezeichnet. Im Unterschiede von solchem „Zurücktönen" drückt das Compos. mit κατά schlechthin die Richtung

des Lehrtones oder des Gerüchtes aus, nämlich auf das Ohr des Hörers hin. Das ist die elementare Grundlage des ganzen Sprachgebrauches.

In der Voraussetzung, daß diese Unterrichtsweise für Unmündige und Unwissende („rudes“ Augustin) bestimmt sei, lag an sich statt der Idee von Frage und Antwort vielmehr der akroamatisch tradierende Charakter der Unterweisung begründet. Zur Zeit der ausgebildeten Katechumenatspraxis galten ja die Katechumenen in dem Maße für „unmündig“, daß selbst bei den Gebeten der Gemeinde für sie ihnen jegliche Respondenz und eigene Verlautbarung versagt war. Soweit aber der Name Katechumenen später eine besondere Stufe der Vorzubereitenden bezeichnete (siehe unten), die letztniedere Vorstufe vor den Kompetenten, galten jene überhaupt noch nicht als einem Spezialunterrichte unterstellt, und erst als Kompetente wurden sie in das, was kirchliche Mysterien hießen, durch besondere Lehrvorträge eingeführt. Nach Augustin (de rudibus catechizandis) wurden die Proselyten vorher nur bei der ersten Anmeldung durch einen einmaligen kurzen geschichtlichen Vortrag orientiert, und auch dieses überwiegend historische Referat trägt Augustin kein Bedenken als ein „catechizare“ zu bezeichnen.

Geschichtlich hat die Idee, daß zum „catechismus“ Fragen und Antworten gehören, an die Fragen im Taufakte angeknüpft; wie man das „catechizare“, nachdem die Kindertaufe herrschend geworden war und die alten Katechumenatsformen nur noch als verständnislose Tradition fortgeführt wurden, unmittelbar auf die Fragen an die Paten über Glaube und V.U., resp. auf die Abrenuntiation anwendete. Gegen Ende des Mittelalters unterschied man daher zwei Hauptakte bei der Taufe als exorcismus und catechismus (S. d. K. II, 1, 2. A. 40). So fand sich endlich auch in der Reformationszeit unter dem Zusammenhange mit der Visitation, als auch einem Prüfungsakte, der Name catechismus mit dem Fragbuche über die Hauptlehrstücke zusammen, die für Laien oder Katechumenen zu wissen unerläßig seien.

c. **Die Aufgabe der Katechetik als Theorie des religiösen Jugendunterrichts.** Viel durchgreifender und für die Methodenfrage prinzipiell entscheidend wurde der bedeutsame Umschwung der Verhältnisse, daß auf Grund der Kindertaufe die kirchliche Erziehung und Unterweisung nicht mehr, wie früher, erwachsenen Proselyten, sondern unmündigen Kindern zu teil wurde. Nun war nicht mehr wie in der alten Kirche, die Taufe selbst, sondern vielmehr die erste Beichte das Ziel des Katechumenats, und dementsprechend die Anleitung der Jugend zur Beichte die Aufgabe des kirchlichen Unterrichts. Auch auf diesem Wege gewann das Fragverfahren weitere Popularität, und die sogenannten „Interrogatorien“, durch welche die „ungelehrten“ Beichtväter angeleitet werden sollten, Fragen im Beichtstuhle zu stellen, wurden formell letzte vorbildliche Erscheinungen vor der reformatorischen Schöpfung des Katechismus. Begegnet uns sogar in dieser Umgebung die erste Vorstellung von einem mäeutischen Vorgange beim kirchlichen Unterrichte, so verband sich doch damit schlechthin noch keine prinzipielle Reflexion auf methodisches Unterrichtsverfahren; obgleich noch heute römische Lehrbücher bei dem Beichtverfahren auch Formunterschiede wie „Vorfragen“, „ablockende“ u. dgl. besprechen. Vgl. Alcuin, De confessione peccatorum ad pueros S. Martini (opp. ed. Froben II, 1, 154 ff.); Gerson, De pueris ad Christum trahendis; auch dess. De arte audiendi confessiones

(opp. Paris 1606 II, 376 ff., vgl. 302 ff.); Geffken, Der Bilderkatechismus des 15. Jahrhunderts. Leipzig 1855. Vgl. v. Zezschwitz, System der Katechetik I, 461 ff. und II, 2, 2, S. 26 ff.; Brokmann, Pastoralanweisung zur Verwaltung der Bußanstalt. Münster 1836 (I, 162, 165; 189).

Wenn erst der Reformation eine durchgreifende Wirksamkeit für christliche Schulpflege nachgerühmt werden kann, so überwog vorerst doch das Interesse am Lehrstoffe das an der Methode. Den „Katechismus" neu und mit bewußtem Verständnisse der Aufgaben, wie in mustergiltiger Originalform, geschaffen zu haben, ist das charakteristische Verdienst dieser Epoche. Entsprechend dem ersten Anlaß in der Visitation und der Idee des „Glaubensexamens", das als entscheidend neues Katechumenatsziel vorschwebte, war durch den „Katechismus" mehr nur das Lehrexamen vorgebildet, als eine katechetische Methode prinzipiell ins Auge gefaßt. Die traditionelle Praxis, die daran anknüpfte, blieb daher auch bei der Examenfrage stehen, woraus sich der Sprachgebrauch seit der Aufklärungsepoche erklärt und relativ rechtfertigt, im Unterschiede von der sokratischen Lehrweise „katechisieren" nur im Sinne des examinierenden Abfragens zu verstehen (vgl. z. B. Siegm. Jak. Baumgarten in v. Zezschwitz's System der Katechetik II, 2, 1 2. A. S. 13).

Auch was in der pietistischen Epoche mit dem Anspruche neuer Methoden gerühmt und beliebt war, wie das Zergliederungsverfahren oder der rohe Formalismus der „Buchstabenmethode", griff über die Idee und Praxis der Examenfrage nicht hinaus.

1. Die Sokratik. Mosheims selbständiges Verdienst bleibt es, wie er als Homilet eine neue Epoche besserer Formleistung eröffnete, auch auf katechetischem Gebiete die Bestrebungen um ein pädagogisches und rationelles Methodenverfahren in Fluß gebracht zu haben. Wenn er dafür auf das Muster des Sokrates zurückgriff, so waren ihm dabei die letzten und höheren Motive des sokratischen Verfahrens, wie dieselben nachmals von Schleiermacher und Hegel klar gestellt wurden, noch ebenso dunkel, als die unmittelbare Übertragung einer durchaus für Erwachsene berechneten Praxis auf den Jugendunterricht für unthunlich erscheinen muß. Andererseits lag ihm persönlich fern, was die Nachtreter als weitere Konsequenz daran knüpften, dem heidnischen Muster entsprechend, „die Sokratik" für die Umsetzung der positiven Offenbarungsbegriffe in moralische Wahrheiten und damit als wirksamstes Mittel für die Propaganda des Rationalismus zu verwerten. Mosheim stand die Voraussetzung noch fest, daß „man keine anderen als solche Leute katechisieren kann, die schon einen Grund in der christlichen Lehre gewonnen haben". Das wurde von den rationalistischen Vertretern der Sokratik verkannt. Aber so verhängnisvoll dadurch in materialer Wirkung diese Entwicklungsepoche sich erwies, darf doch andererseits nicht verkannt werden, daß dieses radikale Verfahren formell zu allgemeinerer Befreiung von einseitiger Versenkung in den Stoff und von dem Dogmatismus auf katechetischem Gebiete half, welche zuvor ausschließlich herrschten und auch das originale Muster katechetischer Einfalt, das Luther gegeben, mit stofflicher Überschüttung bedrohten. Bei aller Verirrung ist doch in der That erst auf diesem Wege Blick und Verständnis für den pädagogischen Wert des Fragverfahrens im Jugendunterrichte eröffnet worden. Das spezifisch dialektische Element der Frage selbst wie der Entwick-

lung durch Lehrfragen ist erst seitdem zu wachsendem Bewußtsein gekommen. Muß aber das Wesen alles dialektisch didaktischen Verfahrens als ein Umsetzen der reinen Positivität in die Subjektivität bewußter und begrifflicher Erkenntnis bezeichnet werden, so wird, trotz der mißbräuchlichen materialen Konsequenzen der Sokratik, doch gerade an dieser Entwicklungsepoche die Idee eines Verfahrens ersichtlich, das als solches nicht minder bei der Voraussetzung offenbarungsmäßiger Positivität die unentbehrliche methodische Vermittlung klarer Lehrerkenntnis und persönlicher Aneignung bildet.

2. Abschluß der Methodenerkenntnis. Das Korrektiv, das die der rationalistischen Sokratik anhaftende Einseitigkeit herausforderte, fand dieselbe nicht nur in der seit der religiösen Erneuerung unseres Volkes von 1806 und 1813 her wachsend hervorgetretenen Rückkehr zur Positivität des christlichen Glaubens, sondern wirksamer noch für die Würdigung der Methoden im Jugendunterrichte selbst in den zu einem gesunden Realismus zurückkehrenden pädagogischen Maximen, wie dieselben seit Pestalozzi zu allgemeinerer Herrschaft gelangt sind. Speziell mit der Befürwortung des Anschauungsunterrichtes begann eine einmütige Polemik gegen die Unnatur der Sokratik mit ihrer vorzeitigen Erweckung der Reflexion (S. d. K. II, 2, 2 S. 223 ff.). Wenn diese pädagogischen Bestrebungen letztlich und zumal seit 1830 in der immer allgemeiner anerkannten pädagogischen Maxime, mit biblisch geschichtlicher Erzählung den Grund zu legen, einen mit dem neu erwachten positiven Glaubensleben versöhnenden Abschluß fanden, so kann dies nur als eine auf dem Wege der Antithese letztlich gewonnene Synthese erscheinen, verglichen damit, daß schon die älteste kirchliche Methodenanregung durch Augustin das Prinzip der „narratio“ zur grundlegenden These für den ersten katechetischen Unterricht erhoben hatte.

Der geschichtliche Fortschritt, in dem sich das Bewußtsein von der katechetischen Aufgabe entwickelt hat, dient dann selbst der Richtigkeit des Methodenprinzipes und der prinzipiellen Einteilung der Gesamtaufgabe zur Begründung, wie beide sich an der engeren Definition der Katechese als Kunstform bewähren müssen. Immer bildet bei der letzteren positiv Gegebenes und Bekanntes den Ausgangspunkt für den christlich kirchlichen Unterricht, obenan in der Thatsächlichkeit der positiven Offenbarung als biblische Geschichte vertreten. Knüpft daran die zweite Hauptaufgabe, die anschauungsmäßige Kenntnis des positiv Gegebenen durch Fragentwicklung in begriffliche Erkenntnis umzusetzen, so gleicht sich der damit hervortretende Anspruch berechtigter Subjektivität mit der Positivität des offenbarungsmäßigen Ausganges dadurch aus, daß in der teleologisch praktischen Richtung auf kirchlich-christliche Mündigkeit die subjektive erkenntnißmäßige Aneignung letztlich ihren Ausdruck in dem Bekenntnisse des positiv christlichen Glaubens als persönlicher Überzeugung mit der bewußten Konsequenz christlich sittlicher Lebensbewährung finden soll.

Literatur der Sokratik:

1. Mosheim, Sittenlehre der hl. Schrift. 1735 (Citationsausgabe: 4. A. Helmstädt 1753 c. II, § 12 S. 487 ff.).

Mos. Mendelssohn, Phädon. 1769 [half das Interesse steigern].

Gräffe, Sokratik (3. A. 1798 S. 469 ff.), vgl. Vollständ. Handbch. der Katechetik. 3 Tle. 1795 ff. u. Grundriß der Katechetik. 1796.

Kant, Metaphys. Anfangsgründe der Tugendlehre 1797 (Vorrede S. VII).
Abegg, Über d. Allgem. der Sokrat. Lehrart (Programm). Heidelberg 1792.

2. Die katholischen Vertreter der Sokratik: Galura, Grundss. der wahren Sokr. Katechisiermethode 1793.
Vierthaler, Geist der Sokratik, Salzburg 1793, vgl. Entwurf der Schulerziehungskunde. Salzburg 1794.
Widermann, Sokrat. prakt. Relig.-Unterr. Wien. 3. A. 1793 (4. A. 1798).

3. Protestantische Lehrbücher dieser besonders in Halle und Göttingen herrschenden Richtung: Basedow, Organon. 1765 [vgl. speziell den Fragkatechismus, der der biblischen Geschichte vorangeht, II, 2, 47 f.]. Vgl. Methodenbuch 1776.
Peter Miller, Anweisung zur Katechesierkunst. 1778 [interessant durch Berichte über erste Versuche semin. Übb. auf Universitäten (in Hannover s. 1735) S. 5 ff.].
Joh. Friedr. Jakobi, Die ersten Lehren der christl. Religion nebst Anleitung rc. Hannover 1786.
J. W. Schmid, Katechet. Handb. 3 Tle. 1791 f.
Daub, Lehrb. der Katechetik. Frkf. 1801 (mehr theologisch).
Dinter, Die vorzüglichsten Regeln der Katechetik. 1801.
Wolfrath, Die relig. und moral. Didaktik u. Katechetik 1808 (als Unterteil der allgem. Katechetik und Didaktik. 1807).
A. Winter, Rel.-sittl. Katechetik. 2. A. Landshut 1816.
H. Müller, Lehrb. d. Katechetik 1816 vgl. Kommentar dazu von C. Carstensen, Hdb. der K. 2 B. 1821. 1823.
C. Thierbach, Handb. der K. 1821. 1823 (2 Bde.), vgl. dess. Lehrbuch der K. Hannover 1830 und Katechisierkunst 1826–29.
G. Hartung, Die Katechetenschule 1827. 3 Tle.

4. Praktische Übungsbücher auf dem Standpunkt des vorigen Jahrhunderts: Die Züricher „Fragen an die Kinder" 1772–1776 (Verf. Pastor Irminger in Henggart). [Die erste Erscheinung dieser Art, vgl. S. d. K. II, 2, 2 S. 149 S. 152 ff.]
Campe's Sokrat. Religionsgespräche in: „Sammlung einiger Erziehungsschriften". Leipz. 1778 S. 250 ff., vgl. s. „Seelenlehre für Kinder" 12. A. Wolfenbüttel 1786.
Bahrdt, Der Marschlinser Erziehungsplan, Frkf. 1776. Vgl. Beispiele S. d. K. II, 2, 2 S. 160 f. und Bahrdt's Katechismus der natürlichen Rel. Halle 1790 (2. A. 1795). Vgl. Sokrat. Gespräche (anonym) zur . . Erläuterung des Bahrdt'schen Katechism. Görlitz 1793.
Salzmann, Über das wirksamste Mittel, den Kindern die Religion beizubringen. Leipzig 1788.
Joh. Rud. Gottl. Beyer (thür. Pfarrer), Handbuch für Kinder und Kinderlehrer 1784 ff. 2. A. 1787.
P. Miller, Unentbehrl. Exempel zum leichten, faßlichen . . . . Katechisieren, 3. Aufl. Leipz. 1786.
Jos. Val. Trautvetter, Katechisatt. Leipz. 1785 u. 1788.
J. Ch. Salfeld (Abt zu Loccum): Versuch eines faßl. Unterrichtes in d. christl. Glaubens- und Sittenlehre. Hannover 1787.
Gräffe, Ausführliche Katechisatt. über den hannover'schen Landeskatechismus. 4 Teile. 1801–1805. [Vgl. über s. Methode S. d. K. a. a. O. S. 174 ff.]
Fr. Ad. Schrödter's Ausführl. Katechisatt. 2 Bde. Altona 1813.
G. Fr. Treumann, Katechisatt. 1795, vgl. dess. „Erklärung des luth. Katech." 3. Aufl. Berlin 1811.
J. Chr. Dolz, Katechet. Unterredd. über rel. Gegenstände. 4 Tle. 1795. 2. A. 1808. Dess. Neue Katechisatt. 6 BB. 1801. 2. A. 1819. Katechet. Jugendbelehrungen. 4 BB. 1805.
Dinter, Katechesen in: Sämtl. Schriften, herausgeg. von Basil. Wilhelm. 2. Abt. Katechet. WW. 15 Bde. Neustadt a. O. 1841 ff.

5. Belege für oben 1,a (S. 103 f.): Joh. Jak. Rambach, Wohlunterrichteter Katechet. Jena. 9. A. 1755.
G. v. Zezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik I–III. Leipz. 1863 ff.
Rob. Kübel, Katechetik. Stuttg. 1877.
Schütze, Prakt. Katechetik. Leipz. 1879.
Lor. Kraußold, Die Katechetik für Schule und Kirche. Neubearbeitet: Erlangen 1880 [in charakteristischem Unterschiede zur ersten Bearbeitung von 1843].
Theodos. Harnack, Katechetik. 2 Tle. Erl. 1882 f.
K. H. Gez. v. Scheele (Bischof v. Visby), Die kirchl. Katechetik in allgem. Grundzügen dargest. Aus d. Schwed. v. Michelsen u. Schumacher. Leipzig 1886.

2. Engere Definition und Einteilung der katechetischen Kunstlehre.

In ihrem vollen Umfange ist daher die engere Definition der katechetischen Kunstlehre dahin festzustellen, daß sie die Anweisung zu der lehrmäßigen Bereitung der Katechumenen für volle Gliedschaftsreife an der Kirche in dem Methodenfortschritte ist, nach welchem was durch biblische Geschichtserzählung und Memorie des Katechismustextes wie entsprechender Bibelstellen als offenbarungsmäßig positive Grundlage rein auktorativ gegeben ist, durch fragweise Weiterführung auf dialektisch-didaktischem Wege in subjektive Erkenntnis umzusetzen versucht wird, während die paränetische Nahebringung der für die Zielrichtung erforderlichen Person- und Glaubensentscheidung immer zugleich bestrebt ist, die letztere in innerlicher und bewußter Wahrheit zu vermitteln und so die nachmalige Bewährung im christlich-kirchlichen Leben eines Gemeindegliedes zu begründen. Als die drei Hauptteile katechetischer Kunstlehre ergeben sich damit: 1) die offenbarungsmäßig-positive Lehrweise, 2) die dialektisch-didaktische, 3) die paränetisch-teleologische. — Wie dabei namentlich der erste Teil notwendig macht neben der Methode die katechetischen Stoffe speziell in den Bereich der Betrachtung zu ziehen, tritt schon hier in den Gesichtskreis. Die neueren Einwendungen gegen vorstehende Einteilung (Schütze, Prakt. Kat. S. 64 u. Kraußold, Katech. 2. A. S. 359), daß die erste und dritte Lehrweise mehr oder minder zusammenfielen, didaktisches Verfahren aber das allen Lehrweisen gemeinsame sei, verkennen sowohl die nähere Bezeichnung des letzteren als Vermittlung begrifflicher Erkenntnis in Verbindung mit dem dialektischen Verfahren (S. d. K. II, 2, 2 S. 2), als auch den bedeutsamen Unterschied zwischen reiner Positivität und teleologischer Zweckbeziehung, wie paränetischer Form. Kraußold und Kübel (Kat. § 29) lassen sich an der Unterscheidung des akroamatischen und erotematischen Verfahrens genügen; Schütze fügt noch das memorative dazu. Aber alle diese Benennungen enthalten nicht das Spezifische für den christlich-kirchlichen Unterricht. Das strebt die oben vorgeschlagene Einteilungsweise an; sonst möchte man gern auf so umständliche Bezeichnungen, wie „offenbarungsmäßig-positiv", was für einzelne „Sekundärstoffe" (s. unten) ohnehin nur als denominatio a parte potiori gelten kann, und „paränetisch-teleologisch" verzichten. Zwischen beiden aber gewinnt auch das scheinbar dem christlich-kirchlichen Unterricht fremdere „dialektisch-didaktisch" seine nicht minder vielsagende Bedeutung. Deshalb scheint es geraten, an diesen Bezeichnungsweisen festzuhalten. Katechismen dieser Anlage sind die katholischen von Bougeant. Paris 1741. (Catechismus historicus, Cat. dogmaticus, Cat. practicus) und nach derselben Einteilung Herenäus Haid (Geistlicher Rat in München) „Ein katechetisches Fragment" 1813 [statt „praktisch" nur „liturgisch"]. In seiner Art vorbildlich dafür war schon der berühmte catechismus ecclesiae von Ge. Wicel.

Wir verfolgen zunächst weiter den mit der Methodenaufgabe analogen Gang der kirchlichen Erziehungspraxis.

3. Die Geschichte der Katechese.

Entsprechend jener Definition der Katechese als Methode des religiösen

Unterrichtes hat die geschichtliche Entwicklung den Ausgang wesentlich von dem letzten Momente, d. h. von der Zielbestimmung der kirchlichen Katechumenatserziehung her genommen. Durch diese Zielrichtung war zugleich der schon offenbarungsmäßig positive Charakter des grundlegenden Unterrichtes gesichert, für den bereits innerhalb dieser ersten Entwicklungsepoche Augustin den spezifischen Charakter historischer Grundlegung als „narratio“ in Anspruch nahm. Wie daneben die altkirchliche Einführungsweise der Kompetenten in das Verständnis der christlichen Glaubensregel bereits akroamatisch das lehrbegriffliche Element vertrat, so erneuerte die reformatorische Katechismustradition, nach der in der mittelalterlichen Beichterziehung in neuer Eigentümlichkeit wesentlich festgehaltenen teleologischen Richtung der Katechumenatserziehung, das Prinzip der positiv didaktischen Vermittlung des kirchlichen Lehrstoffes. Als letztes Moment trat dann die Einsicht in das Bedürfnis einer dialektisch vermittelten subjektiven Erkenntnisaneignung dazu, welche, nach den Um- und Abwegen rationalistischer Aufklärungsbemühungen, in die Bahn teleologisch subjektiver Glaubensentscheidung für die Erkenntnis und das Bekenntnis offenbarungsmäßig positiver Wahrheit des Christentums zurückgelenkt wurde, vorbereitet durch die Glaubenserneuerung und die anfängliche Verwertung der Konfirmation in der pietistischen Epoche.

A. Die Geschichte der Feststellung des Lehrstoffes und die Entwicklung des Katechismus.

Ähnliche Stadien der Entwicklung zeigt die allmähliche Besonderung des Lehrstoffes für Katechumenen. Die Reformation, die denselben erst in ein Normalbuch als „catechismus“ faßt, fand die Stoffe schon als traditionell gegebene vor und hatte dabei nur die Aufgabe kritischer Ausscheidung und Anordnung, sowie der spezifischen Zurechtmachung für den didaktischen Zweck übrig. So vertritt in der Geschichte des „Katechismus“ die Reformation selbst eine Epoche der Kritik und der pädagogisch-didaktischen Richtung, nach der zurückliegenden historisch-konstitutiven Epoche. Als dritte nachfolgende Epoche wäre dann nur etwa, wenn man vorerst von der neuen Hinzunahme des biblisch-geschichtlichen Stoffes absieht, die der Auslegung und praktischen Anwendung des Stoffes zu verzeichnen.

Aber auch der allmähliche Gang des Anwachsens der einzelnen Stoffe in der konstitutiven Epoche bietet interessante Parallelen zu der prinzipiellen Ausgestaltung der Aufgabe. Wir verfolgen auch sie hier nur im allgemeinen. Der „Glaube“, vertreten im symbolum apostolicum, bildet als Ausführung der Tauffornel für sich die erst einsam dastehende Grundlage, nach der Idee der Entwicklung das Thatsachenzeugnis in erster Form vertretend. Vollbewußt und offiziell tritt als zweites Lehrstück zuerst das „Vater-Unser“ dazu, der Gebetserziehung in der liturgisch-pädagogischen Epoche entstammend und auf das praktische Element des geistlichen Lebens direkter hinweisend. Noch in der Karolinger-Epoche vertritt „Glaube und Vater-Unser“ den „Katechismus“ der Zeit. Nur die „Abrenuntiation“ macht sich daneben als bedeutsamen Ergänzungsstoff geltend. Eben darin aber ist der Hinweis auf eine andere Entwicklungsreihe gegeben, die in elementarer Form von Anfang an neben der Herausarbeitung jener ersten beiden Hauptstoffe herging. Das ist die Lehre von den Sakramenten, resp. von den die Katechumenen beson-

ders angehenden kirchlichen Handlungen. Ein Unterricht über das Wesen der Taufe, zur Zeit des überwiegend missionarisch gerichteten Katechumenates unentbehrlich, stand mit der Lehre vom Taufsymbol im engsten Zusammenhang. Dabei macht sich nur die frühe Bezugnahme auf eine Abrenuntiationshandlung zugleich bemerkbar (Justin M.). In der liturgisch-pädagogischen Epoche, die mit der des ausgebildeten altkirchlichen Katechumenates zusammenfällt, verraten die spezifisch sog. mystagogischen Katechesen (Cyrill v. Jerus.) bereits die ausgesprochene Intention, der stofflich schon wesentlich bereicherten Lehre von den kirchlichen Handlungen zugleich eine selbständige Stellung zu geben. Das hl. Abendmahl, als erstmalig von den Katechumenen zu empfangen, tritt dabei besonders hervor, wie im Abendlande die betreffenden Lehrvorträge bereits die ausschließliche Betonung der zwei Sakramente deutlicher erkennen lassen. — Wenn im Morgenlande Cyrill die Auslegung des Vaterunsers selbst nur im Zusammenhange mit der Durchsprache der Abendmahlsmysterien gibt, so wird dadurch nur die Verwandtschaft des praktisch-geistlichen Lehrstoffes mit dem der Einführung in das kirchliche Handeln ersichtlicher, und das teleologisch-praktische Element erscheint damit neben dem offenbarungsmäßig-positiven Lehrstoffe bereits hervorragend vertreten. Doch bleibt zu bemerken, daß in der ausgesprochenen Form eines besonderen Lehrstückes von den „Sakramenten" das Resultat dieser Entwicklungsreihe erst im späteren Mittelalter (seit dem 13. Jahrh.) zu tage tritt. Charakteristisch ist, daß die „Siebenzahl" von Sakramenten zuerst in Beziehung auf sieben Handlungen mit Täuflingen auftritt (S. d. K. II, 1; 2. A. 69). — Wenn der Dekalog an letzter Stelle erst als Katechumenenlehrstoff allgemein anerkannt wird (13.—15. Jahrh.), so war damit nicht ausgeschlossen, daß das „Gesetz" als Lebensregel nicht viel früher und notwendig einen Ausdruck gefunden. Die alte Kirche neigte ja dazu, das Evangelium selbst in eine nova lex zu verwandeln; so suchte man nur nach neutestamentlichen Ersatzformen für den Dekalog (a. a. O. 177 ff.) und hatte diese bereits zu Augustins Zeit vollbewußt in dem angeblich rein neutestamentlichen „Doppelgebote der Liebe" gefunden, womit zugleich die Lehre von den christlichen „Tugenden" eröffnet war.

Wenn neuerdings (A. Harnack, Lehre der zwölf Apostel, Leipzig 1884 S. 53) die Meinung aufgetaucht ist, die neuaufgefundene *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* gebe Anlaß zur Korrektur dieser ganzen Anschauung, so gesteht H. dabei selbst zu (S. 52), daß der Dekalog, soweit er dort überhaupt geordnete Anführung findet, verschlungen in die Seligpreisungen auftritt. Das negative Moment und die Thatausbrüche der Laster sind durch dekalogische Citate gedeckt. Allen voran aber steht das Doppelgebot der Liebe und das sog. „Naturgebot" ganz nach der von uns behaupteten neuen christlichen Position (Syst. d. Kat. II, 2. A. 164 ff.).

Das paränetische Element tritt damit erkennbar und früh genug ganz entsprechend verwertet spezifisch in den Gesichtskreis. Ausgeprägter noch zeigt sich an diesen jetzt erst sich häufenden Gesetzesstoffen das paränetische Element, seit die Beichte als neues Katechumenatsziel des Mittelalters das Interesse vorwiegend in Anspruch nahm. Es überwog nur der pädeutisch zuchtende Charakter bei Erziehung wie Unterricht in einer Epoche, die ohnehin ganz in alttestamentlich theokratischen Anschauungen lebte. Bei dieser Grundrichtung

mußte in pragmatischer Folge zuletzt auch der lang diskreditierte alttestamentliche Dekalog wieder die Bedeutung höchster Norm und allgemeinsten Zeitinteresses gewinnen. Wie ursprünglich dazu bestimmt, wurde derselbe für diese Zeit in erhöhter Wirkung der Zuchtmeister, der über Alles Sehnsucht nach Vergebung der Sünden wirkte. Was an der ganzen Beichterziehung ethisch zu heißen verdient, trat so charakterisch in Wirkung, daß die erste Anregung der Reformation in Luthers Beichtstuhl erst von daher ihr volles Licht erhält. Diese Epoche diente als unmittelbar vorreformatorischer Faktor der Kritik, als welche die Reformation oben zugleich zu bezeichnen war. Auf dem Wege einer subjektiven Verinnerlichung vorbereitet, erscheint sie so, dem befriedigenden Beruhen in der herrschenden Kirche gegenüber, immerhin auch als dialektisch versubjektivierender Prozeß. Luthers genialer Griff, dem im kirchlichen Bewußtsein zuletzt hervorgetretenen katechetischen Lehrstoffe die erste Stelle im „Katechismus" zu geben, fixierte nicht nur das Gedächtnis dieser vorreformatorischen Bedeutung des Wiedereintretens des Dekaloges zu Dienst der Wiedererweckung des evangelischen Glaubensgeistes, sondern substituierte dem zufälligen historischen Entwicklungsgang kirchlich katechetischer Praxis das höhere Gesetz der ganzen göttlichen Heilsökonomie, wonach diese sich in der Trilogie „Moses, Christus, der Geist" expliziert, ganz eine dialektisch begriffliche Umsetzung für den gegebenen Stoff als Heilsgeschichte. Wie wenig eine dialektische Entfaltung in der Übung der Methode der Anwendung auf die christliche Heilslehre positivster Fassung widerspricht, zeigt sich vor allem darin, wie Luther mittelst jener Trilogie den ganzen Heilsweg nach seinen drei Hauptstadien dialektisch auseinander legen lehrt. Wenn in neuester Zeit Gottschick (Luther als Katechet, Gießen 1883) die Fassung und Vorordnung des Dekalogs als Sündenspiegels vor dem „Glauben" nur für ein Produkt der individuell eigentümlichen Erfahrungen Luthers bezeichnet, so richtet sich diese Einsprache am kürzesten und schärfsten durch das eigene Zugeständnis, daß Paulus dieselbe Erfahrung — und damit doch wohl auch als biblisch begründete Lehre — vertrete. — Ohne alle neue Begründung bezeichnet derselbe Gelehrte das oben vorgeführte allmähliche Hervortreten der einzelnen katechetischen Lehrstoffe und Hauptstücke als „romantische Geschichtskonstruktion" (S. 11). In seinem System der Katechetik hat v. Zezschwitz jedes Moment dieser Entwicklung mit sicheren Quellencitaten belegt und darf ruhig abwarten, ob von jener Seite entkräftende Gegenbeweise aus den Quellen aufgeführt werden können. Ohne diese Leistung bleibt der obige Vorwurf reine Verdächtigung.

Nächst Luthers schöpferischer Leistung vertritt im 16. Jahrhundert nur Andr. Gerh. Hyperius († 1564), genial wie überall, entsprechend seiner Bedeutung für die Ausbildung der praktischen Theologie im allgemeinen (vgl. oben S. 5 u. 11), auch auf dem katechetischen Gebiete (vgl. s. Schr. De catechesi opusculum, 1570, und insbesondere seine Elementa christianae religionis. Marb. 1763) einen selbständig prinzipiellen Standpunkt. Zurückgreifend auf Hebr. 6, 2, als auf die biblische Quelle für allen kirchlichen „Anfangsunterricht", stellt er als Kategorien auf: 1) die Lehre von der Buße und den toten Werken (Gesetz), 2) Glaube an Gott (Taufsymbol), 3) Lehre von der Taufe und endlich 4) eine „διδαχή", was er a. a. O. selbständig nimmt, als Unterricht von guten Werken für die Getauften. (Der Wiedertäufer Joh. Pet. Sprunck folgt ihm in s. Katechismus „Die ersten Buchstaben der göttl. Worte" 1735 wesentlich und speziell in der Aufstellung eines 4. Abschnittes: „ἡ διδαχὴ τῆς τελειότητος", der natürlich nur wiedertäuferisch ausgeführt ist.) Wie die Grundlage „Buße und Glaube" bei Hyperius ganz dem von Luther eingeschlagenen Wege entspricht, so deckt sich auch

4. bei rechter Stoffbenutzung ganz mit dem „Leben im Geiste" nach jenem Gange. Andererseits sind praktische Bedürfnisse damit zuerst klar angedeutet, die auch auf lutherischem Boden frühe hervortraten, wie schon in Trotzendorfs Katech. durch das selbständige Hauptstück „de nova obedientia"; vgl. S. d. K. II, 1 2. A. S. 322 fg. 318.

Die Grundzüge der Katechismusgeschichte sind damit gegeben. Soweit diese Lehrstoffe den Gang des Unterrichtes nach seinem ganzen Umfange wie im einzelnen bestimmen, ist davon noch weiter zu handeln. Stoff und Methode des Unterrichtes erweisen sich auf allen Gebieten der Didaktik als so untrennbar, daß die Kunstlehre der Katechetik notwendig allzeit beides in ihr Bereich ziehen muß. Wo die Idee der Kunstlehre vorherrscht, wird sich nur empfehlen, die Herausbildung wie die Verwertung der einzelnen Stoffe in ihrem unmittelbren Zusamenhange mit der Unterrichtsübung selbst aufzuzeigen.

B. Die Geschichte des Katechumenates und der Katechumenenerziehung.

Erscheint die Lehre von der Katechumenatserziehung bei der von uns acceptierten engeren Begrenzung der Aufgabe nur noch im höheren Grade ausgeschlossen, so wird auch auf die Geschichte des Katechumenats, die ohnehin einen wesentlichen Teil kirchengeschichtlicher Darstellung bildet, hier nur so weit einzugehen sein, als von ihr aus ebenfalls bedeutsame Lichter auf die organische Durchführung der katechetischen Unterrichtsaufgabe fallen. Man geht dabei am besten von der Praxis im vollausgestalteten Katechumenate der alten Kirche seit dem 4. Jahrhundert aus.

a. **In der alten Kirche.** Die ausdrückliche Unterrichtspflege beschränkte sich damals auf wenig Wochen; aber die Kontinuität, in der man dabei die Katechumenen erhielt, ist samt der Kürze der Zeit für sich schon mustergiltig, soweit als Parallele unserer Tage der übliche letzte Konfirmandenunterricht in Frage genommen wird. Wo man es mit Erwachsenen zu thun hatte, wie in der alten Kirche, konnte mit Wenigem noch mehr geleistet werden, und darf neben der rein akroamatischen Form die dogmatische Haltung des Unterrichtes, der damaligen Zeitrichtung entsprechend, um so weniger verwundern. Beobachtete man doch auch die pädagogische Praxis, die umfassenderen Lehrvorträge in formulierte kurze Lehrsummen zu fassen, welche zuletzt den Taufkandidaten von dazu bestellten älteren Gemeindegliedern Wort für Wort eingelernt wurden. Auch waren ja die Katechumenen vorher schon verpflichtet, zwei Jahre lang auf der niedersten Stufe des Katechumenats zu verharren und als „Hörer" den Predigten beizuwohnen (S. d. K. I, 116 ff.). Schon in der letzteren Forderung verrät sich die höhere Sorgfalt, die auf die praktisch religiöse Pflege und die Einführung der Katechumenen in das kirchliche Leben gelegt wurde. Wie denselben als „Mitbetenden" — die zweite Stufe, deren Anrecht meist gleichzeitig mit der ersten verliehen wurde — schon vor der Aufnahme zum letzten Unterrichte ein auf sie speziell abzielender Gebets- und Segensakt in der Gemeindeversammlung nach der Predigt gewidmet wurde, so war die letzte Unterrichtszeit begleitet von besonderen Gebetsversammlungen, in welchen nach der Zeitsitte zugleich der Exorzismus wiederholt geübt wurde. Auch die Gemeinde konnte an diesen Versammlungen teilnehmen, wie die letzte Epoche der Katechumenenbereitung, welche meist in die

Quadragesima vor dem Osterfeste fiel, für alle Gläubigen zugleich eine Zeit ernster Fasten- und Bußübung war, die sog. ἐξομολόγησις.

Die Annahme von drei Hauptstufen der Katechumenenbereitung in der alten Kirche (ἀκροώμενοι s. auditores, συναιτοῦντες s. genu flectentes, und φωτιζόμενοι s. competentes) hat nach Hefeles Vorgang seitens Mayer (Gesch. des Katechumenats ꝛc., 1868) und Probst (Sacramente u. Sacramentalien, 1872; vgl. dess. „Lehre und Gebet") dahin Einsprache erfahren, daß nur zwei Katechumenatsstufen anzunehmen seien. Relative Berechtigung ist dieser Auffassung zuzugestehen, sofern die beiden Weihen zu „Hörern" und zu „Mitbetenden" unmittelbar hintereinander erteilt zu werden pflegten und also die ganze Vorbereitungszeit bis zum Eintritt in die Ordnung der Kompetenten, gemeinsam deckten. Auch dabei bleibt aber doch bestehen, daß zweierlei begrifflich klar gesonderte Weiheakte „Hörer" und „Mitbetende" unterscheiden, sowie daß für die letzteren, die spezifisch „Katechumenen" hießen, ein besonderer Gebetsakt nach der Entlassung derer, welchen nur das Anhören der Predigt freistand, gehalten wurde. Neuesten Datums hat nun Prof. Funk in Tübingen (Tüb. Quartalschr. 1883 S. 41 ff.) jene maßvoller angelegte Korrektur dahin zu überbieten gesucht, daß er auf Grund der Prokatechese des Cyrill v. Jerus. die Kompetenten, welche den letzten Unterricht empfangen, schon den Getauften als „Gläubige" gleichstellen und somit nur noch eine einzige Vorstufe des Katechumenats statuieren will. Solche Überbietung erleichtert die Überweisung. Thatsächlich Getaufte waren die Kompetenten zweifellos noch nicht, sondern befanden sich eben auf der letzten Vorbereitungsstufe für die Taufe. Daß aber nach altkirchlichem Begriffe erst Getaufte für „Gläubige" in voller Meinung galten, hätte Funk zur Begründung seiner Ansicht mit ganz anderen Beweismitteln entkräften müssen und das wird ihm nicht gelingen. Dagegen ist gerade der Eintritt in die Reihe der Kompetenten durch Akte wie das ἀπογραφηθῆναι oder die datio nominis so spezifisch charakterisiert und diese Stufe durch den besonderen Gebetsakt für die Kompetenten so klar von der Stufe der Katechumenen unterschieden, daß darüber ein Zweifel nicht bestehen kann, daß vor der Taufe wenigstens die Kompetenten selbst eine besondere und letzte Vorstufe für den Taufempfang vertreten. Gerade die Prokatechese des Cyrill kennzeichnet genau genug die letzten Zwecke der Katechumenatsbereitung auf dieser Stufe.

Ein großartiger Grundzug des altkirchlichen Lebens prägt sich in dem Vorbezeichneten aus, der von der altklassischen Gewohnheit des national öffentlichen Lebens herübergenommene Sozialcharakter, auch in der Erziehung der Katechumenen. Innerhalb der Gemeindeversammlungen und begleitet von dem Interesse wie von gleichen hl. Übungen der ganzen Gemeinde vollzog sich der ganzen Länge nach die Bereitung der neu aufzunehmenden Glieder. Von daher schon mußte dieselbe zugleich einen spezifisch liturgischen Charakter annehmen. Es war eben auch in der allgemeinen Entwicklung des kirchlichen Lebens die Epoche der Ausgestaltung der christlichen Gottesdienste zu der Hochfeier der Messe erreicht. Zwar durften die Katechumenen auch als „Kompetenten" — welche wir als die dritte und höchste Stufe der Katechumenatserziehung ansehen — an der Meßfeier der „Gläubigen" oder Getauften noch nicht teilnehmen; aber eben dieser Vorbehalt höchster Reifeehren, verbunden

mit der auch in den Predigten häufigen Hindeutung auf Geheimnisse und Heiligtümer der christlichen Gemeinde, die den „Hörern" noch nicht zugänglich seien, diente mit dazu, das Verlangen zu erhöhen und das Bewußtsein zu erwecken, daß nur volle Bewährung im längeren Probestande auch zu dem vollen Anteile an den Gliedschaftsehren und kirchlichen Heiligtümern berechtigen könnte.

Das stufenweise Aufsteigen, das in den verschiedenen Klassen des Katechumenates seine unmittelbare Ausprägung hatte, zeigte sich denn weiter auch in stufenweis wachsendem Anteile an der liturgischen Gemeindepflege. So genossen die Kompetenten auch in den öffentlichen Gottesdiensten einer besonderen, von der der Katechumenen niederer Stufe unterschiedenen Gebetspflege. Ihrer wurde dabei namentlich gedacht, wie ihre Namen schon in die Gemeindeverzeichnisse eingetragen waren. Aber nicht nur das; sondern in der letzten Zeit vor Empfang der Taufe selbst, während schon jenes Einlernen formulierter Lehrsummen begann, fanden besondere liturgische Akte mit ihnen statt, zu denen sie während der Meßhandlung der Gemeinde auf Zeit eintreten durften. Diese sog. „Scrutinien" standen in sinniger Parallele zu den vorher von ihnen durchlebten Katechumenatsstufen. Da geschah vor versammelter Gemeinde nun die „signatio crucis" oder Kreuzeszeichnung, durch die sie einst zur ersten Hörerstufe aufgenommen und mittelst deren sie bereits mit dem Christennamen beehrt worden waren. Das sog. „χριστιανοὺς ποιεῖσθαι" gewann damit erst seine volle liturgische Ausprägung. Ebenso bezeichnete die „Handauflegung" die Aufnahme zur zweiten Stufe der Mitbetenden", spezifisch das „κατηχουμένους ποιεῖσθαι" vertretend. Wie Exorzismen und Gebete — und die Formulare dieser Gebete brauchen wir teilweis noch bei der Taufe unserer Kinder — diese Handlungen damals begleiteten, so vertrat die Kreuzeszeichnung das negative Moment der Entnehmung aus der Teufelsmacht ihrer früheren heidnischen Umgebung, und die Handauflegung das positive Moment, der Gebetserziehung entsprechend, als Zusicherung der Gottesgnade und Erhörung der Gebete.

Entsprechend ferner den beiden Hauptstoffen des Unterrichtes, wurde in weiteren Skrutinien den Taufkandidaten das Taufsymbol, dessen eigentlicher Text vorher nur angedeutet wurde, und das Vater-Unser, das ebenso als vor den Ungläubigen zu verbergendes Mysterium galt, feierlich zugesprochen und überliefert (traditio symboli, trad. orationis dominicae). Endlich fand mit dem sogen. „officium quattuor evangeliorum" oder „evangelistarum" eine besondere Handlung statt, die unverkennbar mit der ersten Hörerstufe in Zusammenhang stand, nun aber eine ausdrückliche Überlieferung des Schlüssels zur Schrift im Verständnisse der vier Evangelien vertrat. Unter Zugrundlegung der Reihenfolge im Diatessaron wurde der Anfang jedes der vier Evangelien vorgelesen und mit einem allegorischen Hinweis auf die Eigentümlichkeit jedes Verfassers und des Charakters seines evangelischen Berichtes begleitet. Die nachmalige Tradition von den Tierbildern, mit welchen der Charakter der einzelnen Evangelisten bezeichnet sein sollte, hat offenbar in diesem Vorgange ihre ältesten Wurzeln, da schon das alte Formular die vier Cherubim des Ezechiel mit den vier Evangelien in Verbindung setzte. — Ebenso war endlich der Taufakt selbst, der als letztes Skrutinium galt, von allerlei der Be-

lehrung dienenden symbolisch-liturgischen Handlungen eingefaßt. Das charakteristische Vorwiegen dieses Elementes in der altkirchlichen Katechumenatspraxis gibt das Recht, die ganze Epoche als die sozial-liturgische Katechumenatspädagogik zu bezeichnen. Die Einführung in das gottesdienstliche Sozialleben der Gemeinde bewährte obenan ihre eigentümliche Macht über die Gemüter.

Könnte aber das Bedenken nahe liegen, daß damit in einseitiger Weise dem Formelgeiste und einer superstitiösen Richtung auf das Miterleben operativ theurgischer Vorgänge, wie namentlich in den Exorzismen, Vorschub geleistet worden, so wußte die alte Kirche dies doch durch den mustergültigen Nachdruck auszugleichen, den sie andererseits auf die persönlich ethische Entscheidung legte (S. d. K. I, 148 ff.). Schon daß man gerade in der Zeit, wo nach früheren Verfolgungszuständen die kaiserliche Staatsgunst gegen die Kirche ihr den größten Massenzuwachs versprach, kirchlicherseits statt die Aufnahme in die Gemeinde nun zu erleichtern, die christlichen Heiligtümer mit der Schranke einer mindestens zweijährigen Katechumenatsbewährung umgab, zeugt für die charaktervolle Haltung der Kirche jener Zeit. In demselben Geiste legte man es auf Charakterentscheidung bei den Aufzunehmenden selbst an, verbunden mit bewundernswerter Fürsorge für Wahrung der individuellen Freiheit.

Schon zu der ersten Stufe der „Hörer" (s. oben) wurde niemand angenommen, der nicht nach der ersten kurzen Orientierung über das, was die Kirche gewährte und forderte, — der Vorgang, den uns Augustin (de rudibus catechizandis) schildert —, selbständig und bestimmt erklärte, er wolle ein Christ werden, worauf die Kreuzeszeichnung und Verleihung des Christennamens erfolgte. Auch die zweijährige Probezeit, die sich daran schloß, war nicht so vermeint, als wäre jeder dann gezwungen gewesen, die Taufe zu nehmen. Vielmehr blieben ja viele Christen in jener Zeit, bis der Tod herannahte, auf den Anfangsstufen des Katechumenats, aus Scheu vor der höheren Verantwortung, die man nach dem Empfang der Taufe oder auch nur der datio nominis auf sich zu nehmen glaubte. So sehr dies als Mißbrauch beklagt wurde, galt das Prinzip freier Selbstentscheidung doch zu hoch und heilig, als daß man einen unterschiedslosen Masseneintritt in die letzte Vorbereitungszeit hätte aufkommen lassen. Vielmehr wurde vor der Aufnahme unter die Zahl der Kompetenten eine neue ausdrückliche Erklärung des Begehrs abgewartet, wie gleiches vor dem Taufempfange selbst sich letztlich erneuerte. Dem solidarisch verbindlichen Charakter der Aufnahme zur Kompetentenstufe diente ja die Namenabgabe (nomen dare, ἀπογραφῆναι) zum spezifischen Ausdrucke. Und so skrupulös verfuhr man bei der Taufe selbst, daß der Fall der Erkrankung eines wohl vorbereiteten gläubigen Taufkandidaten, dem dadurch die Fähigkeit geraubt war, sein Begehr noch selbst zu verlautbaren, Anlaß zu schweren Bedenken gab, ob man einem solchen die Taufe erteilen dürfte (a. a. O. S. 150).

Unter denselben Gesichtspunkt fällt der Nachdruck, den man auf die persönliche Erklärung in der sogen. „Abrenuntiation" vor der Taufe legte, durch die im Unterschiede von dem überwiegend passiven Verhalten bei den Exorzismen die ethisch aktive Absagung von allem Heidenleben und satanischer Obmacht Ausdruck fand. Im Zusammenhange mit diesen Voraussetzungen ge-

würdigt, gewinnt auch die übrige sozial-liturgische Bereitung vielmehr die Bedeutung einer Erziehung fürs Handeln statt ausschließlicher Wertlegung auf theoretische Belehrung und einseitig dogmatische Richtung; wie dergleichen bei der Beschränkung aller Katechumenatspflege der Neuzeit auf den bloßen Unterricht der Konfirmanden so vielfach droht. Für die paränetisch-teleologische Richtung des Verfahrens mit den Katechumenen gewährt daher die erste Katechumenatsepoche ein besonders lehrreiches Vorbild. Der autoritative Charakter, wie er der offenbarungsmäßig positiven Grundlegung entspricht, fand daneben nicht minder bedeutsame Ausprägung.

b. **Im Mittelalter.** Ähnliches gilt auch von der zweiten Hauptepoche, welche die mittelalterliche Katechumenenerziehung vertritt, so verschieden sonst alles Übrige dort geartet war. Der Boden war schon ein ganz anderer, da man die charakteristischen Erscheinungen dafür in der germanischen Welt mit ihrer überwiegend individuell ethischen Anlage zu suchen hat. Der Traditionscharakter der mittelalterlichen Kirche und die allgemeine Herrschaft der Kindertaufe, wie andererseits die Missionsaufgabe unter kulturlosen Stämmen, begünstigten zwar zunächst eine Art Massenkatechumenat, bei dem im Gegensatze zur alten Kirche der Zwang die überwiegende Rolle spielt. Daneben aber erzielte doch sowohl die individuell asketische Richtung der irischen und angelsächsischen Missionare und ihre Praxis klösterlicher Eliteerziehung, als auch die seit dem 9. Jahrhundert immer allgemeiner betonte Verpflichtung zur Privatbeichte, eine individuell ethische Erziehung der in ihrer Kindheit Getauften, als deren beste Frucht das im ganzen Mittelalter vorwaltende eifrige Streben nach Vergebung der Sünden zu verzeichnen ist, das zuletzt zu einem wichtigsten Faktor der Vorbereitung der Reformation gedieh (a. a. O. S. 504; vgl. II, 1., 2. Aufl., S. 267 ff.). Gesetzliche Zuchtung und alttestamentliche Anstaltserziehung blieb dabei der vorwiegende, auch die Unterrichtsstoffe beeinflussende Charakter des späteren Mittelalters. Man bezeichnet daher diese Katechumenatsepoche wohl am richtigsten als die individuell-pädeutische. Eine gewisse Subjektivierung trat dabei, wie oben bemerkt, auch auf diesem Wege hervor.

c. **In der Kirche der Reformation.** Ganz andere Gestalt mußte diese Subjektivierung annehmen, wenn an Stelle der bisher ausnahmslos waltenden naiven Erziehung für „die Kirche", zuerst in Sektenkreisen, und bald noch durchgeführter in der Reformation selbst die Frage nach der „wahren Kirche" und nach „wahrer Kirchengliedschaft" an derselben die kirchliche Erziehungspraxis in oberster Linie zu bestimmen anfing (S. d. K. I, 546 f.). Die Epoche der Kritik wird daran am erkennbarsten, und dies mit ebenso unverkennbarer Dialektik der allmählich hervortretenden Stadien der Entwicklung. Denn wenn die nun folgende erste Epoche der orthodoxen Tradition überwiegend die an der reinen Lehre erkennbare „wahre Kirche" und die Gliedschaft an der „Bekenntniskirche" betont, so stellte die weiter folgende pietistische Epoche das durch die Reformation zugleich schon vorbereitete Moment der „wahren Gliedschaft an der Kirche" im subjektiven Sinne in den Vordergrund. Der objektive Charakter, der die orthodoxe Epoche kennzeichnet und sich namentlich in der vorwiegenden Wertung der Gnadenmittel kundgibt, sichert dieser Epoche immerhin noch einen naiveren Grundzug und ermöglichte, daß jetzt erst als

die organischen Pole aller Katechumenatserziehung Taufe und erstes Abendmahl in höherer Klarheit erkannt wurden (a. a. O. S. 558 f.). Auch war dem christlichen Hause insofern noch ein Rest der Freiheit gewahrt, als es den Eltern im allgemeinen überlassen war, ihre Kinder dem Superintendenten zur Prüfung für die erste Abendmahlsteilnahme zuzuführen. Auch der Nachdruck auf sichere und feste Kenntnis und Memorie der Katechismusstoffe und Bibelsprüche konnte nur von dem Standpunkte pietistischer Einseitigkeit aus als Vorwurf ausgebeutet werden. Daß es in dieser Epoche zum erstenmale und auf evangelischer Stoffgrundlage zu durchgeführt didaktischem Verfahren kam, will vielmehr selbst auch als ein Moment des neuen organisch verständnisvollen und pädagogischen Vorgehens in der Gesamtentwicklung des Katechumenates gewürdigt sein, weshalb man für diese Epoche mit Recht den Namen des „organisch-didaktischen" Katechumenates beanspruchen darf (a. a. O. S. 578). Neben das sakramentale Ziel im ersten Abendmahle trat, der didaktischen Aufgabe ganz entsprechend, das „Glaubensexamen", teilweis auch schon Anregungen zu einem subjektiven Abschlußakt in der Konfirmation — alles Momente, die sich durch ihren Wert dauernde Bedeutung erhalten haben.

d. Bezüglich der Einführung der Konfirmation darf man Spener und dem **Pietismus** auch nicht Schöpferehren, sondern nur das Verdienst zusprechen, seit Erasmus Angeregtes und in einzelnen reformatorischen Kreisen schon Eingeführtes wieder erneuert und allgemeinerer Nachfolge empfohlen zu haben. So hoch dieses Verdienst in seinem Zusammenhange mit späten Nachwirkungen zu würdigen ist, so zeigt sich doch gerade in der Auffassung und Übung der Konfirmation in der pietistischen Epoche am klarsten die Neigung zu subjektiv methodistischem Wirken auf die Katechumenen — eine Praxis, welche die ganze Epoche charakterisiert und neben allen segensreichen Einflüssen für innerliche Erneuerung des christlichen Lebens zugleich viel Krankhaftes einführte. Ohne die Segenseinflüsse herabwürdigen zu wollen, wird man die pietistische Katechumenenerziehung daher historisch als die Epoche des subjektiv methodisierenden Katechumenates bezeichnen müssen (a. a. O., S. 583 ff.). Das paränetische Element fand auch hier wieder die vorwiegende Berücksichtigung, vielfach auf Kosten des rein didaktischen. Doch nötigt dabei der verstärkte Eifer für Grundlegung mit biblischer Geschichte dazu, der pietistischen Epoche einen besonderen Anteil an der neuzeitlichen Wertung des offenbarungsmäßig-positiven Unterrichtes zuzuschreiben. Irrig nur wurde auch nach dieser Seite dem Pietismus in der Person des Hauptvertreters der „biblischen Historien" in dieser Epoche, Hübner, eine schöpferische Rolle angedichtet (s. unten).

e. **In der neuesten Zeit.** Wie die rationalistische Entartung das didaktische Verfahren nur bewußter in die Bahnen dialektischer Formvermittlung drängte, ist an seinem Orte dargestellt. Für das paränetisch-teleologische Ziel verlor sich darüber zunächst ebenso alles kirchliche Bewußtsein wie für die offenbarungsmäßig positive Grundlegung Verständnis und Geschick. Statt der kirchlichen Interessen herrschen nun die der Schule. Wenn aber dem Pietismus als eine der gesegnetsten Nachwirkungen die Belebung der christlichen Haus- und Tauferziehung nachgerühmt werden kann, mit der hohe Verdienste um das Schulwesen Hand in Hand gingen, so darf andererseits nicht verkannt werden, daß es erst in der Aufklärungszeit gelang, das Volks-

schulwesen dem Prinzip nach allgemeiner zu verwirklichen. Wie Pestalozzi und seine Schüler dabei das Ihre thaten, zugleich die Auswüchse des dialektischen Sokratisierens abzuschneiden, war auch schon zu vermerken (oben S. 100, vgl. Syst. der Katechetik II, 2, 2, S. 223 ff.).

Bei allem Verfall kirchlichen Geistes und Zielverständnisses waren damit doch erst die notwendigen Voraussetzungen für einen durchgeführten Haus- und Schulkatechumenat vollständig bereit gestellt. Das Fortwirken des Übergewichts der Schule zeigte sich insbesondere auch darin, daß die Konfirmation, die zu allgemein öffentlicher Praxis erst im Laufe des 19. Jahrhunderts gedieh, sich unlösbar mit der Volksschulreife verknüpfte. Die einst mit der Kindertaufe als solcher drohende unterschiedlose Versetzung der Massen auf kirchlichen Boden drohte von daher eine neue, noch beschwerlichere Gestalt anzunehmen. Da war es das ebenfalls erneuerte theologische Glaubensbewußtsein, das in Schleiermacher zuerst wieder seine Stimme erhob für das alte Grundprinzip christlich-kirchlicher Freiheit der Personentscheidung, indem er forderte, wenigstens den ersten Abendmahlsgang als eine Sache freier Vereinbarung des christlichen Hauses mit dem Kirchenamte zu behandeln. Je mehr ferner die sakramentale Erneuerung des Taufbundes im heiligen Abendmahle nach echtreformatorischem Grundsatze wieder die Stelle des Hauptzieles gewann und die Katechumenenbereitung als eine letztlich seelsorgerliche Aufgabe der Kirche als solcher erkannt wurde (Nitzsch), desto mehr war die Zeit gekommen, die besten Vorbilder der älteren Entwicklungsepochen zu einem organischen und den christlich kirchlichen Prinzipien entsprechenden Neubau mit gereiftem theologischen Verständnisse zu verwerten.

In der Konfirmation insbesondere, die erst jetzt ganz zu einer öffentlichen Hochfeier von tiefgreifender Wirkung erhoben wurde, war ein neuer Sammelpunkt für die lange verloren gegangenen Kraftwirkungen des sozialliturgischen Faktors wieder gewonnen. Ganz nach der Forderung, die einst Erasmus in prophetischer Vorahnung aufgestellt hatte, die aber infolge der gelegentlichen Art dieser Äußerung (Paraphr. ad Matthaeum opp. Basil. 1540. Tom. VII pio lectori pag. 6 f. „pueri baptizati, quum jam ad pubertatem pervenerint, jubeantur concionibus (sc. über die summa fidei) adesse, . . . deinde diligenter privatim examinentur a viris probis, satis ne teneant, ac meminerint ea quae docuit sacerdos. Si comperientur satis tenere, interrogentur, ratum ne habeant, quod susceptores illorum nomine polliciti sunt in baptismo . . . tum publice renovetur ea professio . . idque caeremoniis gravibus, aptis, castis, scriis ac magnificis: quaeque deceant eam professionem, qua nulla potest esse sanctior“) fast spurlos verhallt war, besitzt die Kirche der Reformation wieder eine feierliche Gottesdiensthandlung des Katechumenatsabschlusses als öffentlichen Bekenntnisakt vor der Gemeinde. Verbunden mit dem Glaubensexamen der Reformation und mit einem ersten Beichtakte, der, wenn richtig gestaltet, ebenso die beste Frucht der mittelalterlichen Fortbildung des Katechumenates verwertet aufweist, erneuert die rechte Konfirmationshandlung alles, was in der alten Kirche neben dem Empfange des Taufsakramentes selbst wesentlich liturgische Nebenhandlung war. Das Taufbekenntnis und die Abrenunziation, resp. das Taufgelübde werden von dem Katechumenen öffentlich gesprochen und abgelegt, wie die Zeichnung mit

dem Kreuze über ihnen die christliche Streiterweihe erneuert. Dann erfolgt im Geleite eines Gebetsaktes, dem das von den Katechumenen mitgesprochene Vater-Unser nicht fehlen sollte, die Handauflegung als Zusicherung aller Geistesgaben für die christliche Bewährung und die kirchlichen Gliedschaftsdienste. Indem aber diese Feier auch ihren Höhepunkt erst in dem erstmaligen Kommunionanteil findet, welchen die Absolution bei dem Beichtakte grundlegend vorbereitet, ist doch zugleich verhütet, die liturgisch-kirchliche Selbstthätigkeit mit den Gnaden- und Gotteswirkungen der Sakramente selbst zu verwechseln, eine Gefahr, die schon bei der altkirchlichen Hochfeier zu beobachten war. In reiner Ausprägung des Unterschiedes vielmehr hebt sich so die Konfirmation als kirchliche Institution und schlechthin als subjektive Taufbundserneuerung zur Befähigung für den vollen Anteil an allen kirchlichen Rechten und Gemeindediensten deutlich ab von der auf göttlicher Stiftung beruhenden und himmlische Heilsgnaden vermittelnden sakramentalen Feier in der ersten Kommunion — der objektiven oder göttlichen Erneuerung des Taufbundes, das weitere Christenleben als allzeit offener Gnadenquell fortan begleitend. In organischer Einheit ist mit dieser Abschlußfeier der ganzen Katechumenenpflege jedem einzelnen Momente der katechetischen Vorbereitung der Schlußstein gesetzt. Dem Schul- (und Haus-) Katechumenat entspricht so die selbständige Rechenschaft der Glaubenserkenntnis im fragweisen Glaubensexamen, dem Abschluß der didaktischen — und soweit schulmäßig zugleich dialektisch-didaktischen — Vorbereitung, nach der offenbarungsmäßig-positiven Grundlegung mit heiliger Geschichte, welche speziell auch im christlichen Hause ihre Stätte hat. Der seelsorgerliche oder im besonderen Sinne amtlich-kirchliche Katechumenat findet neben jenem ersten Abschlußakte, der nicht minder seinem Anteile an der didaktischen Vorbereitung entspricht, sein spezifisches Ziel in dem ersten Beichtakte. Der Taufe als Initiationssakrament und erster Grundlage des göttlichen Gnadenbundes wie christlichen Heilsstandes entspricht die Kommunion für sich als das Sakrament der Heils-Versiegelung und -Vollendung. Da das letztere aber zugleich die christlich-kirchliche Reifestufe in Konzentration darstellt, geht ihm der Konfirmationsakt als notwendiger Korrespondenzakt zu der Taufe voran, sofern diese als Kindertaufe die Voraussetzung bildet. Was bei dieser die Paten für die unmündigen Kinder zu bekennen und zu geloben hatten, haben die Katechumenen nun selbst als ihren Glauben und ihre Verpflichtung auszusprechen und auf sich zu nehmen. Der Taufbund, dem für die Kindertaufe einst die böhmischen Brüder den beachtenswerten Ausdruck der „conventio baptisimi", als selbständiger Verpflichtungshandlung mit den Paten, gaben, findet darin die subjektive Erneuerung, die der objektiven Erneuerung der Taufgnade im Abendmahle vorhergehen muß. Die dialektische Bewegung, die im Übergange zur Reformation und in dieser selbst durch die Antithesen der Gemeinschaft an der wahren Kirche und der wahren Gliedschaft an der Kirche sich erhob, hat zugleich ihre Synthese gefunden in einer öffentlichen Handlung, die ebenso darauf berechnet ist, subjektive Wahrheit des Bekenntnisses und der persönlichen Glaubensentscheidung zu erwirken, als den Katechumenen den Eintritt in die Bekenntniskirche nach ausgesprochenem Begehr und, wenigstens der Idee nach, freier Wahl zu vermitteln. Was nämlich einst als ausdrückliches Begehr nach der Gabe der

Taufe gefordert wurde, erneuert sich jetzt in der von den Katechumenen auszusprechenden Bitte um Aufnahme zur vollen Gliedschaft in der bestimmten Bekenntniskirche. Damit, wie durch die entsprechende Aufnahmserklärung samt der Zusicherung aller Gabenausrüstung durch Fürbitte und Handauflegung, kommt letztlich das andere Moment zum unmittelbaren Ausdrucke, daß die Katechumenen nun von der Initiationsstufe zur Kommunionstufe auch im Sinne des gesamten kirchlichen Lebens auf dieser Stufe übergehen. Der Abschluß des kultisch-liturgischen Elementes des Unterrichtes, hauptsächlich an das Vater-Unser und das Lehrstück von den Sakramenten angeschlossen (vgl. von Zezschwitz, Christenlehre Abth. III), ein im neueren Herkommen kirchlicher Didaktik immer noch schwer vernachlässigtes Moment, findet in diesem zweiten Hauptteile der Konfirmationshandlung seinen speziellen Ausdruck, zur abschließenden Krönung der paränetisch-teleologischen Vorbereitung. Wie die alte Kirche dafür den sogenannten mystagogischen Unterricht, als eine kurze Nachpflege der neuen Kirchenglieder, besonders bestimmt hatte, so ist in den auch durch den Pietismus dankenswertest neu belebten Kirchenkatechisationen wenigstens eine Hauptgelegenheit seelsorgerlicher Nachpflege in der Neuzeit wieder aufgerichtet, das ebenfalls überwiegend unter den Gesichtspunkt der paränetischen Unterrichtspflege fällt.

Dem aufmerksamen Beobachter und unparteiischen Beurteiler gewährt so die allmähliche Entfaltung der gesamten Kirchenthätigkeit katechetischer Art die Befriedigung des Eindruckes von einem unter aller zeitweiligen Entartung konsequent sich durchführenden Auf- und Ausbau der ursprünglichen Anlagen und Bedürfnisse; zu voller Bewähr, daß wir es auch hier mit einer ebenso selbständig bedeutsamen, als der Kirche organisch wesentlichen Selbstbethätigung zu thun haben. Die praktische Theologie, die dieselbe nicht nur als Disziplin zu registrieren, sondern vor allem in ihrer Stelle und Bedeutung unter den anderen Wesensthätigkeiten zu charakterisieren hat, ist selbst zu gereifter Einsicht nicht früher gediehen, als das kirchliche Leben dazu erneuert und erstarkt war, in der Praxis selbst die Frucht und die Einzelresultate der früheren Gesamtentwickelung des Katechumenates organischer und vollständiger verwerten zu lernen. Die reife Frucht der Gesamtentwickelung bewährte sich für unsere Disziplin in den neuen Lehrbüchern der Katechetik seit Schwarz.

Nach Joh. Jak. Rambach (s. oben S. 101) [vgl. dess. Erbaul. Handbüchlein 1734. 12. A. 1759] vertritt Christ. Timoth. Seidel (wirksamer als sein Vater Matth. Seidel [Anweisung zum rechten Katechisieren], obgleich Schüler und Verehrer Mosheims, in seiner „Anweisung, welches die wahre Methode zu katechisieren sei“ (1742) noch ganz die positiv kirchliche Richtung mit pietistischer Anregung. Auch des Hyperius ältere Anregung (ob. S. 113) war durch eine neue Auflage von J. Andr. Schmidt (Helmst. 1704) für das 18. Jahrh. neu zur Wirkung gebracht worden [die Fragmethode blieb bei ihm noch ganz außer Rücksicht, vgl. S. d. K. II, 2, 2 S. 104]. An Rambachs Weise schließt sich auch die spätere Ausgabe (von 1775) von Friedr. Brelling's Modus catechizandi an. Christ. Andr. Teuber (Sohn des Sam. Christ.: „Schriftmäß. Katechisationsmethode“ 1716) unterscheidet 1740 in seinen Thesen über eine „erbauliche Katechisationsmethode“ schon bewußt zwischen „Katechisieren“ und „Examinieren“ (vgl. S. d. K. a. a. O. S. 107). Siegm. Jak. Baumgarten, welcher in Tl. III seiner „Erläut. des kl. Katechismus Luthers“, 3. A. von Kirchner. Halle 1764, die Methode bespricht, zeigt neben Anregungen aus der Wolffschen Schule doch auch bessere pietist. Traditionen (S. d. K. II, 2, S. 69 f., vgl. 121).
Von höherem Werte wars, daß des Londoners Predigers Isaak Watts († 1748) katechetische Arbeiten, übers. v. Kayser (2. Aufl. 1757), dem deutschen Lehrerstande zugänglich wurden.

Ein entscheidender Umschwung in zugleich wissenschaftlicher Fassung der Aufgabe trat doch erst im 19. Jahrh. ein, vgl. F. H. Chr. Schwarz, Katechetik oder Anleitung zum Unterricht der Jugend im Christentum. Gießen 1818. Der gesamte Umschwung in der prakt. Theologie kam zu Hilfe. Schleiermacher, Marheineke wie Hüffel und Harms sind einstimmig in der Bekämpfung der einseitigen Sokratik (S. d. K. a. a. O. S. 253 ff.). Fr. H. Chr. Schwarz selbst hatte erst in Heidelberg (1804) tiefere Unterlagen gewonnen; (vgl. die erste Edition „Religiosität, was sie sein soll . . ." 1793, die er selbst [vgl. Vorrede] in seiner Katechetik von 1818 als gänzlich „umgearbeitet" bezeichnet.) [S. d. K. S. 259 ff.] 1830 folgte dann Grubers Katechetik (über Augustin), -- bei aller Schwäche der Ausführung mit entschiedener Vertretung des neuen Prinzips. Die feinere wissenschaftliche Fassung brachte der Tübinger Prof. Joh. Baptist Hirscher schon 1831 mit seiner „Katechetik" (4. Aufl. 1840) dazu. Es war die schöne Zeit verständnisvollsten Austausches zwischen Katholiken und Protestanten. Weniger bekannt ist Alex. Pariczek's Leitfaden der Vorless. über Katechetik, der, schon 1816 in Prag erschienen, durch sorgfältigere Methodenrücksicht ein bedeutsames Mittelglied bildete. Auf protest. Seite folgten im Jahre 1843 Kraußold's Katechetik 1. A. (ob. S. 109) und Albr. Wachlers „Katechetik für Schullehrer", die beide das Methodische im kirchlichen Geiste gefaßt voranstellen. Palmer endlich gebührt das Verdienst mit seiner „Evang. Katechetik" Stuttg. 1844 (5. A. 1864, 6. A. v. Gundert 1881) in weitesten Kreisen dem positiv kirchlichen Verständnis der Aufgabe zum vollen Durchbruch geholfen zu haben. Nitzsch' Prakt. Theol. Bd. II 1848 (2. A. 1860) diente zu wesentlicher Vertiefung. Die Arbeiten von Geyer (Christl. Kat. Frankf. a. M. 1857), Gerh. Heine in Köthen und K. Schneider von 1863 u. 1867 ergänzen nach methodischer Seite. Neuere s. oben S. 109. E. L. Schweitzer's theor.-prakt. Katechetik. Leipz. 1846 und Plato's Lehrb. der Katechetik. Leipz. 1853 stehen einsam da als Repräsentanten der längst überholten Prinzipien einer vergangenen Epoche.

Für die ältere Zeit vgl. noch, außer den oben (S. 115) angef. Werken von Mayer u. Probst: Göbl, Gesch. der Katechese im Abendl. vom Verfall des Katechumenats bis z. E. des MA.s. Kempten 1880, und J. Corblet, Du catéchuménat, Par. 1881.*)

Indem wir die Disziplin der Katechetik im Organismus der praktischen Theologie als System zwischen der Theorie der Keryktik oder Missionslehre und der Disziplin der Homiletik resp. der Kultuslehre einordnen (vgl. Prakt. Theologie S. 23 f.), geschieht dies mit der Genugthuung, daß sich darin das Ende mit den ersten Anfängen harmonisch zusammenschließt. In originalem und prinzipiellem Sprachverständnisse des Neuen Testamentes selbst treten drei Sprachbegriffe zugleich schöpferisch auf. In erster Linie „κηρύσσειν" als missionarisch grundlegende Thatsachenverkündigung, entsprechend der offenbarungsmäßig tradierenden Lehrweise; andererseits das „ὁμιλεῖν" als paränetisch erbauliches und damit zugleich telisch gerichtetes Fortleben der Gemeinde im Worte. Zwischen beiden aber steht in ebenso charakteristischer Ausprägung das neutestamentliche κατηχεῖν, die spezifisch didaktische Einführung derjenigen, welche durch das Kerygma erweckt zu der Reife der Mündigen in Wort und Glaubenserkenntnis geführt werden sollen. In die Mitte zwischen These und Synthese gestellt, mußte die katechetische Unterrichtsweise als didaktische Aufgabe sich zuletzt in dialektischer Form vollenden; aber entsprechend den die angrenzenden Gebiete beherrschenden Prinzipmomenten weiß die Katechetik jene zentrale Aufgabe auf der einen Seite mit offenbarungsmäßig positiver Grundlegung und andererseits mit paränetisch teleologischer Zielrichtung des Unterrichtes zu verbinden. Jede wahre Kunstkatechese als Einzelausübung vereinigt diese drei Hauptaufgaben, die für die Katechetik als Kunstlehre die drei Hauptteile bilden.

*) Über die Confirmation s. bes. Bachmann, Die Conf. der Katechum. in der evang. Kirche, 2 Tl., Berl. 1852; Kliefoth, Liturg. Abh. III, 1, 1856; P. Wolff, Die Conf. u. ihre liturg. Ausgestaltung, Kropp 1887; J. S. Blunt, Confirmation, its history and meaning. Lond. 18-9. — Von kath. Seite bes. Laur. Janssens, La confirmation. Exposé dogm., hist. et liturgique. Bruges 1888.

Die christlich-kirchliche Unterrichtslehre.

4. Die offenbarungsmäßig-positive Grundlegung im allgemeinen.

Als unmittelbarste Anknüpfung an die Urvorstellung, die sich auf biblisch christlichem Boden mit dem κατηχεῖν verbunden zeigt, darf die der rein positiven und akroamatischen Überlieferung des christlichen Offenbarungsstoffes bezeichnet werden. In der That weiß auch die alte Kirche von keiner anderen Form der Lehrvermittlung. Alle weitere katechetische Lehrthätigkeit hat jene zu ihrer historischen Basis.

Ideell erweist sich diese Art der Grundlegung durch das Wesen der Offenbarungsstoffe als solcher begründet. In wesentlicher Negation der Offenbarung verschmähte die rationalistische Sokratik andere als in dem gemeinmenschlichen Bewußtsein selbst, wie man meinte von Natur, vorhandene Moralbegriffe. An die Stelle der christlichen Offenbarung wurde damit die Fiktion einer „natürlichen Religion" gesetzt. Wo dagegen eine übernatürliche Offenbarung anerkannt wird, muß quellengemäße Überlieferung in Form auktoritativer Mitteilung zugleich als grundlegend erste Lehrweise zugestanden werden. So findet sie vor Nichtchristen zunächst in Form der Thatsachenverkündigung des Reiches Gottes und des Evangeliums (κήρυγμα) statt, und auch die katechetische Weiterführung der Evangelisierung muß immer in erster Linie die Form ausgeführter Reichsgeschichte und positiv überlieferter Schriftworte wie kirchlicher Lehrtexte und -Sätze tragen.

War dies für die alte Kirche dadurch erleichtert, daß ihren Katechesen die gereifte Fassungskraft Erwachsener entgegen kam, so tritt dafür, wenn auch mit notwendiger Umgestaltung der Stoffe nach Wahl und Maß, bei der Jugend auf der Elementarstufe das überwiegende Bedürfnis der Gedächtnispflege und anschaulich darstellender Vermittlung ein. Akroamatische Vorträge mit dogmatischer Form oder auch pragmatisch gestaltete historische Übersichten, wie Augustins Musterkatechese, gehören naturgemäß nicht für Kinder; aber ebenso würde erstes still wurzelndes Aufnehmen durch den Versuch eines entwickelnden Fragunterrichtes bei jungen Kindern nur gestört werden und zu vorzeitiger krankhafter Erregung der Reflexion führen. Von so zweifelhaftem Werte als grundlegende Erziehungsmaxime das reasoning John Lockes erscheinen muß, so gerechter Kritik seitens des Humanismus wie der gereifteren Pädagogik unterlagen die Experimente, mit welchen Ratich und die Philanthropine die spezifische Memorialpflege auf den unteren Schulstufen ersetzen zu können glaubten. „Bestelle zuerst den Acker des Gedächtnisses" ist der allein richtige Grundsatz der Humanisten, der überwiegend rezeptiven Anlage des Kindes angepaßt. Den auktoritativen Charakter aber dem grundlegenden Unterrichte nehmen, hieße die edelste Kindesanlage, die Pietät, schädigen, die Aristoteles für den Schülerstand als solchen in Anspruch nimmt, wenn er sagt: „δεῖ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα." Es darf dem großen Pädagogen Pestalozzi nie vergessen werden, wie er in seinen „Abendstunden eines Einsiedlers" von dem „Glauben" als heiligstem „Kindersinn" geredet hat. Den soll man pflegen, statt ihn frühe zu zerstören.

Als Hauptargument aber gegen die einseitige und vorzeitige Verstandes-

pflege durch Sokratik, ohne Förderung realer Kenntnisse und wahrer Erkenntnis, hat die neuere Pädagogik mit siegreichem Erfolge die **Anschauungspflege** als grundlegende Unterrichtsform ins Feld geführt. Geschah dies teilweis und zumal von Pestalozzi selbst in ähnlicher Einseitigkeit als Sinnenpflege, verbunden mit elementaren Sprechübungen, so war bereits von älteren Meistern wie Comenius dasselbe Prinzip, nicht nur in realistischer Hinsicht, da immerhin auch der Anerkennung der Objektivität als solcher ein positives Element einwohnt, sondern auch schon in Verbindung mit der geistigen Anschauungspflege durch Erzählung, namentlich aus der heiligen Geschichte, verwertet worden. Viel energischer aber lenkte auch die Praxis eines Basedow in seinem Philanthropin, und der besseren Vorgänger aus pietistischem Kreise, wie namentlich Julius Heckers in seiner Berliner Realschule, frühe in die Bahn der pädagogischen Verwertung des letzteren Grundsatzes ein. Wie das Volk in seiner gesunden Naturart, so lebt vor allem der Kindesgeist von der Erzählung in anschaulicher Form. Die neuere Pädagogik hat das Prinzip allgemein adoptiert. Die der unmittelbaren Anschauung dargebotenen Bilder und Gegenstände belebt in unmittelbarer Folge die entsprechende Einzelerzählung, indem sie die Sinnenanschauung in elementare Geistesanschauung und Geistesleben umsetzt. Wenn dabei Pädagogen so kirchenfreier Richtung wie Diesterweg nicht umhin können, der besonderen Berechtigung der biblischen Erzählung auch ihren Tribut darzubringen, so dient dies als charakteristische Anerkennung für das Maß eigentümlicher und kindesgemäßer Anschaulichkeit der biblischen Erzählungen.

Für den Theologen walten prinzipiellere Beweggründe, die heilige Geschichte für die Grundlage alles christlich-kirchlichen Unterrichtes anzusehen. Das Christentum, wie die biblische Offenbarung überhaupt, hat es zu seinem Wesen nicht zunächst als Lehre aufzutreten, noch in einem System von Dogmen zu bestehen. In Thatsachen geschichtlichen Charakters ist das Christentum in die Welt eingetreten und tritt es noch immer zunächst an das menschliche Bewußtsein Glauben fordernd heran. Thatsachenverkündigung ist darum alle Missionspredigt, und Geschichtsbericht alle unterrichtliche Grundlegung. Das spezifisch pädagogische Interesse nur lehrt dieser Grundlegung die Form der anschaulichen Einzelerzählung zu geben, und kaum hat ein anderer Methodengrundsatz eines so vollständigen Sieges und einer so allgemeinen Anerkennung in der Neuzeit sich zu erfreuen gehabt. Die christliche Schulpraxis befolgt allgemein den Grundsatz: **offenbarungsmäßig-positiv mit Erzählung biblischer Geschichten Grund zu legen.** [Zur begrifflichen Bezeichnung: Augustin Gruber (Erzb. v. Salzburg), Katechet. Vorless. über Augustin, De rud. catechizandis. 3 Bde. Salzb. 1830 (2. Aufl. 1836 auch unter dem Titel: Des heil. Augustin Theorie der Katechetik II, 1 S. 4; 3. A. Regensburg 1853). Dess. Theorie der Katechetik für Katholiken. Fortgesetzt von H. Schwarz. 7 Bde. 1885.

a. **Zur Entwicklung des biblisch-historischen Unterrichtes.** Es liegt die Verwunderung nahe, daß die Einsicht von der Notwendigkeit der biblisch-historischen Grundlegung für allen christlich-kirchlichen Unterricht im kirchlichen Verfahren so spät erst zum Durchbruch gekommen ist. Immerhin bleibt es ein Triumph des frühen kirchlichen Methodenverständnisses, daß in der ersten Anweisung

zu lehrhaft katechetischem Verfahren, die wir besitzen, ein Augustin schon („de rudibus catechizandis") die „narratio" prinzipiell als grundlegende Methode kirchlich christlichen Unterrichtes proklamierte. Aber wenn dieser Vorgang scheinbar keinerlei bemerkenswerte Nachfolge zeigt, so ist einerseits zu bemerken, daß die augustinische Musterkatechese selbst auch nicht den spezifisch volkstümlichen resp. kindesgemäßen Charakter der Einzelerzählung trägt, sondern wesentlich für höhere Fassungskraft der Gebildeten, die eben nur für die Kirche noch als „rudes" galten, berechnet, und einer durchaus prinzipiell und pragmatisch orientierenden Einführung in den Gesamtgang der Geschichte des Reiches Gottes von Anfang der Welt bis zur Gründung und Zeitgeschichte der Kirche zu dienen bestimmt war. Dergleichen war schon für die nahe grenzende Epoche der Missionsthätigkeit und Katechese unter kulturlosen Stämmen nicht anwendbar. Da muß man Entsprechendes vielmehr in dem epischen Charakter der ältesten Missionspredigt suchen, wie z. B. die uns überlieferte Inhaltsangabe einer Predigt von Gallus es veranschaulicht (Cruel, S. 7 f.), welche mustergültig für lange Zeiten war. Mit seiner Vorliebe zum Fabulieren und für den Chronikenstil begünstigte das Mittelalter die Pflege der volkstümlichen Einzelerzählung, wofür lange die Kanzel die Hauptstätte der Vermittlung und zu diesem Zwecke bestimmte Sammlungen, wie später die von Cäsarius von Heisterbach, die Hauptquellen blieben. Herrscht dort die Heiligenlegende vor, so dienten die epischen Kaiserchroniken aus dem 13. Jahrhundert, die sämtlich von der Weltschöpfung anheben, und speziell die sog. Legenden- und Prosabibeln, die heil. Geschichte dem Volke im Erzählungsgewande nahezubringen und durch allerlei legendarische Zusätze dem Zeitinteresse besonders zu empfehlen (S. d. K. II, 2, 2. A. S. 72 ff.). Für die Schulen half man durch Memorialverse nach, in denen die biblische Geschichte übersichtlich zusammengefaßt war (Ekloga Theoduli u. a.). Wie endlich am Ausgange des Mittelalters die Hieronymianer oder Brüder vom gemeinsamen Leben dem biblischen Unterrichte überhaupt höhere Sorgfalt zuwandten, so stammte aus ihrem Kreise insbesondere eine Darstellung des Lebens Jesu, die in vielen Handschriften Verbreitung fand und zugleich demselben Interesse diente (a. a. O. S. 81).

Die Reformation nahm nicht nur das herkömmliche Interesse an den Weltchroniken herüber, sondern erweckte auch den Sinn für Geschichtschreibung ganz neu. Luther selbst drang mit Eifer auf Sammlung der alten Chroniken zur Förderung einer unparteiisch wahrhaftigen Geschichtschreibung. Die ersten Anfänge einer für das Volk bestimmten Sammlung biblischer Geschichte vertritt sein „Passional"; seine Aufforderung, das Interesse des Volkes durch Abbildungen zu den gesammelten Historien der Bibel anzuregen, wurde Anlaß zu einem Kunstwerk jener Zeit mit Versen von dem berühmten Fischart. Auch gab schon um die Mitte des 16. Jahrhunderts der Frankfurter Reformator Hartmann Beyer († 1577) ein erstes eigentliches biblisches Historienbuch mit Bildern heraus, das nachmals den Braunschweig-Hannöverschen Theologen Justus Gesenius (1656) zu einem gleichen umfassender angelegten Unternehmen anregte (Z. P. Th. 1886, 29 ff.). Obgleich für ein Schulbuch zu umfänglich, bildete doch bei demselben der Unterricht der Jugend schon ein spezielles Augenmerk. Für Gymnasien hatte schon Melanchthons Schüler Neander seine Historia

populi Dei (1582) bestimmt, die als erster Versuch aus protestantischen Kreisen auf diesem Gebiete besonderes Interesse erweckt. Später (1691) verfolgen Sagittarius: „Bibl. Historien des A. u. N. T.s" und mit besonderem Glück Castellios Dialoge und Fabricius' Historiae sacrae denselben Zweck. Dem Hamburger Rektor **Hübner**, der bislang die Ehren des eigentlichen Schöpfers des biblischen Historienbuches (1714) genoß, kann nur das Verdienst zugesprochen werden, seine Vorgänger durch geschicktere Anlage für die Volksschule und in Folge davon durch die weiteste Verbreitung übertroffen zu haben. Auch kam ihm zu statten, daß seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts, was früher vereinzelt geschah, die Schulordnungen allgemeiner den Unterricht in der biblischen Geschichte als einen selbständigen und bevorzugten Lehrgegenstand behandeln.

b. **Der Lehrstoff und das Lehrbuch der biblischen Geschichte.** Obgleich der Bibelspruch und die Bibelkunde auch zu den Lehrstoffen der offenbarungsmäßig-positiven Lehrweise zu rechnen und die Hilfmittel dafür verhältnismäßig früher aufzuweisen sind, so können diese Stoffe neben der **biblischen Geschichte** als dem **Hauptstoffe** doch nur in zweiter Linie in Rücksicht kommen. Die deutsche Bibel, von Luther erst in genießbar volkstümlicher Übersetzung dargeboten, bildet ja, für jene verschiedene Lehrzwecke vereint, die eigentliche Quelle. Aber der allgemeineren Benutzung insbesondere auch in den Schulen stand schon die Kostenfrage und der Mangel allgemeinerer Verbreitung hindernd im Wege. Noch am Anfange des 18. Jahrhunderts (1729) begegnen wir in dem kirchlich so wohl versorgten Württemberg der Klage, daß auf den Dörfern „viel Kinder ihr lebenlang keine Bibel angesehen, noch wissen was es ist", vereint mit der Verordnung, daß „von nun an jede Schule **eine Bibel**" anzuschaffen habe. Und damals war doch schon (1712) mit der Cansteinischen Bibelanstalt in Halle die segensreichste Quelle billiger Bibelverbreitung eröffnet. Vorher behalf man sich meist mit einzelnen Büchern der Bibel — am verbreitetsten war „das Spruchbüchlein Salomonis" — oder mit dem Neuen Testament; aber schon das Letztere mehr nur in den Lateinschulen. Es beruht daher auf starker historischer Unkenntnis, wenn in Schmids Encyklopädie des Erziehungswesens ꝛc. (I, 627 ff., wiederholt in Aufl. 2 von 1876 I, S. 663) die Sache so dargestellt wird, als sei nach der Reformation das Bibellesen in den Schulen allgemein gebräuchlich gewesen und seit dem 17. und 18. Jahrhundert erst in Verfall gekommen. Vielmehr wurde dasselbe nachweislich erst seit dem 17. Jahrhundert Gegenstand allgemeinerer Pflege (S. d. K. II, 2, 1, 2. A. S. 195 ff.).

Aber in erster Linie sind es vielmehr prinzipielle Fragen, die bezüglich des Gebrauches der Bibel selbst für den in Rede stehenden Zweck erwogen sein wollen. Gewiß sollte jedes Kind in der Oberklasse der Volksschule seine eigene Bibel auch für den Schulgebrauch haben. Aber selbst für das Bibellesen kann das Votum des Frankfurter Kirchentages von 1854 (Hoffmann) für unterschiedslosen Schulgebrauch des ganzen Bibelinhaltes vom pädagogischen und seelsorgerlichen Standpunkt nicht gut geheißen werden. Die Unterschiede, die schon die Synagoge und nachmals die Reformatoren selbst unter den für die Lektüre allein geeigneten Büchern machten, waren von höherer Weisheit eingegeben (a. a. O., S. 196). Ernstere Bedenken noch walten

gegen den Gebrauch der Bibel selbst für den historischen Unterricht. Wie die betreffenden Schriften nicht mit dem Augenmerk auf die Jugend geschrieben sind, so finden sich unzweifelhaft Erzählungen darin, die an sich das Schamgefühl verletzen und der Jugend speziell verderblich werden können. Auch wenn man nur Abschnitte wie 1 Mos. 19,30 ff.; c. 34; c. 38; 2 Sam. 13 ins Auge fassen will, muß eine Auswahl der für die Schule geeigneten Erzählungsstoffe als unwidersprechlich geboten erkannt werden. Ein Übergehen solcher Abschnitte durch den Lehrer bei im allgemeinen dem Bibelkontexte folgenden Unterrichte würde die Schüler nur anreizen, sich außer der Schule Kenntnis von denselben zu verschaffen.

Schon darum mußte die Beschaffung selbständiger Lehrbücher für den biblischen Geschichtsunterricht als unerlässig gelten. Wie die kirchliche Praxis diesem Bedürfnisse, wenn auch spät genug, in schulentsprechender Weise gerecht zu werden bestrebt war, ist in den Hauptzügen dargestellt. Die rationalistische Epoche benützte freilich diese Gelegenheit dazu, in möglichster Ausdehnung vom positiven Schriftinhalte abzuweichen. Unter dem Deckmantel, das hebraïsierende Deutsch der Bibel verständlich machen zu müssen, wurde von Stephani u. a. der Thatsachenbericht selbst in wesentlichsten Punkten (Sündenfall, Versuchung Jesu, vgl. S. d. K. II, 2, 1, 2. A. 129 f.) geändert. Zuletzt lief das gesamte Verfahren in eine unerträgliche Verwässerung des Bibeltextes nach Form wie Inhalt in den biblischen Geschichtsbüchern jener Epoche aus (vgl. u. a. Adlers Bearbeitung von Hübners bibl. Geschichten), wobei nur einzelne Erscheinungen einen formellen Wert durch lebensvollere und anschaulichere Gestaltung des Erzählungsvortrages behielten. In derselben Richtung diente der vielfach mit Geschick bethätigte Eifer dieser Kreise, die Jugend mit unterhaltenden Erzählungsschriften zu versorgen, wovon nur die Robinsonaden auszunehmen sind, die eine Zeitlang die biblische Geschichte selbst in den Hintergrund drängten.

Das Jahr 1830 bezeichnet den charakterischen Anfang der Rückkehr zur biblischen Texttreue, inauguriert durch die einschlagenden Arbeiten des Seminardirektors Zahn und die neue Ausgabe von Hübners Originaltexten, vorbereitet vorher schon durch die Wirksamkeit einzelner frömmerer Schulmänner, wie namentlich Harnisch. Obgleich im Allgemeinen fortan eine ausnahmslose Nachfolge auf der Bahn dieses Umschwunges in den neueren biblischen Historienbüchern zu verzeichnen ist, so brachte die Frage, wie sich der mündliche Lehrvortrag des Lehrers zu dem biblischen Historienbuche zu verhalten habe, neue und wesentlich unfruchtbare Weiterungen zuwege. Indem man glaubte von dem Lehrer fordern zu müssen, daß er schlechthin wörtlich dem Bibeltexte folgend seine Erzählung zu gestalten habe, war man geneigt, weniger Gewicht auf die Texttreue der Darstellung im Historienbuche selbst zu legen. Die erstere Frage ist später zu würdigen; über die Textbeschaffenheit des Historienbuches aber entscheidet schon die Bestimmung, daß es als Ersatz des Bibeltextes selbst einzutreten hat. Redaktionelle Veränderungen, wie sie die Verknüpfung der einzelnen Erzählungen mit sich bringt, Auslassungen von Momenten, die nicht zum Kern der Erzählung gehören, Zusammenziehung endlich von verschiedenen nah zusammengehörigen Erzählungen, wofür speziell Hübner lehrreiche Muster gibt —: dergleichen Veränderungen sind natürlich nicht zu

vermeiden, berühren aber auch gar nicht die spezifische Frage um die Texttreue. Diese bleibt vielmehr das Grundgesetz, im strengsten Sinne zumal, wo Worte des Herrn oder auch Aussagen der betreffenden historischen Personen in Frage kommen, die selbst von dem Erzähler immer möglichst wortgetreu wiedergegeben werden sollten. Aber bewegt sich im übrigen der erzählende Vortrag selber mit Recht in frei schildernдem und darstellendem Tone alles Erzählens, so bildet daneben das Historienbuch die notwendige Kontrole der Texttreue in der Gesamtanlage und dem Inhalte der Einzelerzählung. Es ermöglicht den Kindern bei der lesenden Repetition den Hauptinhalt der Erzählung auch der Form nach in rein biblischem Tenor in sich aufzunehmen und ihresteils wieder zu erzählen (S. d. K. II, 2, 1, 2. A. S. 127 ff., vgl. 174 ff.).

Eine weitere Hauptfrage bezüglich der biblischen Historienbücher gilt der Auswahl und der Reihenfolge der Erzählungen. In letzterer Hinsicht zwar scheinen die vereinzelten Stimmen verstummt zu sein, welche meinten sich für den Beginn mit neutestamentlicher Geschichtserzählung vor der alttestamentlichen entscheiden zu sollen (Palmer, Katechetik, 6. Aufl., Stuttg. 1875, S. 130 ff., vgl. S. d. K., a. a. O. S. 132 ff.). Im christlichen Hause gehen natürlich die Erzählungen von dem Herrn Jesu, seiner Geburt und seinen Leiden, voran. Der Bilderschmuck des Zimmers und die Feste der Kirche bringen das schon mit sich. Hier aber handelt es sich um das Schulbuch. Auch bei diesem würde freilich die historische Folge der Thatsachen selbst noch nicht für Vorordnung der alttestamentlichen Erzählungen entscheiden, da es sich auf der Stufe der Volksschule überhaupt um die Einzelgeschichten und nicht um einen Pragmatismus der heil. Geschichte als solchen handelt. Nur näher gelegt muß auch für die Folge der Einzelgeschichten das Aufsteigen vom A. zum N. T. gelten, wobei immer das Dazwischentreten der kirchlichen Feste auch für die Schule Unterbrechungen der Zeitfolge bedingt. Die pädagogische Rücksicht aber lehrt vor allem nach dem höheren Maße einfacher Anschaulichkeit und kindesgemäßen Inhaltes wie Fortschrittes fragen. Von diesem Gesichtspunkte aus empfehlen sich zweifellos die alttest. Erzählungen vor den neutest., noch abgesehen von dem Reichtum der Auswahl. Die neutest. Geschichtserzählungen sind der überwiegenden Mehrheit nach durch die bei den Thatsachen durchscheinenden Ideen resp. durch den dogmatischen Hintergrund weniger populär und kindesgemäß als die alttest. mit ihrer reinen Thatsächlichkeit, ihrem vorherrschend lebensvollen Kolorit und der Einfachheit der entsprechenden Situationen. Die Praxis hat daher ganz allgemein für die Vorordnung der alttest. Geschichten entschieden.

Viel komplizierter ist die Frage um die Auswahl der Erzählungsstoffe, die Verteilung der Einzelerzählung bei umfassenderen Zusammenhängen, endlich und insbesondere die Verteilung des Stoffes nach den verschiedenen Klassenkursen. Das Verfehlteste wäre ja über Jahreskurse hinauszugreifen oder unterschiedslos den gesammten Stoff immer in demselben Umfange vorzutragen. Für die Kleinen gehört naturgemäß das begrenzteste Maß, und neuer Stoff ist auch noch für die Oberklasse aufzuheben; so gewiß nur bei Beschränkung im allgemeinen und bei häufigem Wiederholen Sicherheit erzielt werden kann. Daß in der Oberklasse neuerdings vielfach gar kein bib-

lischer Geschichtsunterricht mehr erteilt wird, führt dazu, daß in der Konfirmandenzeit gerade große Unsicherheit oder Unkenntnis in der biblischen Geschichte zu beklagen ist.

Die Differenz der Urteile über Auswahl und Verteilung ist so groß, daß schlechthin Mustergültiges schwer aufzustellen, resp. unter den Lehrbüchern zu bezeichnen ist. Wir verweisen auf unsere übersichtliche Zusammenstellung und Vergleichung (a. a. O. II, 2, 1, 2. A. S. 142 ff.). Die Praxis, durch Zeichen die Kurse zu unterscheiden, so daß dasselbe Lehrbuch auf allen Stufen gebraucht werden kann, wird mit Recht ziemlich allgemein befolgt. Von besonderer Bedeutung ist die passende Wahl der Überschriften für die einzelnen Erzählungen, zumal wo mehrere unter eine Überschrift zusammengefaßt sind, oder einzelne Teile eines Gesamtkomplexes, wie in Josephs Geschichte, unterschieden werden. An der Überschrift erprobt sich, ob nach markanten Zügen die Gesamtgeschichte auseinandergelegt ist und der Einzelabschnitt ein abgerundetes Ganze für sich bildet. Begrifflich formulierte Überschriften sind selbst in Handbüchern für Lehrer bedenklich. Buchruckers unten zitierte Schrift bietet dafür charakteristische Beispiele.

Damit berühren wir eine letzte Hauptfrage. Soll bei dem biblisch historischen Unterricht zuletzt es darauf angetragen werden, ein Verständnis für den planmäßigen und pragmatischen Gang der Entwicklung des Reiches Gottes zu erzielen? Auf Gymnasien ist dies gewiß am Orte, und schon in den Franke'schen Schulordnungen wird, nach dem Lesen der biblischen Geschichten in verschiedenen Sprachen (auch französisch), ein besonderer Unterricht vom „Reiche Gottes" ins Auge gefaßt. Nächst gelehrter gehaltenen älteren Arbeiten, besonders seit der Anregung durch Coccejus, hat die Neuzeit nach Zahn's „Reich Gottes" eine Reihe vortrefflicher Handbücher für Lehrer und entsprechende Schulmittel geliefert. In erster Reihe verdient Buchrucker's Schrift, eine reife Frucht der v. Hofmann'schen Schule, in anderer Hinsicht Thomasius' Grundlinien . . . (zuerst 1842) besondere Empfehlung. — Für die Volksschule dagegen wird man mit den erfahrensten Schulmännern sich daran genügen zu lassen haben, „Geschichten" und nicht „Geschichte" zu geben. Im Fortschritte der Verknüpfung der ersteren ergeben sich dabei von selbst gewisse prinzipielle Anhaltspunkte für Fortschritt und Zieleinheit, wie: Weissagung und Erfüllung, Typus und Antitypus, Sünde und Erlösung, Gericht und Gnade. Aber das alles führt nicht über die Stufe des Heilsverständnisses hinaus, wie es für den Laien und die Kinder gehört. Die theologisch wissenschaftliche Vermittlung des Zusammenhanges hat für Gymnasien noch ihre sehr beschränkten Maße, und manche Lehrer werden durch Bücher der obigen Art eher in der Einfalt und anschaulichen Individualität der Einzelerzählung beirrt werden.

Bibelauszüge — wie schon Locke, später Wilmsen, Zerenner und viele forderten — statt des Bibelbuches den Kindern in die Hände zu geben, kann nur zu wachsender Entfremdung des Volkes von der h. Schrift überhaupt führen. In Sachsen wurde die Frage sogar auf dem Landtag verhandelt und 1867 eine betr. Petition der zweiten Kammer an das Ministerium gerichtet. Gleiches beantragte die Thüringer Lehrerversammlung Jena 1872. Thudichums Schulbibel (neue Auflage Heidelberg 1870) lag schon vor. Prof.

R. Hoffmann in Leipzig suchte den Wünschen entsprechender gerecht zu werden durch seine „Schulbibel, bibl. Gesch. und Lehre in urkundl. Wort" ... Dresden 1875. (Über den durch die ganze Frage entzündeten Streit, vgl. Gelbe, Stahlknecht-Schmeißer oder der Bibelstreit. Leipz. 1867). Die „Preuß. Regulative" gaben durch die Forderung, daß streng mit Bibelworten („mit dem Bibelworte") erzählt werden solle, Anlaß zu den neueren Schwankungen über das Verhältnis der Bibeltreue zwischen dem Text im Lesebuch und der Erzählung. (Vgl. unten über den Erzählungscharakter). Eine Abmilderung brachten aber schon die „allgemeinen Bestimmungen" vom 15. Oktober 1872 (§ 16 f.).

c. **Die Methode des biblischen Geschichtsunterrichts.** Noch Hübners Schulbuch hatte nichts weniger im Auge als zurechtgemachten Stoff für die freie Erzählung des Lehrers zu bieten. Die herkömmliche Vorstellung, daß biblische Geschichten nur zum „Lesen" da seien, herrscht noch bei ihm, und was den Hübner'schen Lehrbüchern zu ihrer Zeit besonderen Ruhm einbrachte, waren vielmehr nur die dem zusammenhängenden Stoffberichte angehängten Fragen, die der Repetition, resp. der Zergliederung dienen sollten. Die buchmäßige Gelehrsamkeit und das Hangen am „Buchstaben" hielt den Blick gefesselt gegen einfachstes Verständnis der Volksart und entsprechende Popularität des Verfahrens. Was das Volk aller Zeiten mit Vorliebe pflegt und mit natürlichem Geschicke leistet, war den Schulbehörden und Lehrern verborgen. In der Form geforderter „Wiedererzählung" durch die Kinder tritt zuerst einsam das altbetonte Prinzip der „narratio" wieder hervor. Auf Augustins Anregung besannen sich Katholiken und Ausländer zuerst (Fleury) vgl. Ignaz Schmidt, Der Katechist. Würzburg 1772. Auch A. H. Franke wurde erst durch französische Muster darauf aufmerksam, wobei Fleury unverdienter Weise die wirksamere Rolle spielte als Fenelon. Dagegen wurde Rollin's „Beredsamkeit der hl. Schrift" in pietistischen Kreisen deutsch herausgegeben und verwertet.

Auch als man anfing, eine „anmutige historische Erzählung" als Vortragsform zu empfehlen (Franke), galt dies immer noch als eine Zugabe. Daß die Geschichte erst gelesen werden müsse, war zu gewohnte Voraussetzung. In Wahrheit fordert sowohl die pädagogische Praxis als auch die Idee des „offenbarungsmäßigen" Verfahrens, daß jede neue biblische Geschichte zuerst als lebensvolle Erzählung auf den Kindesgeist wirkt und der Lehrer mit dem Eindrucke und in den Ehren eines Propheten göttlicher Dinge zu den Kindern spricht. Die schon früher berührte Frage, ob der Lehrer sich dabei wörtlich an den Schrifttext zu binden habe, ist eben damit schon erledigt, daß sklavisches Wiedergeben von Eingelerntem oder Ablesen aus dem Historienbuche kein „erzählen" ist, wie die Mutter dem Kinde, wie das Volk in aller Welt Geschichten erzählt. Freilich gehört natürliche Begabung und volle Beherrschung des Materiales wie der Sprache dazu. Ein Dinter selbst klagt, daß noch weniger Lehrer gut zu erzählen als gut zu katechisieren verständen (S. d. K. II, 2, 1, 2. A. S. 176). Grimm wußte einer Märchenerzählerin den echten Volkston packender Anschaulichkeit abzulauschen. Die Bibel im Lutherton aber ist selbst dafür das beste Muster, von einem Goethe mit ähnlichen Interessen studiert.

Damit lösen sich auch die Mißverständnisse, die bei jenen besonders von den preußischen „Regulativen“ erhobenen Forderungen mitunterlaufen. Gewiß, biblischen Geist muß die Erzählung heil. Geschichte atmen. Das Gegenteil veranschaulicht die rationalisierende Erzählungsweise und auch noch die Popularität eines Hebel. Diesen biblischen Geist aber muß sich der Lehrer durch Schriftlektüre überhaupt und dadurch aneignen, daß er lernt in Einfalt anschaulich und bei heiligem Ernste menschlich einfach zu erzählen. Dahin rechnen wir obenan auch den Respekt in der Wiedergabe authentischer Rede, vor allem der göttlichen. Aber ehe man deshalb bei jeder Erzählung sich auch den in dem ganzen Umfange der heiligen Schrift vorliegenden Wortlaut als unwandelbare Form des Lehrvortrages gesetzlich auflegen darf, müßte erwiesen sein, daß der Bibeltext von vornherein auf Kinderunterricht berechnet und dem Kindesbedürfnisse, dazu schulmäßiger Art, angepaßt sei. So lange das Gegenteil feststeht, muß das Recht freier Bewegung des Erzählenden im einzelnen und allgemeinen gelten; so gewiß namentlich zum Schutze gegen wortreiches Schildern und Ausmalen Musterbilder, wie Abrahams Aufstieg mit seinem Sohne Isaak zum Berge Moriah, dem Lehrer zu empfehlen sind. Der Erzählungston rechten Maßes und edler Popularität ist, trotzdem daß dort bereits der moralische Standpunkt vorklingt, von Männern wie Löhr (neue Aufl. durch Dithmar, Marb. 1851) mustergültig getroffen.

Die klare, unbestochene Einsicht in den selbständigen Zweck dieser Lehraufgabe bedingt letztlich die rechte Ausführung im einzelnen. Die ausschließliche Zweckbeziehung auf die „moralische“ Lehre darf so gut für überwunden gelten, als wir uns oben gegen die Versuche, ein theologisch pragmatisches Verständnis zu erzielen verwahrt haben. Die Zweckrichtung für den Dienst nachfolgenden Katechismusverständnisses in dialektischer Entwicklung schlechthin abzulehnen, ist für den unmöglich, der die offenbarungsmäßig-positive Lehrweise überhaupt als Grundlegung vor dem dialektisch-didaktischen Unterrichte erkannt hat. Der alte Hübner schon weiß von dem Nutzen anschaulicher Einführung in die biblische Geschichte für den nachfolgenden Katechismusunterricht zu rühmen, und kein Praktiker der Katechese und des Katechismusunterrichtes kann über den Wert des biblisch geschichtlichen Beispiels als Ausgangspunktes oder Vermittlungsgliedes der Entwicklung des Lehrverständnisses in Zweifel sein.

Dennoch muß man Meistern der biblischen Historie und Katechese wie Witt, Nissen und Schüren darin ganz recht geben, daß es eine Versündigung am Werte der hl. Geschichte ist, wenn man den Unterricht in dieser nicht nach ihrem Selbstzwecke, sondern nur nach solchen Zweckdiensten wie auch für den Katechismusunterricht würdigt. Von daher datiert die oben gerügte schädliche Praxis, den historischen Unterricht für die Oberklasse der Volksschule ganz zu sistieren. Der höhere und selbständige Rechtsanspruch des biblischen Geschichtsunterrichtes wurzelt vielmehr eben darin, daß er allein im Vollsinne „offenbarungsmäßig-positiv“ zu heißen verdient. Darum entscheidet sich obenan an ihm der Glaubenssinn und der seelsorgerlich nachwirkende Eindruck des Thatsachencharakters aller Offenbarung, und wird bei rechter Behandlung dieser Stoffe beides zugleich am unmittelbarsten genährt und gefördert. Gerade den relativen Gefahren, die der dialektisch-didaktischen Unterrichtsweise

beiwohnen —, denn es gibt auch einen „gläubigen" Rationalismus und Moralismus —, wird am wirkungsvollsten durch den der biblisch geschichtlichen Grundlegung auf allen Stufen eigentümlichen Realismus und Anspruch an Thatsachenglauben und thatentschiedenes Glaubensverhalten zu den Offenbarungsstoffen begegnet. Neben diesem für echt theologische Würdigung in erster Linie stehenden Hauptzweck verdient immerhin noch bemerkt zu werden, was für die allgemeinen Bildungsziele damit geleistet ist, daß durch kunstgerechte lebensvolle Erzählung bis auf weit über die Volksschule hinausliegende Stufen geistige Anregung, Anschauungsreichtum und Sinn für Sprache und Stil, wie durch nichts anderes, gefördert wird.

Der Unterschied der Klassenstufen wirkt natürlich auch auf die Form der Lehrvermittlung der biblisch geschichtlichen Stoffe entscheidend ein. Für die niederste Stufe der Kleinen halte ich die möglichst wortgetreue Einfalt des biblischen Referates für das indizierteste; obgleich andere das Gegenteil befürworten. Als wesentlicher Unterschied wirkt für diese Stufe schon der Mangel an Lesefertigkeit. Das biblische Lesebuch ist noch nicht für sie vorhanden und wie vorher die christliche Mutter, so ist für sie der Lehrer der ausschließliche Vermittler; maßvollste Einfalt aber ist auf dieser Stufe vor allem geboten. Auch weiter hinaus wird die Erzählung selbst in Abschnitte verteilt oder doch nach vollständiger Vorführung die Aneignung dadurch erleichtert, daß abschnittweise die Hauptmomente wieder abgefragt resp. wiedererzählt werden. Auf den niederen Stufen bewährt auch die Vorzeigung der entsprechenden Bilder noch ihre volle Bedeutung, bei den jüngern Kindern überwiegend als Anregung für die nachfolgende Erzählung, später passender nach dieser bei der Repetition verwertet. Immer handelt es sich dabei um bildliche Darstellungen in größerem Maßstabe und farbenentsprechender Ausführung. Bilder, die schlechthin der Thatsächlichkeit des Vorganges in würdiger Repräsentation entsprechen, verdienen allezeit den Vorzug vor den von Ideen beherrschten, wenn auch künstlerisch vollendeteren Bildern.

Schon auf der niederen Stufe und speziell auf dieser dient der Wiederholung das zergliedernde Fragverfahren, dem Dörpfeld, im vorwiegenden Interesse der Repetition auch für höhere Stufen berechnet, seine Hilfsmittel gewidmet hat. Die Fragcharaktere, die dabei zu Gebrauch kommen: „Examen-" und „Zergliederungs-"Frage entsprechen selbst ganz noch der Idee des rein positiven, resp. auktoritativen Unterrichtsverfahren. Den auktoritativen Charakter lassen am besten jene Katechismen des 16. Jahrhunderts erkennen, in denen der Schüler fragt und die Antwort des Lehrers denselben belehrt —: der charakteristische Beleg dafür, daß Frage und Antwort jener Zeit noch gar nicht als pädagogische Maßregel, sondern nur als literarische Darstellungsform diente, wie die letztere am Ausgange des Mittelalters schon in reichem Maße vorbereitet war.

Sobald das Lesebuch gebraucht werden kann, tritt nach der Erzählung zunächst die Lesung des Textes aus dem Lehrbuche ein, dem Lehrer zugleich zur heilsamen Kontrole. Die darauf folgende Durchsprache folgt auch hier nach der besprochenen Zergliederungsmethode mittelst Frage und Antwort. Ob die Wiedererzählung und in welchem Umfange und Maße dieselbe unmittelbar darauf erfolgen kann oder erst auf Grund weiteren, dem häuslichen

Fleiße überlassenen Studiums des biblischen Historienbuches in der nächstfolgenden Stunde, wird von dem Niveau der Klassenleistung und von der Leistungsfähigkeit einzelner begabterer Schüler abhängen. Immer hat dabei der Lehrer den Nachdruck mehr darauf zu legen, daß der Text des Lesebuches gut und frei wiedergegeben werde, als daß die Schüler sich in künstlicher Imitation der ausführenden Schilderung und Darstellung des Lehrers versuchen. In der Oberklasse dagegen darf für die öfter schon vorgetragenen Erzählungen nach vorgängigem Hinweise auf das Historienbuch die selbständige Wiedererzählung von vornherein billig gefordert und die damit gewonnene Zeit für katechetische Durchsprache der dogmatischen oder moralischen Lehre verwertet werden. Neuer Erzählungsstoff sollte dennoch, wie oben bemerkt, auch für diese Stufe immer noch vorbehalten sein.

Auf dieser Stufe tritt spätestens statt der Bilder für die Einzelerzählung die Orientierung auf der Karte des hl. Landes und etwa noch für die Apostelreisen ein. Wenn für den Privatunterricht Assfhetons Karte, verbessert von Rosenmüller, welche alle einzelnen Hauptvorgänge durch kleine Bilder, mit dem Citate begleitet, markiert, sich empfehlen kann, so sind nach Humboldts und Ritters klassischem Grundsatze für Schulklassen nur große Übersichtskarten zu gebrauchen. Ohne besondere Stunden für die geographia sacra in Anspruch zu nehmen, genügt es bei entsprechenden Momenten die Anschauung durch den kartographischen Aufweis und entsprechendes Examen zu unterstützen. Immerhin feiert die heilige Geschichte dabei in der Volksschule den Triumph, daß geographische Anschauung und Kenntnisse, die von einem so abgelegenen und räumlich unbedeutenden Lande auf dieser Stufe nie mit Recht erfordert werden könnten, für den betreffenden Zweck ein unerläßliges Lehrmittel bilden.

d. **Die Sekundärstoffe der offenbarungsmäßig-positiven Lehrweise und die entsprechende Lehraufgabe.** *1.* Unmittelbar schließen sich an den biblisch geschichtlichen Unterricht das Bibellesen und die Bibelkunde an. Für das erstere waren einzelne bedingende Grundsätze und geschichtliche Voraussetzungen schon zu besprechen. Daß das Bibellesen an dieser Stelle nicht als ein Teil der Leseübungen der Schule überhaupt in Frage kommt, bedarf keiner Bemerkung. Die Bibel als Lesebuch verwerten hieße die heilige Schrift selbst herabwürdigen. So wenig der neuere Schulplan für dergleichen den gebührenden Raum läßt, muß der Idee der Aufgabe nach das Bibellesen als ein selbständiger wichtiger Teil des gesamten Religionsunterrichtes gelten, wenn schon eine oder zwei halbe Stunden in der Woche dafür genügen möchten. Womöglich sollte der Geistliche selbst diese Lektüre leiten, am gewiesenen Orte mit kurzen Bemerkungen begleiten, wichtige Stellen seinerseits vortragen, jedenfalls die Auswahl und Folge der Bücher bestimmen, die ganze Lektion aber wie eine Art Erbauungsstunde behandeln, die sein seelsorgerliches Näheverhältnis in der letzten Konfirmandenzeit am wirksamsten vorbereiten könnte. Die Übergabe der Bibel an die Kinder, wie schon Marheineke vorschlug, zu einer feierlichen Handlung des Geistlichen zu gestalten, wäre auch eine in der angedeuteten Zweckrichtung liegende Maßnahme.

Das letztere Verfahren würde zugleich als Garantie dafür dienen, daß die Kinder mit ein und derselben Bibelausgabe versorgt seien. Preuß. Schulordnungen erkannten darin bereits im 18. Jahrhundert eine unerläßige Vor-

aussetzung für die schulmäßige Übung der Kinder im Bibelaufschlagen (a. a. O. S. 212). Fertigkeit in letzterem gehört zu den elementarsten Forderungen der „Bibelkunde", unterstützt durch sichere Memorie der Bücherverzeichnisse A. und N. T.s nach bekannten Rubriken. Das Mittelalter hatte für biblische Lokalkenntnis eine Reihe von Memorialhilfen aufgestellt („Apparatus plenus" in den lateinischen Bibeln); man vgl. besonders die in den Franckeschen Anstalten nachmals benutzten Merkworte für den Kapitelinhalt wichtiger Schriften. In demselben Interesse wird beim Gebrauch von Bibelsprüchen am besten immer der Einzelautor oder der betreffende Buchtitel genannt.

Was innerhalb dieser elementaren Form der Bibelkunde von letzterer in der Volksschule zu erzielen ist, sollte auf ein bescheidenstes Maß berechnet werden. Einleitungskenntnisse historisch-kritischer Art beschränken sich wesentlich darauf, daß Kinder apokryphische und kanonische Schriften zu unterscheiden wissen, und auf allgemeine Notizen über die Ursprache beider Testamente. Auch die für den Lehrer hochwichtige Literatur der in Inhalt und Bedeutung der einzelnen biblischen Bücher einführenden Hilfsmittel kann nur in strengster Einschränkung auf einzelne Hauptschriften für die Kinder selbst verwertet werden. Die von Württemberg her besonders befürwortete Praxis, „Bibelkunde" in letzterem Sinne umfassend zum Hauptstoffe der Volksschule zu machen (a. a. O. S. 222 f.), wird thatsächlich kaum erreichen, was passend verwertetes Bibellesen gewährt, aber um so eher zur Beeinträchtigung sicherer Lehrkenntnis aus dem Katechismus ausschlagen, während dieser doch mit Recht als die Laienbibel, und vereint mit dem Spruchbuche, als der für Volk und Jugend ausreichende Schatz der Bibelkunde zu betrachten ist. Was mehr erreicht werden kann, muß der Bibelbrauch im Hause vermitteln, unterstützt durch passende Verwertung der Kirchenkatechisationen.

2. Die Spruchkenntnis, durch das „Spruchbuch" vermittelt, bildet die nächstanknüpfende Aufgabe des biblisch-memorativen Unterrichts. Während das Mittelalter nur etwa im klösterlichen „Psalmenlernen" für den Horengebrauch einen beschränkten Ersatz bot, ähnliche Sammlungen aber, wie die Biblia pauperum, nur als Konkordanzen für Prediger berechnet waren, zeigt die Reformation von Anfang an lebhaftestes Interesse für diesen Zweig. Luthers hochpraktische Vorschläge in der „deutschen Messe" fanden in Trotzendorfs „rosarium" und Neanders Spruchschatz („Panareton sive Biblidia lat.-germanica") schnelle Befolgung in Form schulmäßiger Auswahl, die bis tief ins 17. Jahrhundert die Praxis der Lateinschule beherrschte. Auch für die Volksschule fordern die Kirchen- und Schulordnungen alsbald die Übung im Spruch- und Psalmenlernen, im 18. Jahrhundert durch den Brauch des „Monat"- und „Wochenspruches" belebt (Preuß. Schul-OO.). Als beliebter Literaturzweig zeigen die Spruchsammlungen des 17. und 18. Jahrhunderts bald eine maßlose Überwucherung im Verhältnis zum nächsten Schulzweck.

Für pädagogisch angemessene Verwertung bedurfte es der klaren vorgängigen Unterscheidung gesonderter Zwecke. Auch der Katechismusspruch unterscheidet sich noch nach dem Interesse, den Ausdruck selbst biblisch zu belegen (Löhe, Haus-, Schul- und Kirchenbuch I) oder die dicta probantia für den Lehrbegriff darzubieten. Daneben behalten die Lehrsprüche für die Bibel-

historie, endlich insbesondere die Trostsprüche und der erbauliche Zweck für sich ihr Recht. Einzelne neuere Spruchbücher, wie das Württembergische von 1839, ordnen nach derartigen Rubriken. Das rechte Maß (Bayern: 485 Spr.) und die zweckmäßige Verteilung auf die einzelnen Klassenstufen sind das noch wichtigere Bedürfnis. Fortgesetzte Repetition einer geringeren Zahl von Hauptsprüchen gilt mehr, als Häufung später ungepflegten Memorialstoffes für die einzelnen Stufen.

Was nicht den Namen eines selbständigen „Ausspruches" verdient, sollte nie eine Stelle in der Auswahl finden. Für die Kleinen gehören selbstverständlich kurze Sprüche praktischen Inhaltes. Das alte Muster der „Wochensprüche", die an der Tafel angeschrieben stehen und möglichst auch in den Schulgebeten Verwertung finden, wird noch mannigfach mit Nutzen gebraucht.

3. Andere Sekundärstoffe neben den biblischen können zu der offenbarungsmäßig-positiven Lehrweise nur in dem Sinne gerechnet werden, sofern sie teils als historische in Frage kommen, wie Kirchengeschichte, soweit diese als Volksschulgegenstand zu führen ist, teils zu den reinen Memorialstoffen gehören, wie der Katechismustext. Die sichere Memorie des letzteren zählt unter die Haupterfordernisse der Volksschulreife und bedarf früher Pflege. Das Vater-Unser mindestens bringt das Kind aus dem Hause mit und der betende Brauch in der Schule hilft dieses am ehesten sicher im Gedächtnis erhalten. Auch bei den anderen Hauptstücken folgt das Einlernen der Auslegung für sich nach dem der Originaltexte. Vor reinem Mechanismus bewahrt das gemeinsame Sprechen der Texte in Form der Andacht, resp. im Anschlusse an das Gebet; wie solches Aufsagen zur guten Einrichtung der Kirchenkatechisation speziell gehört und im alten Volksgebrauche die Bezeichnung alles Aufsagens von Memorialstoffen durch „Beten" begründet hat. Der paränetisch-teleologischen Lehrweise gehört auch in näherer Würdigung zu, was hier nur nach auxiliarer Bedeutung in Rücksicht gezogen ist. Auch das geistliche Lied findet dort richtiger seine Stelle, obgleich es zu den spezifischen Memorialstoffen der Schule zählt und ähnliche Ansprüche an das pädagogische Maß und die Ermöglichung nachhaltigen Memorialbesitzes nahelegt, wie der Bibelspruch.

Zu der „Kirchengeschichte" im Volksschulbrauche leiten schon die Erzählungen aus der Apostelgeschichte über. Was das „Volks- oder Schul-Lesebuch" unter seinen Stoffen zu bieten hat, genügt auch für jenes Bedürfnis wesentlich. Die Reformationsgeschichte fordert Hauptrücksicht; Gedenktage bilden den Anhalt dafür. Der Kalender, wohl angelegt und verwertet, bietet leicht Anlaß, noch andere hervorragende Persönlichkeiten und Ereignisse aus der älteren und neueren Kirchengeschichte als Lebensbilder erzählend vorzuführen. Die Missionsgeschichte älterer und neuerer Zeit gehört zu den wichtigsten Stoffen zugleich im paränetisch-teleologischen Interesse.

Nachdem der letzteren Lehrweise durch die Einleitung die dritte Stelle in der prinzipiellen Folge gesichert ist, darf ohne Mißverständnis die nähere Besprechung ihrer Formen aus rein formellen Gründen der Darstellung, hier gleich angeschlossen werden, wie auch die geschichtliche Entwicklung des Katechumenates sie vielfach in besonderer Nähebeziehung zu der ersten Grundlegung aufgewiesen hat.

1. **Zur Entwicklung des biblischen Geschichtsunterrichts:**
K. Knoke, Zur Methodik der biblischen Geschichte I. Tl. Hannover 1875.
Für das Mittelalter: R. Cruel, Gesch. der deutschen Pred. im MA. Detmold 1879.
Petrus Comestor, Historia scholastica, in Migne Patrol. lat. Bd. 198.
E. Reuß, Die deutsche Historienbibel. Jena 1855. Vgl. dess. Artikel in PRE². VI, 163 ff. und Geschichte der heil. Schriften N. T.s. 4. A. 1865, S. 476.
Herm. Palm, Eine mittelhochdeutsche Historienbibel. Breslau 1867.
Theod. Merzdorf, Die deutschen Historienbibeln des MA.s nach vierzig Hdschrr. zum erstenmale herausgeg I. II. im Lit. Verein in Stuttg. 1870. Vgl. dess. bibliothekar. Unterhaltungen. Oldenburg 1850, S. 110 ff. Lit. Centralbl 1856 S. 165 f., 1857 S. 653, 1868 S. 130.
Ekloga Theoduli († um 980), noch Leipz. 1492. Lyon 1504.
Für die Kirche der Reformation: Luthers Passionalbüchl. s. 1521. Mit Luc. Cranachs Bildern in WW. Eisleben I, 44 ff. Altenbg. I, 579 ff. Vgl. bes. Löscher, Unschuld. Nachr. 1732 S. 848 ff. Ferner Gottschick, Luth. als Katechet (ob., S. 113).
Tobiæ Stimmeri, Sacrorum bibliorum figurae, mit Versen von Fischart, noch Straßburg 1625. Vgl. den facsimil. Abdruck. Leipzig 1881.
Mich. Neander, Hist. eccl. s. populi Dei . . 1582 bei Vormbaum, Schul-OO. I, 760.
Hartmann Beyer, Bibl. Auszug oder Historien mit Bildern, s. b. Justus Gesenius, Bibl. Historien. Braunschweig 1656. 3. A. 1719 in der Vorrede p. III.
Harmonia, d. i. Zusammenstimmung der Historien v. J. Chr. u. der Apostelgesch. „Für Schulen des Herzogtums Franken." Nürnberg 1634. Vgl. Bibl. Histor. 1675. Nürnberg bei Hofmann. 1684. Mit Bildern.
Joh. Christfr. Sagittarius (aus der Stadtschule in Jena), Bibl. Historien des A. und N. T.s. Altenbg. 1691. 1701.
Historiae sacrae libri VII in usum scholarum . . Lond. 1713.
Em. Meyer, Fürnehmste bibl. Geschichten. Basel 1714.
Joh. Hübner, Zweimal zweiundfünfzig bibl. Historien 1714 (1717 2 A.).
S. d. weiteren Literaturbericht u. die Schul-OO. des 17. u. 18. Jahrh : S. d. K. a. a. O. S. 97 ff. [Auch in der neuen Auflage der Encykl. des ges. Erziehungs- und Unterrichtswesens v. Schmid 1876 I, S. 677 hält Schulz noch die „Vater"schaft Hübners im Fache der bibl. Geschichte aufrecht.]

2. **Lehrbücher** der biblischen Geschichte:
Schüren, Gedanken über den Religionsunterricht in der christl. Volksschule. Osnabrück 6 A. 1872, vgl. S. d. K. a. a O. S. 172 f. (ausgezeichnet durch Klarheit und Wärme).
Vgl. ferner: Carl Buchrucker, Wie ist die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen zu stande gekommen. Nürnb. 1859. 2. Aufl. 1881 (auf d. Hofmann'scher Grundlage).
Chr. Thomasius, Grundlinien des ev. Rel.-Unterrichts. Nürnb. 1842. 5. A. Erl. 1875.
Dächsel, Die hl. Gesch. A. u. N. T.s. Lpz. 1886.

3. Zur Literatur der **Bibelkunde:**
J. Kirchhofer, Leitfaden zur Bibelkunde 2. A. Stuttg. 1860.
Dietmar, Wegweiser durch die hl. Schrift. 4. A. 1868.
Weber, Kurzgefaßte Einleitung in die Schrr. A. u. N. T.s. Nördlingen 7. A. 1884.
Kübel, Bibelkunde. Stuttg. 1870. 3. Aufl. 1881.
Auch Hermens, Bibelk., Brandenb. 1882; Faulhaber, Bibelk., Stuttg. 1884, u. a.

5. Die paränetisch-teleologische Zielführung.

a. Die für die bezügliche Lehrweise charakteristischen Formen zeigen sich zunächst schon in Eigentümlichkeiten des Fraggebrauches selber. Wie die Examen- und Zergliederungsfrage dem auktoritativ-positiven Verfahren, so entspricht dem paränetisch-teleologischen spezifisch die Bekenntnis- und die Gewissensfrage, jene mit überwiegend telischer, diese nach ihrer ethisch pädagogischen Bedeutung. Beschränkt sich der Gebrauch der letzteren naturgemäß auf wenige subjektiv bedingte Anlässe, so hat dagegen die Bekenntnisfrage nicht nur ihre breite liturgische Bedeutung in den einschlagenden Initiationshandlungen des Katechumenates, besonders in der Konfirmation, sondern auch in der Katechese selbst, zumal der Kirchenkatechisation.

Das „Was ist das?" des lutherischen Katechismus zwar dient durch-

herrschend der Bekenntnisforderung; aber eben dies ist hochberechtigt, sofern das Glaubensexamen in originaler Reminiszenz des Visitationsexamens in diesem katechetischen Normalbuch fixiert sich darstellt und sein Text darum ebenso sehr für Gebetsbrauch nach Luthers eigenem Vorbilde, wie für das bekennende Aufsagen als feierlichen Vorakt der Kirchenkatechisation sich eignet.

Aber auch in innerer Korrelation zur dialektischen Entwicklung steht die Bekenntnisfrage ebenso als besondere Form der Examenfrage am Anfange, wie als Ausdruck gereifter Erkenntnis in Form abschließender „Hauptfragen“ am Ende der katechetischen Entwicklung. Der ethische Charakter, der auch ihr bedeutsam eignet, fordert ebenfalls Maß in zweckberechnetem Gebrauche.

Das paränetische Element findet seinen unmittelbarsten Ausdruck in der Paränese, die der praktische Geist alles religiösen Unterrichtes am wenigsten neben der dialektischen Entwicklung entbehren mag. Fordert das dialektische Verfahren in seinem Verlaufe immer bestimmte Ruhe- und Orientierungspunkte, die zunächst dem didaktischen Zwecke dienen, so benutzt der seelsorgerliche Lehrer ebendieselben, wenn auch nicht in stereotyper Monotonie, sondern nur soweit bestimmter Anlaß dazu vorliegt, zugleich zu kurzen paränetischen Ansprachen, während bei der Kirchenkatechisation dieses erbauliche Element im ganzen überwiegt.

b. Die letztere Formübung der Katechese verdient gleich auch unter den Mitteln und Gelegenheiten der teleologisch-paränetischen Lehrweise die erste Stelle. Die alte Kirche bietet außer den auch der Gemeinde selbst zugänglichen Lehrkatechesen keine Analogie zu der Kirchenkatechisation der neueren Zeit. Noch weniger das Mittelalter. Die Reformation dagegen faßte sie von vornherein für bestimmte Zeiten des Kirchenjahres (Quatember) ins Auge; aber das Spener bereits nachgerühmte Verdienst ihrer Erneuerung bezeugt, wie wenig die Praxis den Kirchenordnungen entsprach. Auch nach der pietistischen Anregung verfielen sie wieder in den meisten Landeskirchen und die Bemühungen um möglichste Wiederaufrichtung derselben gehören zu den achtungswertesten Früchten des Wiedererwachens christlichen und kirchlichen Sinnes in unserem Jahrhundert. Die Beteiligung der älteren Gemeindeglieder an den Antworten ist, wo sie noch vorkommt, aus älterer Praxis ererbt und bleibt, so wichtig sie als Moment kirchlichen Lebens und Einheitsgefühles in den Gemeinden ist, dem katechetischen Zwecke im engeren Sinne fremd. Für diesen kommt bei der Katechisation in öffentlicher Gemeindeversammlung nur die aktive Beteiligung teils der Konfirmanden, was sich für die letzte Bereitungszeit aus verschiedenen Gründen dringend empfiehlt, teils und besonders der konfirmierten Jugend im sonntagsschulpflichtigen Alter als unterrichtliche und seelsorgerliche Nachpflege in Frage.

Die betreffenden Übungen mit den Konfirmanden haben an sich schon das nahe Interesse eines Teiles der Gemeinde an den letzteren für sich, gewähren aber zugleich den Vorteil, den Katechismusinhalt der Gemeinde durch solche neu vorführen zu lassen, die gerade am sichersten und vollständigsten darin zu Hause sind, für den Geistlichen zugleich eine wichtige Gelegenheit öffentlicher Rechenschaft. — Um so mehr ist man im Rechte, mit den schon Konfirmierten zu seiner Zeit andere, wenn auch verwandte Gegenstände kirchlicher Praxis und seelsorgerlichen Interesses, daneben auch wohl biblische

Materien durchzusprechen. Die Katechisationen über die Vormittagspredigt hält man am besten mit den Schulkindern der Oberklasse und hat gerade daran eine treffliche Gelegenheit, auch in gottesdienstlicher Versammlung mehr entwickelnd zu verfahren, um die Hauptgedanken, welche in Thema und Teilen homiletisch der Andacht dargeboten wurden, nun in katechetischer Form aus dem Texte vor der Gemeinde entstehen zu lassen — bei guter Vorbereitung eine höchst fruchtbare und das Gemeindeinteresse selbst wachsend beteiligende Beschäftigung. Ähnliches läßt sich von der Katechisation über geistliche Lieder sagen.

Außer diesen besonderen Gelegenheiten herrscht nicht nur, wie bemerkt, das paränetisch erbauliche Moment, sondern speziell die Examen- und Bekenntnisfrage bei der Kirchenkatechisation vor, am besten belebt durch anschauliche und erweckliche Erzählungen aus dem Leben. — Interessanteste Erscheinungen auf diesem Gebiete sind die sogen. Katechismusturniere bei den englischen Presbyterianern, wo nach sorgfältiger Einübung des Stoffes in der einen Gemeinde diese zu der anderen zieht und in öffentlicher Versammlung ein Wettstreit mit der anderen um die bessere Beschlagenheit statt hat. Aus der pietistischen Zeit sind die sogen. „Katechismusmissionen" zu vergleichen, bei denen man drei Wochen über den Katechismus predigte und zum Schlusse ein Examen darüber hielt. Empfehlenswert sind die zur organischen Verknüpfung der einzelnen Hauptstücke in ihrer lebendigen Wechselbeziehung untereinander angestellten sogen. „Wanderungen" durch den Katechismus. Vgl. L. Schulz: Katechetische Bausteine. Magdeburg 1886. 3. Aufl.

Die **Katechismuspredigt**, obgleich ihrer Form nach ins Gebiet der Homiletik gehörend, fordert doch des Zweckes und Gegenstandes wegen auch hier eine Stelle. Nach richtigem Kultbegriffe in die Nebengottesdienste zu verweisen und seit der Reformation dort heimisch, behaupteten in der alten und mittelalterlichen Kirche derartige Predigten eine breitere Stelle. Aus der alten Kirche gehören hieher nur etwa die Predigten über das Vater-Unser, die Seligkeitspreisungen und ähnliche beliebte Predigtgegenstände. Im Mittelalter steigerte sich dies als Bedürfnis auf Grund des niederen Niveaus der Gemeinden zu zeitenweis herrschendem katechetischem Charakter der Predigt überhaupt; wie andererseits den Volkspredigern seit dem 13. Jahrhundert Stoffe, wie die Hauptsünden und Haupttugenden, die Barmherzigkeitswerke, mehr und mehr auch die zehn Gebote, als Lieblingsgegenstände galten. Bei dem Eifer aber um Katechismuspflege aller Art, wie er die Reformatoren bewegte — auch durch Vorsprechen des Katechismus selbst im Hauptgottesdienste und andere Formen —, wurde, besonders in lutherischen Kreisen, die Katechismuspredigt zur stehenden, viel beliebten Übung. Die Neuzeit hat das spezielle Verdienst hinzugefügt, auch diese Predigtaufgabe zu höherer Formvollendung geführt und durch reicheren theologischen Hintergrund vertieft zu haben (Ahlfeld, Caspari, Huhn u. a.). Leicht mit Trockenheit bedroht, findet dieser Katechismusbrauch seine besondere Würze in der populären Erzählung entsprechender Beispiele, und günstigste Gelegenheit ist hier geboten, den reichen Lehr- und Erbauungsstoff, den Luthers Großer Katechismus bietet, zu verwerten. Das „paränetische" Element findet in der Katechismuspredigt überhaupt seine volle Ausprägung.

c. Neben der praktischen Verwertung anderweit heimischer Stoffe ist von selbständigem Material, das aus der Übung paränetisch-teleologischer Lehrweise und für sie erwachsen wäre, nicht viel zu reden. Andererseits mußten aber die Katechismusstoffe sämtlich als auf dem Wege der praktisch-teleologischen Katechumenatsübung besonderte bezeichnet werden, obschon Unterschiede auch dabei von Anfang her zu beobachten waren. Was speziell mit Kultus, resp. im Mittelalter mit Beichtunterricht zusammenhing, wie das Vater-Unser, die Sakramentslehre, die praktischen Lehren von Sünden und Tugenden, treten speziell für diese Lehrrichtung ein. Umfassend gilt dergleichen noch heute in der römischen, resp. auch in der griechischen Kirche als Katechismusstoff (S. d. K. II, 1, 2. A., S. 287 ff.). Für den evangelischen Kultusunterricht ist insbesondere das Hauptstück von den Sakramenten als Anhalt anzusehen, direkt im seelsorgerlichen Katechumenenunterricht, nachdem dieses Hauptstück von dem Ballast anderer ebenso genannter Handlungen, die außer allem speziellen Zusammenhange mit dem Katechumenate stehen, entledigt ist. Sein paränetisch-teleologischer Charakter zeigt sich vor allem daran, daß die Lehre von den Gnadenmitteln nach der Fassung des kleinen Katechismus Luthers speziell für nächste Katechumenatsziele verwendbar ist (a. a. O. S. 70 f.; vgl. auch v. Zezschwitz, Christenlehre III).

Die spätere Zeit fügte dazu nicht nur als Katechismusanhang selbst die sogen. „Fragstücke", sondern allerlei selbständig der praktischen Zielrichtung der letzten Konfirmanden- resp. Beichtbereitung gewidmetes literarisches Material. Man vgl. das examen conscientiae in den Frankeschen Anstalten und der Waldeckschen Schulordnung, sowie das württembergische „Konfirmationsbüchlein" seit 1729. — Verwandt sind die populär praktischen Auslegungen des Katechismus, auf römischem Kirchengebiete frühe und bis in die Neuzeit (Alb. Stolz) mit viel Geschick gepflegt, auch auf lutherischem Boden in anderer Weise durch Trotzendorf und sein Hauptstück de nova obedientia angestrebt. Ebenso wurde in der orthodoxen Epoche die Frage um den Nutzen zu einem besonderen Anhang aller Lehrstücke und in der pietistischen Zeit der Katechismus ganz als „Gnadenordnung" behandelt, bis zu Erscheinungen wie „Der biblische Lebenskatechismus" von Serpilius. Die „Haustafel", welche speziell auch Kirchenkatechisationen zu dienen geeignet ist, wurde ebenso Gegenstand besonderer Auslegungen. — Nach Seite des „betenden" und „bekennenden" Brauches, auf den schon hinzuweisen war, wird der gesamte Katechismusstoff dieser Lehrweise dienstbar. Ähnliches gilt vom Bibelspruch und Kirchenlied. Das letztere in seinem Dienste für den Kirchengesang und in seinem nach den Festzeiten unterschiedenen Unterrichtsbrauch steht zugleich in enger Beziehung zu dem Kultusunterrichte. Nach teleologischer Seite ist endlich auch als Bekenntnisunterricht der mannigfach gepflegten katechetischen Auslegung der Augustana zu gedenken, so ernsten Zweifeln die Bezeichnung derselben als „Laienbekenntnis" und so manchen Bedenken ihre fortlaufende Behandlung in Kirchenkatechisationen unterliegt.

6. Die dialektisch-didaktische Vermittlung.

Der zentralen Bedeutung wegen, welche die dialektisch-didaktische Lehrweise für die katechetische Kunstlehre gewonnen hat, fordert diese die eingäng-

lichste Besprechung. Der Zeitpunkt der bewußten Ablösung der neuen Methodenerkenntnis von dem rein positiv examinierenden älteren „Katechisieren" seit Mosheim und in der nachfolgenden Aufklärungsepoche ist gekennzeichnet. Für die organische Einordnung in die kirchliche Thätigkeit darf der Mißbrauch der Sokratik einfach als ein bei Seite gelegtes Moment gelten. In die formale Schule von Männern wie Dinter, Dolz und selbst Bahrdt zu gehen, wird dennoch niemand verschmähen, der die Schwierigkeiten der Kunstleistung kennt, so trefflich einst der Magdeburger Rektor Schummel in seinem „Spitzbart" (Syst. d. Kat. II, 2, 2, S. 156 f.) die Afterkunst gegeißelt hat.

Das prinzipielle Recht ist unverkennbar darin begründet, daß aller erste Auktoritätsglaube und rein positive Stand der Kenntnis im Interesse der Wahrheit des Glaubens selbst in subjektive Erkenntnis und damit erst in ethische Entscheidungsfähigkeit umgesetzt sein will; wie ebenso der methodische Unterrichtsgang aller Art von Anschauung und Vorstellung zu begrifflichem Verständnis zu führen hat. — Wie der erste bewußte Sprachgebrauch das „Dialektische" in seinem Zusammenhange mit dem „Dialogischen" aufweist (Zeno, vgl. Sokrates selbst a. a. O. S. 3 ff.), so eignet der „Frage" als solcher ein dialektischer Charakter, der in erster Linie klar gestellt sein will.

a. **Begriff der Lehrfrage.** Im Unterschiede von der Examen- und Bekenntnisfrage steht hier die „L e h r f r a g e" zur Diskussion, das *ἐρώτημα* der Alten, wie Nitzsch sie mit Recht vom *πύσμα* unterscheidet, obgleich nicht zu übersehen ist, daß der Form nach die O b j e k t- oder B e s t i m m u n g s f r a g e, die für den dialektischen Prozeß in der Katechese die Hauptstelle einnimmt, mehr dem *πύσμα* (an sich Erkundigungsfrage) entspricht. Was dem Griechen als Lehrfrage galt (*ἐρώτημα*) deckt sich mit der „E n t s c h e i d u n g s- oder S u b j e k t f r a g e" nach modernem Begriff, konnte sich aber für den Zweck des dialogischen Unterrichtes, wie Sokrates ihn liebte, bei Erwachsenen speziell empfehlen. Ihm kam es nur auf subjektive Klärung des Verstandes an, wie auf die persönliche Stellungnahme zu den abstrakten Grundbegriffen des „Wahren" und „Guten"; während in der katechetischen Entwicklung kindlicher Vorstellungen zu begrifflichen Erkenntnissen auch bei diesen selbst alles auf positiv konkreten Inhalt ankommt, wofür die Stoff- und Objektfrage die höheren Dienste leistet. So erleichtert von daher das Verständnis für das Wesen der Lehrfrage im gegenwärtigen Gebrauche zum Unterschiede von dem im Altertume erscheinen muß, so wenig Klarheit ist über die dabei herrschenden Unterschiede noch bei Mosheim zu finden und so spät ist es zu klarer Einsicht in das Wesen der Frage nach ihrer grammatischen, wie logischen Eigentümlichkeit gekommen.

Recht in Fluß kam die Untersuchung erst durch Moses Mendelssohn, der seinerseits wieder durch den „Hermes" des Engländers Harris angeregt wurde. Obgleich Mendelssohn offenbar schon mehr der Vorstellung von einem unvollständigen Urteile, das in der Frage zum Ausdrucke komme, huldigt als der vom „unvollständigen Satze", so begegnete sich doch die mißverständliche Ausdrucksform so sehr mit der seit Gräffe beliebten empirischen Auffassung der Spezialvertreter der Katechetik, daß seitdem die „Frage", noch dazu ohne Verständnis für den auch grammatisch so bedeutsamen Unterschied der Entscheidungs- und der Bestimmungsfrage, stehend als „e i n u n v o l l s t ä n d i g e r

Satz" definiert wurde, eine Vorstellung, welcher Dinter, allerdings mit ausschließlicher Berücksichtigung der Bestimmungsfrage, den logisch grotesken Ausdruck gab: „Eine Frage entsteht, wenn ich einen oder mehrere Bestandteile eines Satzes weglasse (!) und von dem Gefragten verlange, daß er das Fehlende ergänze." Dann würde Puchtas beliebte Fragweise, wie: „Was sind da alle Menschen?" Antwort: „ertrunken" als Musterbeispiel zu gelten haben.

Es brauchte schon Zeit, bis man zu der Einsicht kam, daß es sich vielmehr um Vollständigkeit oder Unvollständigkeit des Urteiles statt der des Satzes handele. So lehrte Kraußold noch in der 1. Auflage seiner Katechetik (S. 260): „Jede Frage ist ein vollständiger Satz, aber ein unvollständiges Urteil" und erklärte die entsprechende Satzform als die der „verlangenden Ungewißheit". Das erinnerte immer noch an die naivere Ausdrucksweise Carstensens vom „Streben über etwas, was man gar nicht oder nicht gehörig weiß, Auskunft zu erhalten". In der 2. Auflage, Erlangen 1880, S. 370, hat sich Kraußold unserer Erklärungsweise ganz angeschlossen. Auch Nitzsch bleibt bei dem „sprachlichen Ausdruck unvollendeten Wissens" (!) stehen. Da redete immerhin Plato (Kat. S. 161) richtiger von der Aufforderung zu einer „Ergänzung oder Bestimmung eines Urteiles". Thilo (Schmid, Encyklopädie 1. Aufl. II, 419 f.) kam der richtigen Lösung noch näher, wenn er von einer „geistigen Wechselwirkung" redet, die zu befriedigendem Abschlusse (des Denkens) — freilich nicht im Interesse dessen, der die Lehrfrage stellt — führen sollte.

Man würde leichter und schneller zum Ziele gelangt sein, wenn man sich die logische Entstehung der Frage aus dem Indefinitsatze klar vor Augen gehalten hätte, wie für die Herleitung alles Denkens aus der indefiniten Vorstellung Trendelenburg klarste Anhaltspunkte gegeben hat. Die Umsetzung des griechischen Indefinitums τις, τι in das entsprechende Fragwort orientiert am besten darüber, daß es sich bei der Frage weder um einen unvollständigen Satz handeln kann, noch daß von einem unvollständigen Urteil richtig geredet wird, wo der Indefinitsatz vielmehr schon „ein Urteil allgemeiner Statthaftigkeit" ausspricht („Kraft ist was"). Der dialektische Charakter des Frageprozesses kennzeichnet sich dann schon dadurch, daß mittelst Betonung und Wortstellung, worauf viele Katecheten allein Wert legen, die in der „Allgemeinheit, resp. konkreten oder subjektiven Unbestimmtheit jenes Urteiles liegende Denkforderung als ausdrückliche Sollizitation an ein anderes Denksubjekt gerichtet wird. Daß dem Lehrer selbst bei der Fragstellung die allgemeine Statthaftigkeit des Urteiles fraglos feststeht, beweist bereits, daß er die Situation beherrscht und für sich keiner Vergewisserung bedarf, sondern durch die Fragform nur den Schüler zu selbständigem Denken anregen will. Dieselbe Sollizitation, die bei der Bestimmungsfrage vom Fragworte selbst ausgeht, kommt bei der Entscheidungsfrage durch Stellung und Betonung des Prädikates zur Wirkung. Die Aussage selbst wird damit in Frage genommen und darum nicht sowohl eine konkrete Bestimmung, als eine subjektive Entscheidung, d. h. eine Bejahung oder Verneinung, gefordert. Dabei kann das Problematische, das mit der allgemeinen Statthaftigkeit immer noch verbunden ist, schon in dem der Entscheidungsfrage zu Grunde liegenden Aussagesatz liegen („Hat jemand bei Preuß.-Eylau gesiegt?") oder der Eindruck davon erst

durch die Umsetzung in Fragform erzeugt werden („Ist Gott ein Geist?"). Der Denkfortschritt bewegt sich auch dann immer noch in derselben Linie. Man denke sich das indefinite „Gott ist was" zu einem fragweis supponierten: Gott ist Geist?" vorschreitend. Die Alternativform der Subjektfrage bringt nur das zur Entscheidung Drängende dieser Frage vollständig zum Bewußtsein („Ist Gott ein geistleibliches oder ein rein geistiges Wesen?").

Die vollständige Definition der Lehrfrage wird demnach dahin lauten: „Die Frage ist eine durch Ton und Wortstellung im Fragsatze selbst zum Ausdruck gebrachte Sollizitierung eines anderweitigen Urteilsvollzuges, durch den ein dargebotenes Urteil, sei es nach seiner allgemeinen Statthaftigkeit konkret bestimmt (Bestimmungsfrage) oder schlechthin nach Gültigkeit subjektiv beschieden werden soll" (Entscheidungsfrage). Vgl. Harris, Hermes, übersetzt von Ewerbeck, mit Anm. von F. A. Wolf. Halle 1788 S. 123 f. Moses Mendelssohn in den „Morgenstunden" c. VII (WW. II S. 294 vgl. 400 ff.). Gräffe, Vollst. Lehrbuch der allg. Katechetik. 2. A. Gött. 1805, I, 336 ff. Dinter, Regeln der Katechetik WW. I S. 3. Maaß, Grundriß der Logik. Halle 1793. S. 174. Trendelenburg, Logische Untersuchungen. 3. A. Berlin 1870 II, 231. Vgl. dess. Geschichte der Kategorienlehre. Berlin 1846 S. 42 ff. Aristoteles, Analyt. post. II, 1, 3. Wegen der übr. Lit. vgl. S. d. K. II, 2, 2, 318 ff.

b. **Die pädagogisch-dialektische Bedeutung der Frage.** Über die grammatische Korrektheit der Frage entscheidet dann eben vor allem die Wortstellung. Aber für die Klarstellung des dialektischen Charakters der Frage ist zunächst die durch Ton und Wortstellung vermittelte Sollizitation des weiteren Urteilsvollzuges von nächstem Interesse. Derselbe Vorgang liegt dem rein inneren Denkprozesse zu Grunde. Auf dem Wege der Selbstsollizitation schreitet das denkende Ich von einem Urteile zum anderen; zum Beweise, daß der mittelst Lehrfrage geführte Dialog nur ein gemeinsames Weiterdenken ist. Ganz in diesem Sinn wollte Sokrates nach Plato (Theätet. 191 E., vgl. Xenophon, Mem. IV, 5, 12) die Form seines Verfahrens verstanden wissen, wenn er es als ein „*κοινῇ βουλεύεσθαι, κοινῇ σκέπτεσθαι, ζητεῖν*" bezeichnete. Eine gewisse Simulation fand auch dabei statt, da er doch immer der geistige und zielbewußte Führer war. Wo ausdrücklich und so zu sagen offiziell gelehrt wird, steht von vornherein fest, daß der Lehrende nicht zur eigenen Belehrung fragt, sondern nur zu dem Zwecke der Anregung des Denkens bei dem Schüler. Diese Anregung aber enthält im Unterschiede von der rein akroamatischen Belehrung ein wichtiges pädagogisches Moment, das die Entscheidungsfrage nur zu der Ehre gesteigert zeigt, rein subjektiv persönlichen Entscheid geben zu können. In der Gewissens- und Bekenntnisfrage gewinnt daher dieses subjektive Moment seine höchste Weihe.

Zugleich aber lehrt die Analogie mit dem eigenen inneren Denkprozeß, wie die Reihenfolge der Fragen bei dem Schüler nur in dem Maße glücklichen Antworterfolg verspricht, als jede einzelne Frage an der richtigen Stelle des logischen Fortschrittes und eines auch der Stufe des Schülers angemessenen Denkfortschrittes steht. Darin zeigt sich zugleich die psychologische Feinheit und relative Schwierigkeit der Aufgabe, während andererseits die Genugthuung und Freude verständlich wird, womit ein geschickter Katechet auf diesem Wege

das Denken des Knaben zu wecken und fortzuleiten versteht, wie bei einem geschulten Reiter es nur eines Druckes der Hand oder des Schenkels bedarf, um das Pferd nach seinem Willen zu regieren. Der Begriff der Mäeutik, mit dem Sokrates in für ihn speziell nahegelegter Anspielung, seine dialogische Kunst bezeichnete, paßt in der That vollständig auf dieses dialektisch erotematische Verfahren.

Wenn die rationalistische Sokratik dies Verfahren auch bei Kindern auf die Erhebung von Erkenntnissen ohne vorgängige positive Überlieferung anwandte, so hieß das für den psychologisch gebildeten Pädagogen vielmehr „aus nichts etwas machen wollen", und Pestalozzi geißelte daher dies Verfahren mit Recht als sinnloses „Maulbrauchen" in Dingen, für die letztlich auch das Kinderlexikon nicht ausreicht. Der letztere Fehler findet sich freilich hier gehäuft bei der Suppeditierung unverstandener dogmatischer Begriffe, resp. technischen Wortausdruckes, wo unbehilfliche Theologen zu „katechisieren" glauben. Der Charakter der echten und korrekten Lehrfrage selbst kann anderes lehren nach beiden Seiten.

Wenn die Sollizitation das pädagogische Moment der Anregung des Denkens vertritt, so ist doch nicht zu übersehen, daß solche Sollizitation für sich in der Luft stehen würde, wenn nicht zugleich in dem dargebotenen problematischen Urteile, resp. in der vorausgegangenen Fragentwicklung, ein stofflicher Stützpunkt für das logische Weiterdenken gegeben wäre und dargeboten würde. Das nennt man das „Datum" der Frage im Unterschiede von dem „Quäsitum" oder dem zugleich dargebotenen Fragpunkt. Die Sollizitation besteht ja nicht nur in dem Fragtone, sondern in dem durch die Wortstellung im Fragsatze bewirkten Hinweis, was näher zu bestimmen oder persönlich zu entscheiden ist. In dieser Hinsicht dient das Quäsitum selbst auch nicht nur zu rein formaler Anregung, sondern zugleich dazu, material aufmerksam auf den Punkt zu machen, um den es sich bei dem logischen Weiterdenken handelt.

Eben diese Wirkung aber kommt nur durch das richtige Verhältnis des Quäsitums zu dem Datum der Frage voll zu stande, — ein Gesetz, das eine ganze Reihe logischer Fehler der Fragstellung beleuchtet. Wie im gesellschaftlichen Verkehre die Frage mittelst bloßen Fragwortes mit Recht als Verstoß gegen feinere Bildung gilt, so hat die Vervollständigung der Frage zu einem Fragsatze beim erotematischen Lehrverfahren die höhere Bedeutung, den Anhalt für den erforderten weiteren Urteilsvollzug hilfbereit in der Einzelfrage selbst an die Hand zu geben. Sofern bei einer logisch angelegten Entwicklungsreihe die neue Frage diesen Stoff aus der unmittelbar vorher gegebenen Antwort des Kindes herüberzunehmen hat, läge es ja nahe, gerade bei diesem Lehrverfahren die Weiterführung nur in ein von daher bestimmtes Fragwort (Warum? Was? Wie?) zu legen. Und auch darin verfehlen sich ungeschulte Katecheten gern. Der geschulte Lehrer dagegen wird darin schon einen, jenem Bildungsverstoße im Gesellschaftlichen verwandten Formfehler erkennen, einen größeren, wenn er kein Pedant ist, als darin, daß der Schüler nicht immer in vollständigen Sätzen antwortet, sondern sich an der spezifischen Respondenz zu dem eigentlichen Fragpunkte genügen läßt. Den letztentscheidenden Maßstab aber dafür, daß sein Fehler dann der größere ist, wird der wahre Pädagog darin

erkennen, daß er in solchem Falle unterläßt, durch seine Frage dem Schüler noch ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen, daß seine vorher gegebene Antwort selbst schon den Anhalt zum neuen Denkfortschritt bietet. Wäre diese Unterlage für sich schon stark genug, den weiteren Urteilsschluß zu veranlassen, so bedürfte es ja eigentlich keiner neuen Frage. Die Verfehlung ungeübter Katecheten oder das Mißgeschick derselben, wo sie es mit übergewitzigten Schulkindern zu thun haben, wonach diese, statt auf die nächste Frage genau zu antworten, vielleicht auch eine relative Allgemeinheit derselben benutzend, durch instinktive Vorahnung des letzten Zieles der Fragreihe, die letztere durch vorausgenommene Zielbegriffe mit ihren Antworten abkürzen, treten dabei zu Tage. Bedarf es nach der logischen Anlage der Entwicklung thatsächlich einer neuen Frage, so gilt eben für diese, was die Definition der Lehrfrage als gemeingültige Form festgestellt hat, d. h. an der vorliegenden Antwort ist durch die Urteilsdarbietung in der neuen Frage zum Bewußtsein zu bringen, daß mit ihr immerhin nur noch ein Urteil allgemeiner Statthaftigkeit gegeben ist, das weiterer konkreter Näherbestimmung oder subjektiver Bescheidung bedarf. Bei korrekter Anlage der Fragreihe wie der einzelnen Fragform stellt dann die letztere das Charakteristische des sollizitierten Denkfortschrittes darin dar, daß gleichsam immer neu der logische Hebel eingesetzt wird, bei dem ebenso der Stoff, den er in weitere Bewegung zu bringen hat, im Datum, als der Druck der Hand auf den Hebel im Quäsitum für den Schüler zum Bewußtsein kommt. An dem zum Denken erst zu erziehenden und von der Vorstellungssphäre zur begrifflichen Erkenntnis zu erhebenden Schüler vertritt dabei der Lehrer nur die Rolle, die auf der Stufe des reifen Selbstdenkens das denkende Ich selbst auf Grund aller weitere Denkentscheidung fordernden Geistesstoffe seinerseits übernimmt. Wenn dabei auf dem Gebiete natürlicher Erkenntnisse die von ersten Erfahrungen oder Empfindungen abstrahierten Urteile das Material für das Weiterdenken begrifflicher und letztlich spekulativer Art bilden, so können auf offenbarungsmäßig religiösem Gebiete nur positiv und traditionsmäßig gegebene Stoffe den Ausgangspunkt für die dialektische Bewegung zu begrifflicher Erkenntnis bilden. Bei dem katechetischen Verfahren aber bringt dies die prinzipielle Forderung an die Lehrfrage, selbst auch ein Datum zu bieten, insofern zum Bewußtsein, als dabei im Gegensatze zu der unpädagogischen Supposition der Sokratik, a priori entwickelnd thatsächliche Erkenntnis erzielen zu können, allzeit aus Kenntnissen, die durch historische Grundlegung vermittelt sind, neue Erkenntnis erzielt werden soll. Die Einzelfrage mit ihrem Datum neben dem Quäsitum dient dann nur dem Gesamtverfahren zum spezifischen Ausdrucke.

Die Gesetze der katechetischen Fragreihe ergeben sich damit von dem Charakter der Einzelfrage aus. Auf dem Wege von immer neue Stützpunkte bietenden Unterfragen gelangt die Entwicklung im Einzelnen wie im Ganzen zu Zielpunkten, die sich durch Hauptfragen charakterisieren; dabei im einzelnen zu begrifflichen Einzeldefinitionen, im Ganzen aber zu einem Finalziel oder -Finalthema, in dem das Resultat der Katechese oder die definitive Belehrung über das enthalten ist, was durch die letztere als sichere und seitens des Schülers selbst auszusprechende Erkenntnis angestrebt wird.

c. **Disposition der Katechese.** Aus den besprochenen Grundgesetzen der frag-

weisen Lehrentwicklung wie der Fragform ergibt sich zunächst das Schema katechetischer Entwürfe, wie man solche als Vorarbeit überall fordern sollte, um den Unterschied dieser von homiletischen Entwürfen ganz klar zu stellen. Gilt es bei den letzteren, neben der Frage um synthetische Proposition und Partition oder analytische Durchführung, auf Stoffdisposition für Einleitung und Epilog speziell bedacht zu sein, wie Plato noch diese Gesetze unverständig genug ohne weiteres auf die Katechese überträgt (S. 45 ff., S. 136 ff., vgl. Carsten II, 125; Thierbach S. 201 ff.), so ergibt sich aus dem Vorstehenden vielmehr, daß es sich bei der erotematisch entwickelnden Katechese überhaupt nicht um partes im Sinne der synthetischen Predigt, sondern um Begriffsziele und Definitionen in der Einzelentwicklung, und um ein Finalziel bei der Gesamtentwicklung handelt, da man mit Schülern nicht von vornherein vereinbarte feststehende Erkenntnisse erbaulich durchspricht, sondern wie in jeder Lehrstunde neue Erkenntnisse als Ziel des Schulfortschrittes anstrebt. Ein solches Finalthema, in mehr oder minder umfassende Lehrsätze gefaßt, resp. von den Schülern selbst mit Bewußtsein angeeignet, setzt konstituierende Unter- oder Hilfsbegriffe voraus, deren Erzielung immer auch eine gewisse verständnisvolle Definition einbedingt. Mit diesen Unter- oder Hilfszielen sind nicht sowohl partes als Ruhepunkte der Entwicklung gegeben, an denen, wo es indiziert ist, zugleich eine Paränese dem höheren teleologischen Ziele entsprechend eintritt (ob. S. 138). So gilt für eine dialektisch-katechetische Disposition als Erstes die Formulierung des Finalthemas und Bestimmung der dafür dienstbaren Haupt- und Unterbegriffe. Handelt es sich dann weiter um die Mittel, solche Begriffe, resp. begriffliche Definitionen zu gewinnen, so lehrt die Logik, daß die Mittel dafür in Verbindung von Einzelvorstellungen zu Gesamtvorstellungen zu suchen sind. Vorstellungen entstehen aus anschaulicher Betrachtung oder Vorführung des Objektiven. Daher ist als weiter erforderliches Moment einer katechetisch-dialektischen Disposition die Aufstellung derjenigen Anschauungsmittel zu verzeichnen, mittelst deren die begriffliche Erkenntnis erreicht werden soll. So gewiß und dienstbar dergleichen aus dem Kreise empirischer Lebenserfahrungen hergenommen werden kann, dienen bei der Herstellung spezifisch-religiöser Erkenntnisse dafür doch in erster Linie die aus der offenbarungsmäßig-positiven Grundlegung zu entnehmenden Kenntnisse biblischer Beispiele und im Bibelspruche begründeter positiver Wahrheiten. Wo immer hergenommen aber, vertreten die Anschauungsmittel als Vorstellungsvoraussetzungen das nächst erforderliche Moment der katechetischen Disposition nach den festgestellten Begriffszielen. Damit ergibt sich der wesentliche Unterschied von aller homiletischen und speziell synthetischen Predigtaufgabe. Für jeden scharf Denkenden muß von daher zugleich schon die Frage um den jeder dialektischen Katechese zu Grunde liegenden wissenschaftlichen Prozeß für entschieden gelten.

d. **Analytisches oder synthetisches Verfahren.** Nicht minder spät als die klare Einsicht in das Wesen der Frage ist die sichere und annähernd allgemeine Entscheidung darüber gewonnen worden, daß das dialektisch-katechetische Verfahren nicht ein synthetisches, sondern ein analytisches genannt werden muß. Palmer hat zwar in seinem Artikel über „Methode“ (Schmid, Encyklopädie IV, 701) dazu geraten, sich dieser Bezeichnungen auf dem Unterrichtsgebiete

überhaupt zu entschlagen, und in der That erweist sich die Begriffsverwirrung in dieser Hinsicht als eine so allgemeine (S. d. K. II, 2, 2, S. 358 ff.), daß es wohl naheliegen könnte, an der Lichtung solcher Widersprüche zu verzweifeln. Es ist nur mit anderen Ausdrücken, wie heuristisch, induktiv, regressiv und progressiv, nicht mehr gewonnen. Begrifflich klar läßt sich analytisch und synthetisch nach Aristoteles' und Kants Definition lichtvoll genug auch im Unterrichtsverfahren unterscheiden. Die älteren Praktiker, die sich seit Gräffe (Lehrb. d. K. I, 207 ff.) so gut wie einmütig dafür entschieden, daß die entwickelnde Katechese ein „synthetisches" Verfahren sei, nehmen das συντιθέναι nur in dem empirischen Sinne, daß es ein „zusammensetzen" und „aufbauen" sei, was natürlich von dem katechetischen Entwicklungsgange recht wohl gesagt werden kann. Dem wissenschaftlichen Begriffe nach aber heißt synthetisch vielmehr systematisch verfahren, resp. einen prinzipiellen Lehrsatz, der dogmatisch gesetzt wird, durch nachfolgenden Beweis erhärten, wie bei der „synthetischen" Geometrie. Dagegen sucht man auf analytischem Wege aus Bekanntem Unbekanntes, wie in den Gleichungen, oder schreitet von stofflich Gegebenem zu dem begrifflichen Verständnis und dem Lehrsatze vor, wie in aller Naturwissenschaft. Heuristisches oder induktives Verfahren steht daher mit dem analytischen gleich. Selbst Schwarz (S. 208) kehrt die Sache gerade um und nennt analytisch das bloße Zerlegen eines an die Spitze gestellten Lehrsatzes. Dinter aber, der Einzige, der unter den Meistern der Katechetik resolut für die Bezeichnung als „analytisches" Verfahren eintritt, setzt bei der Veranschaulichung desselben der Empirie die Krone auf mit seinem Bilde vom „Pferdeschwanz", aus dem man ein Härchen nach dem anderen herausnimmt und für sich betrachtet, um sie dann wieder zusammenzubinden und zu sagen: „Seht Kinder, das ist der (!) Pferdeschwanz" (Regeln, S. 18). Plato (S. 59) fand es ästhetischer, „Roßschweif" dafür zu sagen.

Wo es sich so klar wie bei der katechetischen Entwicklung um eine erst allmähliche Gewinnung von Begriffen aus Anschauungen, zuletzt um einen Lehrsatz handelt, sollte, schon in Analogie zu dem, was man eine Homilie als analytische Kunstform der Predigt nennt, kein Zweifel übrig bleiben, daß man es hier mit analytischem Verfahren zu thun hat. Unser Nachweis ist auch insofern von Erfolg begleitet gewesen, als Kübel, wenn er auch glaubt synthetisches und analytisches Verfahren beim Unterricht immer verbunden denken zu müssen, sich bei der Katechese doch für ein „Vorwiegen der Analyse" erklärt (S. 110), eine Definition, die Kraußold in der 2. A. (S. 244) einfach adoptiert, seine eigenen unklaren früheren Bestimmungen (1. A. 136 f.) stillschweigend rektifizierend. Das dabei zu beobachtende Schwanken in der Verbindung von synthetisch-analytisch ohne Entscheidung, was der Katechese als entwickelnder spezifisch eignet, ist überhaupt nur noch als ein älteres Erbe übrig geblieben (vgl. Thierbach, Lehrb. d. K. S. 200).

Die volle Klarheit hängt davon ab, daß man nicht, von dem Gedanken einer unterschiedslosen Einheit ausgehend, nun bloß von Zergliedern oder Aufbauen derselben redet, sondern, wie Kahnis (Dogm. II, S. VI) mit Recht gethan, Stoff- und Begriffseinheit unterscheidet. Beim analytischen oder genetischen Verfahren steigt man immer neu von der ersteren zur letzteren auf, beim synthetischen oder systematischen Verfahren weist man die Einheit

des gesamten Stoffes in der vorausgestellten Begriffseinheit auf, wie wenn der Dogmatiker aus dem Prinzipe der „Gottesgemeinschaft" sein ganzes System aufrollt, oder der Homilet bei der synthetischen Predigt den Textumfang zuletzt als in der vorangestellten begrifflichen Proposition und Partition enthalten aufweist. Der spezifische Unterschied des letzteren Verfahrens von dem katechetisch entwickelnden sollte für jedermann klar sein.

e. **Gesetze der Fragreihe.** Nach dem Wesen der Lehrfrage bemessen sich die Fehler der Einzelfrage, nach dem Wesen des analytischen Entwicklungsganges beurteilt man die Fehler der logischen Anlage der Fragreihe; die letztere aber ist leicht als die entscheidend wichtige Aufgabe zu erkennen. Diese Fragreihen sind kürzere oder längere; jede für sich hat eine gewisse Selbständigkeit und steht doch auch wieder in enger logischer Beziehung zu den vor- und nachhergehenden. Gerade wie jede Lehrfrage auch in sich die Form eines selbständigen Fragsatzes und Problems tragen soll, und doch keine dabei schlechthin für sich steht. Die durch eine verfehlte Frage veranlaßte irrige Antwort stört natürlich stets den Gang einer ganzen Entwicklungsreihe. Wie die Gesamtentwicklung einer Katechese in dem Finalthema ihren Abschuß findet, so jede einzelne Hauptreihe in der Gewinnung eines für das letztere unentbehrlichen Hauptbegriffes, resp. in seiner Definition. Die Folge der einzelnen Hauptreihen ist daher abhängig von der Ordnungsfolge der einzelnen Hauptbegriffe. Als allgemeines Gesetz in der Ordnung dieser gilt, daß der leichter zu gewinnende Begriff vorausgeht, und vor allen anderen der, von dem das Verständnis des anderen abhängig ist; weshalb überhaupt die verwandteren näher zu einander zu ordnen sind. Die kürzeren Reihen, aus denen eine solche Hauptreihe sich zusammensetzt, sind wieder ebenso bedingt durch die einzelnen Begriffsmerkmale oder konstituierenden Vorstellungen, aus denen sich der einzelne Hauptbegriff zusammensetzt. Und auch für die Folge und Ordnung dieser Begriffsmomente gelten dieselben Gesetze und Ratschläge. Den Ausgangspunkt bildet immer den Kindern schon Bekanntes. Bei fortgesetztem Unterrichte kann das selbst schon ein erklärter Begriff sein. Immer wird für die daran schließende neue Entwicklung an dieser Vorlage ein anschauliches Vorstellungsmoment herauszuheben sein, von dem aus man weiter zu erhebende begriffliche Erkenntnisse anstrebt.

Wie zuletzt der Finalsatz und vorher die einzelnen Begriffe oder Definitionen von dem Kinde selbst in seiner Antwort angegeben werden sollen, so bilden die Antworten materialen Inhaltes für sich das eigentliche corpus der bezüglichen Entwicklung. Daß für die letztere dann die Bestimmungsfragen im Unterschiede von den Entscheidungsfragen die eigentliche Führung übernehmen müssen, erkennt sich leicht. Darum wird katechetische Unbehilflichkeit schon an der Häufung von Entscheidungsfragen erkennbar, bei denen das Stoffliche meist von dem Lehrer selbst suppediert wird. Berechtigt sind Entscheidungsfragen überwiegend nur am Anfange, zur Vergewisserung über vorhandene Kenntnis — obschon auch dann kein erfahrener Lehrer bei dem bloßen „Ja" und „Nein" Beruhigung fassen wird; ferner am Ende von Entwicklungen, wo dieselben viel eher den eigentlichen Wert von subjektiver Entscheidung klar gestellten Stoffen gegenüber haben. Nur die Antworten auf Entwicklungsfragen fördern materiell den Entwicklungsgang. Die Idee der

Frage, die zu dem Urteil allgemeiner Statthaftigkeit die entsprechende Bestimmung sucht, durch die jene konkret stabiliert wird, weist selbst auf die entscheidende Bedeutung der gesuchten Antwort hin. In der Entwicklung verwertet ja die nächste Frage den in der vorhergehenden Antwort gegebenen Erkenntnisgewinn zu dem Datum, mit welchem der Fraghebel einsetzt, um den logisch nächstfolgenden Antwortgewinn zu erreichen. Die Benutzung der Antworten bildet so ein oberstes Grundgesetz für den Katecheten und dieses bleibt in Geltung selbst bei zweckstörenden Antworten. Meist ist bei der Einfalt, mit der die Kinderlogik arbeitet, nicht das Kind, sondern der Katechet selbst durch die einzelne Fragstellung oder durch irreführende Momente in der vorgängigen Entwicklung daran schuld. Dann muß die Bereitschaft zur Selbstkorrektur schon gegen Unwillen sichern und vor bloßer Abweisung der Antwort, die häufig wenigstens ein Wahrheitselement enthält, bewahren. Freilich darf der Lehrer sich durch die abschweifende Antwort nicht selbst irre leiten lassen; vielmehr muß er, indem er auf dieselbe mit sofort bereiten „Hilfsfragen eingeht, doch demnächst wieder zu der prämeditierten Entwicklung zurücklenken. Dies am besten so, daß die verunglückte Antwort selbst nun in entsprechender Fassung erzielt wird, oder wenn die unerwartete Antwort zugleich logisch vorgreift, auch wohl so, daß auf etwas anderem Wege die Hilfsfragen an einem späteren Punkte wieder in die prämeditierte Entwicklung einlenken.

Streng logische Prämeditation ist daher unerläßlich für glückliche Durchführung einer katechetischen Entwicklung. Dem Anfänger aber kann eben darum nicht erlassen werden, daß er schriftlich das Ganze vorher konzipiert und dabei Frage für Frage mit den angestrebten Antworten für sich selbst niederschreibt. Nur auf diesem Wege kann die Strenge der Selbstkontrole erreicht werden, wonach man sich keine Fiktion über erhoffte Antworten gestattet, sondern klare Rechenschaft darüber gibt, ob die Frage wirklich geeignet ist, diese Antwort zu erzielen und durch den logischen Fortschritt dem Kinde dieselbe unmittelbar nahe gelegt ist. Wenn der Erfolg in der mündlichen Abhaltung doch im Einzelnen nicht entspricht, so befähigt diese Sorgfalt der Vorbereitung zugleich, leichter zu erkennen, was den Anlaß zu der abweichenden Antwort gebildet hat, und die Verbesserung derselben durch das Kind selbst um so sicherer zu erzielen.

Die Selbstkontrole richtet sich dann stets zunächst auf die Einzelfrage, resp. auf das Verhältnis des Datums und Quäsitums in ihrer Fassung. Durchsichtigkeit dieses Verhältnisses ist allzeit schon durch Einfachheit des Fragsatzes und Deutlichkeit des Ausdruckes bedingt. Konditionalsätze namentlich sind als Fragsätze schon darum möglichst zu vermeiden. Das Datum entlastet man überhaupt durch kurze Aussagesätze, die der Frage vorangeschickt werden, um einfachste Bildung des Fragsatzes selbst zu ermöglichen. Immer muß dabei die Frage selbst im Datum so viel und so fest bestimmten Stoff geben, und das Quäsitum im Verhältnis dazu so bestimmt gefaßt sein, daß das Denken des Kindes sich dadurch zweifellos hingewiesen sieht, auf welchen Punkt die Frage sich richtet und welche ergänzende Bestimmung allein noch erforderlich bleibt. Das „Wie?“ als allgemeine Form der Modalitätsfrage ist daher immer möglichst näher zu bestimmen: „durch welche

Handlung?", „In welchem Maße?" u. ä. Unbestimmte Allgemeinheit in Datum oder Quäsitum macht allzeit möglich, daß verschiedene Antworten mit verwandtem Rechte erfolgen oder auch wegen Mangel der Anregung und Unterstützung des Denkens eine Antwort überhaupt ausbleibt. Andererseits muß jede neue Denkaufforderung durch Fragen soweit einen wirklichen Fortschritt involvieren, daß das Kind die Weiterführung inne wird und nicht nur durch das doch stillschweigend vorhandene Bewußtsein, daß es Neues sagen soll, sich zu willkürlichem Raten veranlaßt sieht. Bei lernfreudigen Kindern droht dergleichen auch, wenn in dem Datum der Frage die Antwort selbst schon ganz enthalten ist. Dergleichen Fragen sind „überbestimmte" zu nennen und verleiten meist zum Raten auf ungehörige Besonderheiten. Für die Entwicklung entsteht daraus die Gefahr, daß unbeabsichtigte Nebenvorstellungen sich festsetzen und oft erst im weiteren Gefolge durch befremdliche Antworten sich kundgeben.

Das Detail der möglichen Störungen der Entwicklung ist ein so mannigfaltiges, daß zuletzt als hauptsächlichstes Erfordernis für den Katecheten bei der mündlichen Abhaltung nur die allgemeinen Forderungen lebendigster Geistesgegenwart, großer Sprachgewandtheit und umfassenden Reichtums anschaulicher Mittel wie der paraten Kenntnis der spezifischen Fundorte biblischer und religiöser Begriffe aufgestellt werden können. Niemand gelangt dazu ohne fleißige mit Selbstbeobachtung geparte Übung der katechetischen Kunst. Für junge Theologen aber, die überwiegend in dogmatischen Anschauungen sich bewegend dem praktischen Leben mit seiner natürlich einfachen Sprache und vor allem der Gedankenwelt der Kinder fremd gegenüber zu stehen pflegen, sind darum längere seminaristische Übungen in der katechetischen Kunst ganz unentbehrlich.

Der geistige Wert aber dieser Kunst nicht nur für die Förderung des kindlichen Denkens, sondern als Leistung des scheinbar mühelos leitenden geistigen Führers, erweist sich trotz der Unscheinbarkeit der Sphäre, in der, und der Stoffe, in denen sie sich zu bewähren hat, für jeden Einsichtigen als ein so bedeutender, daß die Konzentrierung einer ganzen Disziplin der Wissenschaften allein auf das Ziel dieser Methodenfertigkeit so wenig verwundern kann, als große Epochen geistiger und kirchlicher Entwicklung an die letztere angeknüpft haben. Ihre erste Anwendung durch Sokrates eröffnete freilich unter ganz andern Voraussetzungen die erste große Epoche wissenschaftlich philosophischen Denkens. Die Übertragung aber dieses Verfahrens auf die christlich religiösen Stoffe leitete, wenn auch durch folgenreichsten Mißbrauch getrübt, dennoch ebenso eine ganz neue Epoche kirchlicher Entwicklung wie pädagogisch-didaktischer Praxis und Methodenerkenntnis ein. Den verschiedensten anderen Wissenszweigen wurde dieselbe Methode dienstbar gemacht, und wenn die Herübernahme der Bezeichnungen „Katechismus" und „Katechetik" auf völlig außerkirchliche Gebiete historische Unkenntnis verrät und wie ein Raub an der kirchlichen Begründetheit der Gesamtentwicklung erscheinen kann (vgl. Keller, Anleitung zum katechetischen Unterricht. Aarau 1851; statt zum katechetischen Unterricht in deutscher Sprachlehre), so hat doch, soweit man sich nur nicht daran genügen ließ, auf „die Greuel der Sokratik" zu schimpfen, Kirche und Theologie selbst auch von daher einen wichtigen Methodengewinn gemacht.

Für katechetische Übungen mit Studenten bietet Peter Miller in der Vorrede zu seiner „Katechisierkunst" 1778 erste instruktive Beispiele (vergl. S. d. K. II, 2, 2 S. 170). — Die ersten Verordnungen, daß in dem theologischen Examen auch Katechisationsproben gehalten werden sollten (Sachsen 1730, Hannover 1735), sind als entscheidender Anlaß für jene Einrichtung anzusehen.

f. **Der Katechismusunterricht insbesondere.** Die theologische Würdigung leitet damit zugleich auf die Besonderheit der kirchlichen Stoffe zurück. Die Methode selbst hat schon an der Verschiedenheit dieser sich zu erproben. Das Lehrbegriffliche muß dem Wesen der Sache nach als spezifisch entsprechender Stoff für die entwickelnde Methode gelten. In diesem Sinne bezeichnen wir auch das dialektische Verfahren im besonderen Sinne als „didaktisches", wie an seinem Orte motiviert ist (S. d K. II, 2, 2 S. 2 f.). Weiter aber ergibt sich daraus, mit welchem Rechte der „Katechismus" insbesondere als entsprechender Stoff für die dialektisch-didaktische Methode aufzustellen ist.

Daß die erotematisch entwickelnde Methode nicht minder auf unmittelbar biblische Stoffe anwendbar ist, versteht sich daneben von selbst. Der Bibelspruch, zumal als Lehrspruch, praktischer wie dogmatischer Art, ist selbstverständlich ein nicht minder nahegelegter Stoff als Katechismustexte, wie schon der nahe Zusammenhang der Bibelsprüche mit diesen (oben, S. 133) ergibt. Die Parabeln ferner, mit ihrer durch anschauliche Lebensbilder durchleuchtenden begrifflichen Lehre, geben für die Kunstübung sogar einen besonders geeigneten Stoff ab. Immer aber handelt es sich auch bei solchen Stoffen um lehrbegriffliche Ziele. Davon hebt sich der Unterschied am schärfsten ab, wo biblische Geschichte die Unterlage bildet. Daß für dieses Gebiet unter allen Umständen die narratio als positiv tradierende Vermittlung die charakteristische Originalform bleibt, bewährt sein Recht noch da, wo solche Stoffe zugleich für dialektische Entwicklung verwertet werden wollen. Immer kann der letzteren in solchen Fällen nur ein bestimmter Lehrgehalt dienen, der entweder über die ganze Historie verbreitet ist oder in einem mit ihr unmittelbar verbundenen Lehrspruch Ausdruck findet, wie bei der Geschichte von Abel und Kain in 1 Mos. 4, 6. Dann ist die fragweise Entwicklung dieses Lehrgehaltes ganz zu sondern von der auch daneben aufrecht bleibenden vorgängigen, resp. auch wieder abschließenden Thatsachenerzählung. Wir haben dafür wie für Gleichnisbehandlung Musterbeispiele zu geben versucht (a. a. O. S. 501 ff.; vgl. S. 523 ff.).

Wenn es sich aber für den kirchlich religiösen Unterricht in seinem Zusammenhange immer empfiehlt, auch bei der entwickelnden Behandlung von biblischen Stoffen an seinem Orte möglichst an die entsprechendste Formulierung des kirchlichen Lehrbegriffes im Katechismus zu erinnern, so bewährt sich daran nur die nächste Verwandtschaft der entwickelnden „Katechese" mit dem was verständnisvoll „Katechismus" heißt. Nicht ein einzelnes Lehrbuch ist dann darunter verstanden. Es ist Ehre genug für den Kleinen Katechismus Luthers, wenn ihm mit Recht der Name des kirchlichen „Normalbuches" zugesprochen werden darf (S. d. K. II, 1, 2. A., S. 272 ff.). Aber der Begriff „Katechismus" greift weiter. Wo Luther die Aufgabe zuerst eingehender erörtert (Deutsche Messe 1526), braucht auch er den Namen selbst nicht von einem

Buche sondern von der katechetischen Handlung in Frage und Antwort. So nennen wir begrifflich „Katechismus" die Zusammenfassung des Katechumenenlehrstoffes überhaupt, wie dieser auf dem Wege der katechetischen Praxis nach und nach besondert worden und allzeit in seinem ganzen Umfange durchzuführen ist.

Oben ist der Gang dieser Besonderung übersichtlich gekennzeichnet (S. 111 ff.). Die nähere Einsicht in den Verlauf ist von speziellem Interesse für das letztliche Zustandekommen des vollen Textes des Taufsymboles oder, bei andern Stücken (Dekalog u. V. U.), der offiziellen Textrezension. Von jenem hier noch einige Bemerkungen. Bekanntlich liegt der volle Symboltext nicht vor dem 5. Jahrhundert fertig vor. Der ältere Kern, am passendsten als das altrömische Symbol zu bezeichnen, enthält dagegen unverkennbar bereits alle wesentlichen Gedanken. Was später dazu kommt, ist, soweit überhaupt von begrifflicher Bedeutung, wie eine Erweiterung oder nähere Begriffsbestimmung anzusehen; so namentlich communio sanctorum neben ecclesia, auch descendit ad inferna neben sepultus und ascendit (vgl. vita aeterna neben resurrectio carnis). Während andere unwesentliche Ergänzungen mehr nur aus liturgischen Nebenformeln sich herleiten, resp. dem rythmischen Ausbau für liturgischen Brauch dienten, lassen sich jene lehrbegrifflichen Ergänzungsmomente vor der symbolischen Fixierung in den dem Unterrichtsbrauche selbst dienenden Katechesen, soweit dafür Dokumente erhalten sind, zuerst und in wachsend klarer Ausscheidung beobachten. So wenig damals entwickelnde Fragform geübt wurde, sondern alle diese Katechesen ausschließlich positiv akroamatische Lehrform tragen, zeigt sich doch an der allmählichen Entwicklung der Lehrstoffe selber das Bedürfnis, dialektisch klärend und begrifflich näher bestimmend auf Grund des gegebenen Stoffes vorzuschreiten.

Im Übrigen war's nur eine Dialektik der Geschichte, die neben dem Glaubenssymbol das Vater-Unser und später Gesetzesstoffe, zuletzt den Dekalog selbst, als Normalstoffe zu besondern trieb. Und im höheren Stile offenbarte die neue Stofforbnung durch Luther das dialektische Bedürfnis. Alle anderen Konfessionskatechismen führen mehr oder minder unverstanden das historisch Gewordene für sich fort, indem sie dem Glauben den auch viel später erst neu ins Recht getretenen Dekalog nachordnen. Bei den reformierten Katechismen freilich verrät sich darin erst eine spätere Abbiegung von der anfangs mit Luther einmütig vertretenen neuen Ordnung der Hauptstücke. Für Luther entschied nach klarsten Aussprüchen die lehrbegriffliche Konsequenz schlechthin, die nur zugleich an der göttlichen Ökonomie: „Moses, Christus, der Geist" in ihrer notwendigen Folge die biblisch offenbarungsmäßige Bewährung findet. Die praktische Dialektik des Heilsweges bedingte Luthers Gang, wie er selbst es so trefflich exemplifiziert hat. Erst gilt's die Krankheit der Sünde erkennen (durch Gesetz), dann die Arznei dafür (im Glauben) und endlich Weg und Mittel, sie zu erlangen (Gebet und Gnadenmittel). Die höheren Kunstleistungen verbergen sich unter unscheinbarster Einfalt der Form und dem überall im Vordergrunde wirkenden heilspraktischen Verständnis. Aber erst wer dem damit vorgezeichneten Gange folgend, diese Stoffe dialektisch zu entwickeln bestrebt ist, wird beim Gesetz den Wert durchherrschender Grundbegriffe, wie „Furcht" und „Liebe" samt der künstlerischen Verknüpfung des

ersten Gebotes mit dem Schlusse aller Gebote durch diesen Einheitsfaden vollständig inne. Größeres noch bietet die Auslegung der Glaubensartikel in ihrer Umsetzung der objektiven Thatsachen des Heiles und der Gotteswerke in entsprechende persönliche Glaubenserfahrung, ganz abgesehen noch von der Feinheit der inneren Gliederung dieser Auslegungssätze. Für den, der den Text der Katechismuserklärung Luthers eigentlicher Exegese wert achtet, gedeiht diese überall zur unmittelbaren Aufforderung, in organisch vorschreitender dialektischer Entwicklung die feinsinnige Vorlage den Kindern begrifflich zum Bewußtsein zu bringen.

Ist's aber letztlich doch nicht das Einzelbuch, das wir unter „Katechismus" begrifflicher Maßen zu verstehen haben, sondern der gesamte Katechumenenstoff, so kommt was empirisch „Hauptstücke" im Katechismus heißt, abgesehen von der normalen Stofferfüllung und der trefflichen Ausführung durch Luthers Auslegung, vielmehr in der höheren ideellen Bedeutung zum Bewußtsein, daß es sich für den Katechumenenunterricht um bestimmte unentbehrliche „Kategorien" oder wesentliche Rubriken und entsprechende Hauptstoffe handelt, die in ihrer Vereinigung als „Katechismus" zu bezeichnen sind. In überraschender Korrespondenz treffen darin erste tastende Versuche und Bestimmungen der ältesten Kirchenlehrer des Abendlandes, unter der eigentümlichen Vorstellung des „verbum abbreviatum", in welchem Christus die Fülle alttestamentlicher Offenbarung, resp. die ganze Heilslehre, in wenige leicht verständliche Summen (Gebote, Bitten, Glaubensstücke) gebracht habe (S. d. K. II, 1, 2. A. S. 28 ff.; vgl. S. 45 ff.), zusammen mit der ersten reformatorischen Konzeption einer Zusammenstellung alles für Laien Heilsnotwendigen (Luther, Deutsche Messe). Das ist die Idee der Sache in ihrem keimmäßigen Verständnis. Die Stofferfüllung kann wechseln und sich verschieden gestalten: was die Kategorien fordern, bleibt unwandelbares Bedürfnis.

g. **Das Verhältnis des gesamten kirchlichen Lehrstoffes zum Katechismus.** Näher freilich muß sich dieser Grundsatz noch erproben an der ausgereiften Einsicht in den Gesamtumfang dessen, was als christlich kirchliche Unterrichtsbereitung der Unmündigen bis zu ihrer Einführung unter die reifen Kirchenglieder und zu deren Selbstbethätigung im kirchlichen Leben erforderlich ist. Da muß die biblisch historische Grundlegung als erstes genannt werden und mehr noch als die ebenso zu fordernde Unterweisung für das Kultusleben: die Unterweisung für christliche Lebensbewährung und dienende Liebesbethätigung. — Der historische Unterrichtsstoff wird gemeiniglich als schlechthin neben dem stehend, was man empirisch unter „Katechismus" zu verstehen pflegt, gefaßt. Zwar weiß jeder praktische Katechet, daß ein richtiges Katechismusverständnis den vorgängigen Unterricht in der Heilsgeschichte voraussetzt (vgl. S. 131 f.). Aber die spezifische Frage ist doch vielmehr, wo und wie dieser besondere Katechumenenlehrstoff im „Katechismus" kategorienmäßig und prinzipiell selbst schon enthalten sei. Für den Unterricht in Kultus und christlichem Leben scheint das leichter nachzuweisen. Dafür dient speziell das Vater-Unser und die Gnadenmittellehre (vgl. v. Zezschwitz, „Christenlehre", Tl. III), nicht ohne Anhangsstücke, wie die „Haustafel". Wiefern aber läßt sich ähnliche Vertretung für die Heilsgeschichte aufweisen? Luther erklärte einst, wo er den Kategorienbegriff am lichtvollsten durchführte, die drei Artikel für die „historia

historiarum“ (S. d. K. II, 1, 2. A. S. 48). In der That vertreten Vater, Sohn und Geist und die Werke der Schöpfung, der Erlösung, der Heiligung und Vollendung in umfassender Weise die ganze heilsgeschichtliche Explikation des göttlichen Ratschlusses. Daß die Reformation die Einsicht in die prinzipielle Bedeutung dieses dreifachen Werkes durch die grundlegende Dreiteilung gegenüber der altkirchlichen und in der römischen Kirche noch heute fortlebenden Tradition von zwölf Glaubensartikeln oder -Sätzen, erst wieder urkirchlich gelichtet hat, gehört zu den leuchtendsten Resultaten klärender Kritik in der reformatorischen Katechismusgeschichte.

Aber unmittelbarer findet doch die historische Grundlegung mit alt- und neutestamentlicher Geschichte ihren lichtvoll erkennbaren Anhalt und ihre Einfassung in die beherrschenden Kategorien des Katechismus durch Luthers geniale Voranstellung des Dekalogs, als des historisch zuletzt hervorgetretenen Stoffes, vor den seit den ältesten Zeiten die erste Stelle behauptenden „Glauben“. Indem nun die Kategorien sich in der trilogischen Form „Moses, Christus, der Geist“ bezeichnen lassen, wird erst der Unterschied rein geschichtlicher Respondenz von der immerhin mehr dogmatischen Trilogie, wie „Vater, Sohn und Geist“ ihn vertreten, ersichtlich. Sorgfältigere Kenntnis der historischen Genesis der lutherischen Katechismusidee lehrt überhaupt „Gesetz und Evangelium“ als den originalen Kern des Ganzen entdecken. „Der Glaube“ ist ja im Katechismus, gerade im Sinne der lutherischen Behandlungsweise, schlechthin als neutestamentlich evangelisches Verständnis der Werke Gottes zu verstehen, wonach auch das Schöpfungswerk nur in dem Sinne in Frage kommt, was ein Kind Gottes daraus für Trost der Schöpfergüte zu schöpfen weiß (vgl. Christenlehre I: die Ergänzungs- und Übergangsstücke zum Glauben). So ist für Luther der „Glaube“ in seinem Gesamtumfange gleich: „Christus“ oder Neues Testament, d. i. „Evangelium“. Daß diese Zweiheit von Gesetz und Evangelium der beherrschende Kerngedanke ist, findet bei Luthers Ordnung der Hauptstoffe dann zugleich die überraschendste Bestätigung daran, daß das an dritter Stelle folgende V.U. nach seiner Grundanlage eine Zusammenfassung des Gesetzes (Anrede und Bitte I—III und der drei Artikel (Bitte IV—VI und VII) darstellt.

Dabei bleibt aber doch unverkennbar, daß die drei Artikel so in dem zweiten gipfeln, daß begrifflich Art. I ebenso zur Heilsvorbereitung gravitiert, wie Art. III die Heilsaneignung als Durchführung des neuen Heilsanfangs vertritt. Jene Heilsvorbereitung aber blickt rückwärts auf das „Gesetz“ (I. Hauptstück), wie die Heilsaneignung vorwärts auf das „Leben im Geist“ (III. Hauptstück) zielt. Darin vor allem gründet sich das Recht, den trilogischen Kern und Hauptstoff im Katechismus auf die „Kategorien“: Moses, Christus, der Geist oder Heilsvorbereitung, Heilserscheinung und Leben im Heilsgeiste zurückzuführen, an denen der historische Stoff des Unterrichtes allzeit seine entsprechendste Rekapitulation begrifflicher Art finden kann.

Wenn bei der trilogischen Herausschälung des ursprünglichen Kernes von Kategorien (Gebote, Bitten, Glaubenssätze), den die alte Kirche durch die christlichen Kardinalbegriffe: „Glaube, Liebe, Hoffnung“ zu charakterisieren liebte (S. d. K. II, 1, 2. Aufl. S. 46), die Lehre von den Gnadenmitteln, nach Luthers genialer Auffassung das „Wort“ in der Form persönlicher

Gnadenzusicherung (Absolution in der Beichte) mit den zwei Sakramenten zusammenfassend, eine abgesonderte Nebenstellung zu gewinnen scheint, so entspricht das nur der früher skizzierten historischen Entwicklung, wie der besonderen Bedeutung dieser „Kategorie" für den selbständigen Konfirmandenunterricht. Luther charakterisierte in dem bezeichneten Zusammenhang diese Kategorie, wenn auch scheinbar äußerlich, doch den Handlungsbegriff richtig treffend, einst als „ceremoniae ceremoniarum".

So darf der Beweis als geleistet gelten, daß, was in den Kategorien des „Katechismus" seine normale Ausprägung gefunden hat, in seinem Gesamtumfange einheitlich die lehrbegriffliche Fassung ausprägt, die für das „dialektisch-didaktische" Verfahren als charakteristisch entsprechender Stoff zunächst in Frage kommt. Und dabei ist doch zugleich nicht nur für das „paränetisch-teleologische" Verfahren ebendort der ganz spezifisch entsprechende Stoff gegeben, sondern auch die „offenbarungsmäßig-positive" Grundlegung mit Historie findet an der Trilogie der in den ersten drei Hauptstücken ausgeprägten Heilsökonomie den Anhalt zu entsprechendster Rekapitulation als Ganzes.

Was prinzipiell als Explikation der katechetisch-unterrichtlichen Gesamtaufgabe aufzustellen ist, hat so an dem „Katechismus" in seiner normalen Darstellung des gesamten Katechumenenlehrstoffes sein vollentsprechendes Korrelat gefunden.

Homiletik
oder die Kunstlehre von der geistlichen Beredsamkeit.

---

1. Name, Begriff und Aufgabe der Homiletik als Kunstlehre von der Predigt.

Wenn die „praktische Theologie" (vgl. oben S. 8 ff.) die Lebens- und Wesensthätigkeiten der Kirche darzustellen hat, so erhellt auf den ersten Blick die zentrale Bedeutung derjenigen Einzeldisziplin, die es mit der Aufgabe der Verkündigung des Christentums als Predigt zu thun hat. Als Einzelanweisung zu virtuoser Leistung kann diese Disziplin zwar nur die bescheidenere Stellung einer „Kunstlehre" in Anspruch nehmen (a. a. O. S. 36 f.); aber die Wesensfunktion der Kirche, an die sie anknüpft, gehört zu den zentralsten, resp. fundamentalsten von allen.

I. Name und nächstes Verständnis.

a. **Verschiedene Bezeichnungen der Kunstlehre der Predigt.** Im engeren Sinne gefaßt, kann die Homiletik für sich nicht zugleich das fundamentale „Kerygma" als integrierendes Moment in Anspruch nehmen. Es muß zu Unklarheiten führen, wenn man, wie seiner Zeit Stier (1831, 2. A. 1842) „Keryktik" als generell umfassende Titel- und Darstellungsform der einschlagenden Aufgaben erwählen wollte. Charakteristisch trifft jene Bezeichnung nur die Missionspredigt, die als solche einer kirchlichen Wesensthätigkeit zugehört, welche an ganz anderer Stelle einsetzt als die Predigtwirksamkeit vor gesammelten und reifen Christengemeinden. Ganz ähnlich ist der von Sickel (1829) substituierte Name „Halieutik" zu beurteilen.

Wenn neuesten Datums (1880) Christlieb „Martyretik" als die korrekteste Bezeichnung unserer Disziplin vorschlägt (PRE.[2] VI, 272), so soll dies zwar in der Beschränkung auf „kultisches" Zeugen verstanden werden; aber wie im Ausdruck an sich nichts auf diese spezifische Wesensthätigkeit hinweist, derselbe vielmehr einen gleich originalen Zusammenhang mit der Missionsthätigkeit erkennen läßt, wie Keryktik, so vermißt man an ihm das Spezifikum für die Aufgabe der geistlichen Rede vor der Kultgemeinde nach Form und Zweck, wie nach Besonderheit der vermittelnden Organe.

Als scheinbarstes Argument für die entgegenstehenden Ansichten ließe sich anführen, daß für die herrschend gewordene akroamatische Form der

geistlichen Rede ein anderer Anknüpfungspunkt aus der apostolischen Zeit als die Synagogenpredigt nicht aufweisbar und diese überwiegend Thatsachenzeugnis mit missionarischem Zwecke gewesen sei. Dagegen kann das ὁμιλεῖν in der spezifischen Form seiner Ausübung — nach 1 Kor. 14 der originale Anknüpfungspunkt für den Namen „Homiletik“ — wie ein vorübergehendes Moment, dem außerordentlichen Geistesniveau der apostolischen Epoche entsprechend, erscheinen, dem jedenfalls formell das Predigtwesen der späteren Folge schlechthin nicht mehr zu ähneln scheint.

b. **Der späte Eintritt des Namens Homiletik.** Auch das späte Aufkommen des Namens Homiletik könnte man versucht sein als diskreditierendes Motiv zu verwerten, verriete sich nicht gerade an diesem Wendepunkt die Ein- und Umkehr zu wachsendem kirchlich-theologischem Verständnis der Aufgabe. Wo das Formelle so viel bedeutet, wie bei all solchen Kunstlehren, war nichts natürlicher, als daß zunächst die Schulausdrücke der klassischen Kunstlehre auch auf die geistliche Rede übertragen wurden, zumal bei Völkern romanischer Zunge. Schrift- und kirchen-eigentümliche Bezeichnungen für die Vorträge selbst, wie ὁμιλία, standen dem Kunstmaß ferner als λόγος, oratio, contio, sermo, und nahmen im Laufe der Zeit auch ganz willkürliche Bedeutungen an (homilia im M.A. Predigt der Kirchenväter). In der Übergangszeit zur zur Reformation bezeichnen sich die Lehrbücher mit Vorliebe als „modus praedicandi“ (Dungersheim: Reuchlin ꝛc.), im 16. Jahrhundert von Erasmus bis Pancratius u. a.) als „method. concionandi“. Von Frankreich aus (Fénélon) erneuert sich auch für die Predigt die Idee der l'éloquence. (Fabricius: eloqu. sacra; Schott: „Theorie der Beredsamkeit“ . . Theremin.). Der orator sacer oder ecclesiasticus hieß dann das Ideal (Crocius 1624, Wolzogen 1671, Grapius 1709), und rethorica s. (Drelincourt 1687) oder oratoria s. (Olearius † 1684, Joach. Lange 1707) hieß die Kunstlehre.

Als dagegen Campej. Vitringa eine methodus homiliarum rite constituendarum (1721) aufstellte, so geschah dies im Vollbewußtsein der Aufgabe der Schriftauslegung vor einer Christengemeinde. In diesem Sinne erneuert sich auch im 17. Jahrhundert der Titel Ratio concionandi (Perkins 1602, Gaussen 1671, vgl. Hyperius, Jean Claude, Sal. v. Til. u. a.). Die Bezeichnung als „homiletica“ praecepta u. dgl. erscheint erst neben anderen (orator) vgl. Zach. Grapius 1709, Avenarius 1686. In Joh. Hülsemanns Paraenesis von 1657 aber wird der ganze Sprachgebrauch von ὁμιλεῖν schon richtig gewürdigt. So greift seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts auch schon die Titelbezeichnung als „Homiletik“ selbständig Platz und gewinnt den überwiegenden Einfluß. Als erste Erscheinung dieser Art wird wohl der Cursus homileticus von Wilh. Leyser († Wittenberg 1649) gelten müssen. Dann die Methodologia homiletica 1672 von dem Leipziger Prediger zu St. Nicolai Sebast. Göbel († 1685). Folgt: Baier, Compendium theologiae homileticae. Jena 1677. Crumbholz, Compend. homileticum 1699. — Wenn nach Palmers Mitteilungen (PRE.[1] VI, 243) Wölfflin in Tübingen seine homilethischen Belehrungen noch 1664 unter der Formel ankündigte: „themata concionum studiosis proponet“, so las Aug. Herm. Francke († 1727) doch bereits über „Homiletik“ und hielt daneben praktische Übungen mit den Studierenden. Für den allgemeinen Sprachgebrauch werden die

„praecepta homiletica“ von Rambach=Fresenius wohl als der Wendepunkt zum durchschlagenden Sieg der neuen Bezeichnung zu bezeichnen sein.

c. **Die urkirchliche Praxis und der Sprachgebrauch.** So unbestreitbar andererseits die formelle Diskrepanz zwischen dem urchristlichen *ὁμιλεῖν* und der bald eintretenden Umgestaltung des Dienstes am Worte als Ansprache des Vorstehers an die Gemeinde ist, so liegen für diesen Umschwung doch die klarsten Anhaltspunkte in den späteren neutestamentlichen Schriften selbst vor —, Entwicklungsmomente der Gemeinden, die ebenfalls mit der Urform der Synagogenpredigt nichts zu thun haben. Um den engeren Kreis geschlossenen Gemeindelebens handelt es sich, wenn Paulus den Christen befiehlt, die Presbyter besonderer Ehre wert zu halten, „die am Worte arbeiten“ (1 Tim. 5,17). Diese Ausdrucksweise läßt aber den Predigtdienst unzweifelhaft schon in dem Sinne als eine besondere Amtsaufgabe erscheinen, wie wir denselben nachmals bei Justin d. M. durch den Gemeindevorsteher (*ὁ προεστώς*) sich vollziehen sehen (Apol. I, 67). Was der Gabenreichtum der Korinthischen Gemeinde möglich machte, wird ohnehin vielleicht mit Unrecht auf alle anderen Gemeinden der ersten apostolischen Zeit übertragen und verfiel jedenfalls, wo es in Brauch war, mit dem Herabsinken des Maßes der außerordentlichen Charismen noch im Laufe der apostolischen Epoche selbst.

Was die *Διδαχὴ τῶν* XII *ἀποστόλων* über die ältesten nachapostolischen Gemeindezustände enthält, zeigt neben dem Vorsteheramt der Gemeinde solche als berechtigt zu freien Ansprachen an die Gemeinde, welche die Gabe der *προφητεία* (s. u. Geschichte) für sich in Anspruch nahmen, als solche aber auch nach bestimmten Normen geprüft wurden. Das letztere weist zugleich auf einen zweiten Hauptfaktor des Umschwunges hin.

Sodann führte das Auftreten der Häresis in den Gemeindekreisen selbst zu Spaltungen, die jenem ersten Austausch nicht günstig sein konnten, wie andererseits die Widerlegung der Häretiker besondere Begründetheit in der kirchlichen Lehre und höheren Lehrtakt forderte —: Erfordernisse, die neben anderen Faktoren in steigender Progression den Unterschied zwischen „Theologen“ und „Laien“ zu Tage fördern mußten. Daher schon 1 Kor. 12,8 Forderungen wie die des *λόγος σοφίας*, in den Pastoralbriefen aber die Häufung der Begriffe *διδαχή* und *διδακτικός* und die Bevorzugung dieser vor anderen Anforderungen an den Bischof (1 Tim. 4,6.16, vgl. 3,2 u. a. So treten noch bei Lebzeiten der Apostel alle charakteristischen Momente des Predigtwesens der späteren Zeit hervor —, und dies einfach als Ergebnis aufweisbarer Geschichtsentwicklung im inneren Leben der ersten christlichen Gemeinden.

So gewiß aber bei dieser Entwickung zugleich die Entartung eine entscheidende Rolle spielt, so bedenklich muß es erscheinen, den Wesenscharakter des Wortdienstes vor der Christengemeinde etwa nur aus jenem zweiten Stadium abzuleiten. Wenn auch nur als ein kurzer Blütestand ausnahmsweiser und außerordentlicher Art, empfiehlt sich doch bei der Frage nach Geist und Wesen des Wortgenusses unter den Gläubigen viel eher das originale Musterbild jenes *ὁμιλεῖν* in der Korinthischen Gemeinde. Schon in dem griechischen Sprachbegriffe mischen sich die Momente des Zusammenkommens und vertrauten Verkehrs mit der Idee des Wortaustausches. Den Kulturfortschritten folgend geht der kriegerische Brauch des „Zusammentreffens“ in den vom

gesellschaftlichen Verkehr über, echt attisch mit Bevorzugung des Verkehrs zwischen Schüler und Lehrer (Xen. Mem. I, 2, 6, 15), vgl. Suicer u. Stephanus Thesaur. s. v. *ὁμιλία*. Die letztere Wendung, wie überhaupt die Formfassung als gesprächsweiser Verkehr, erklärt dabei das eigentümliche quid pro quo, daß gerade dem alten *ὁμιλεῖν* das Lehrverfahren in Frage und Antwort eher entspräche als dem *κατηχεῖν*, dem man mit Hartnäckigkeit dergleichen als ursprüngliche Bedeutung aufdrängen wollte. Nach biblischem resp. lukanischem Sprachgebrauche wird daher ebenso der gesprächsweise Austausch der Emmauntischen Jünger (24,14; vgl. Akt. 24,26) als der lehrmäßige apostolische Austausch mit den Gemeinden durch *ὁμιλεῖν* bezeichnet (Akt. 20,11; vgl. v. 9 parallel mit *διαλέγεσθαι*). An die letztere Erscheinung schließt sich der kirchlich traditionelle und offizielle Sprachgebrauch unmittelbar an (vgl. Tatian I, 26; Leucius in den Acta Joannis ed. Zahn 241; Clementin. Homil. I, 20). Das Bewußtsein der ursprünglichen Zusammenhänge spiegelt Tertullians doppelte Übersetzungsweise „congressus" und „confabulationes" (ad. uxor. I, 8 u. II, 3) wieder; wie Paulus im Citate des Menandrischen Verses („*ὁμιλίαι*" 1 Kor. 15,33) die feinste Kenntnis des originalgriechischen Sprachgebrauches verrät, dem entsprechend nachmals ein Plutarch erst von einer *ὁμιλητική* scil. *τέχνη* und einem *ὁμιλητικῶς* im Sinne der Vertrautheit mit den guten Formen des Umganges zu reden weiß (vgl. Wittenbach, Lex. Plutarcheum II, 594). Neuere etymologische Versuche, die man bei Krauß, Homiletik S. 5 besprochen findet, mag man *ὁμιλεῖν* mit Fick von *ὁ-μιλ*-((skr.: in Liebe verkehren), oder mit Curtius von *ὁμου* (skr. sama) und *εἴλειν* (lat. simul) ableiten, sind ohne Einfluß für den Sprachbegriff und -Gebrauch.

Wo es sich nicht um Predigt vor Heiden und Nichtchristen als Zeugnis von den Thatsachen des Christentumes, sondern um den Dienst und den Genuß an dem Worte Gottes innerhalb der geschlossenen Christengemeinde handelt, bietet sich das griechische *ὁμιλεῖν* als unvergleichlich bezeichnenden Ausdruck dar. „Gemeinschaftsverkehr" im Sinne des neuen heiligen Gemeindelebens ergibt sich dann als oberstes Begriffsmoment und „Wortaustausch" dabei als die charakteristische Formäußerung. Dabei darf angemerkt werden, daß die besondere Beziehung, wie zwischen Schülern und Lehrern, auch nicht ausgeschlossen ist. Aber während diese Fassung mehr dem zweiten Stadium der apostolischen Zeitentwicklung entspricht, trifft die apostolische Urform (1 Kor. 14) vielmehr auch formell mit dem eigentlichen Spezifikum jenes griechischen Sprachbegriffes („Umgangsverkehr") zusammen: wonach es sich beim *ὁμιλεῖν* um einen Austausch Gleichgestellter handelt. Da gibt jeder aus eigenem Erkenntnisbesitze seinen Beitrag zu dem Wortverkehre und dies entspricht der Idee und dem Ideale der Gemeinschaft von gläubigen Christen.

d. **Die Predigt und das lehrhafte Element.** Das Moment der Lehrhaftigkeit, wie es sich insbesonder in den Pastoralbriefen betont findet, hat zusammengenommen mit dem empirischen Eindrucke von Kanzelvorträgen eines Einzelnen auch bei praktischen Theologen wie Nitzsch dazu geführt — das „Lehren" als den spezifischen Charakter der Kultuspredigt zu behandeln. Der Vergleich der verschiedenen Wesensaufgaben und -Thätigkeiten der Kirche läßt freilich darüber keinen Zweifel, daß „Lehre" als „Unterricht" vielmehr das Spezifikum des *κατηχεῖν* oder der erziehlichen Aufgabe der Kirche ist, die sie im Katechumenate

an den noch unmündigen Kirchengliedern übt. Diese lehrmäßige „Einführung“ in die volle Gemeinschaft der Kirche vertritt die nächste Stufe nach der missionarischen „Einladung“ durch Kerygma. Wo immer der Prediger vor der Kultgemeinde sich genötigt glaubt, seine Zuhörer wieder in der Form begründenden Unterrichtes belehren zu müssen, läge die Thatsache vor, daß die Gemeinde nicht auf der Höhe steht, welche eine christliche Kultgemeinde ihrem Wesen nach behaupten soll. Unmöglich aber darf von solchen Mißständen aus die Idee der Sache beurteilt werden. Glieder der Kultgemeinde sind ihrem Wesen nach solche, die den grundlegenden Christentumsunterricht hinter sich haben. Soweit auch ihnen noch Lehre geboten wird, geschieht es zur „Erbauung“ in dem Sinne der Befestigung und noch mehr der Förderung und Weiterführung auf dem gelegten Grunde. Lehre in Form eigentlichen Unterrichtes kann auf dieser Stufe nicht mehr als das Spezifikum, am wenigsten als charakteristisches Merkmal des formellen Verfahrens angesehen werden; wie überall, wo Geistliche ihre Gemeinden überwiegend so behandeln, Mangel an angeregtem, lebendigen Anteil der Gemeindeglieder zu Tage treten wird, eben weil diese sich wie Unmündige behandelt sehen.

e. **Der brüderliche Austausch als das Wesen der Kultuspredigt.** Die Aufnahme zur Kultgemeinde hat nicht nur die Lehrprüfung, sondern auch das selbständig abgelegte Glaubensbekenntnis zur Voraussetzung. Darin gründet das Recht, der Idee nach die Kultgemeinde als eine Gemeinschaft Christgläubiger zu betrachten, die schon in selbständigem Besitz der Lehrerkenntnis stehen. Auf Grund dieser Voraussetzung muß auch der Geistliche zu ihnen als ein Bruder zu Brüdern reden, nicht wie ein Lehrer de cathedra zu Unwissenden, sondern in der Form, die ihre wesentliche Bestimmtheit daher nimmt, daß ein Austausch auf Grund gemeinsamen Wort- und Erkenntnisbesitzes mit ihnen vorausgesetzt wird. Wenn Schweizer von „Schleiermachers Wirksamkeit als Prediger“ (Halle 1834, S. 12 f.) sagt: „Er wollte als zu Brüdern sprechen, deren christliches Bewußtsein er entwickeln, nicht erst gründen müsse. Er wollte es ihnen nachweisen, aufzeigen, läutern, befestigen, nicht als etwas Neues in sie hineintragen“ —: so kann — und ein Augustin spricht denselben Grundsatz aus (s. u.) — die Aufgabe des Dienstes am Worte vor der Kultgemeinde nicht würdiger und wesensgemäßer, der Idee des ὁμιλεῖν nicht entsprechender, bezeichnet werden. Ob nun auch nur einer spricht, so spricht er doch zu solchen, die selbst auch von Wort und Glaube wissen, die Bibel selbst in Händen haben, um darin zu forschen und an dem Katechismus, als der Laienbibel, das Richtmaß aller rechten Lehre aus Gottes Wort haben. Ideell ist und bleibt dies ein Austausch gemeinsamen Erkenntnisstandes, als „Erbauung“ auch ein gemeinsames Sicherbauen auf schon gemeinsamem Grunde, wie sich ein Paulus nicht zu hoch hält, seine Aufgabe als Lehrer der Gemeinde so zu fassen (Röm. 1,12). In den apostolischen Gemeinden konnte dieser Wortaustausch nur die unmittelbare Form des Mitteilens der Einzelnen zur gemeinsamen Erbauung tragen; entsprechend der damals in höherer Vollendung vorliegenden Thatsachenvoraussetzung, daß „alle vom Geiste gelehrt“ waren (vgl. 1 Joh. 2,20 mit Jer. 31,34). Das war originale Erscheinung der Kultgemeinde nach ihrer Idee —: „eine Gemeinde von Christgläubigen“; und wieviel nachmals an dieser Erscheinung gefehlt hat und heute insbesondere

zu fehlen scheint: so bleibt doch jedenfalls das gemeinsame Bekenntnis des Credo, der gemeinsame Gesang geistlicher Lieder als Austausch heiliger Gedanken, die selbständige Responsenz der Gemeinde in der Liturgie —: alles jener Grundidee entsprechende liturgische Lebensäußerungen der Gemeinde. Die Predigt aber allein sollte diesen Charakter ganz verleugnen?! — Wo immer gläubige Christen mit dem bewußten Zwecke gemeinsamer Erbauung in engeren Kreisen sich zusammenfinden, waltet heute noch — nach dem edelsten Muster der „Gottesfreunde" im 14. Jahrhundert (s. u.) — die Form des unmittelbaren Austausches gemeinsamen Glaubensbesitzes zu gegenseitiger Erbauung. Soll man diesen engeren Kreisen gegenüber die Kultversammlung der ganzen Gemeinde herabsetzen? Das hieße spezifisch pietistisch denken und nicht auf Glauben handeln.

Gewiß gibt es einen falschen Idealismus — wir kommen darauf zurück; aber mehr wird der Geistliche erreichen, der statt immer über Unglauben zu schelten und seine Gemeinde wie eine Schar von Unmündigen oder Heiden zu behandeln, sie immer neu im Glauben auf ihre Bestimmung und Idee ansieht und indem er sie nach der Ehre, die ihnen an sich zukommt, behandelt, dieselben zu sich heraufhebt, um ein „Gehilfe ihrer Freude" zu werden (2 Kor 1, 24). Über das ideelle Recht der Sache kann demnach nicht wohl ein Zweifel walten. Damit aber ist zugleich darüber entschieden, daß die Benennung der Aufgabe vom ὁμιλεῖν her die allein prinzipiell berechtigte ist. Was kunstmäßig eine „Homilie" heißt, als analytische Predigt, ist freilich schlechthin nicht bloß durch die populäre Vertraulichkeit charakterisiert, wie man bei Rambach und vielen Älteren und Neueren lesen kann (Andr. Gottfr. Schmidt, Die Homilie eine besondere Redegattung. Halle 1827, S. 2 ff.); aber im Unterschiede von der Lehrhaftigkeit der synthetischen Form unterscheidet auch diese Kunstform der „Homilie" der rein biblische Charakter im Sinne des alles überwiegenden Genusses am göttlichen Worte; wie dieselbe daneben auch als höhere Kunstform die höhere Reife überhaupt und spezielle Vertrautheit mit der heil. Schrift bei den Gemeindegliedern voraussetzt (s. u.). In diesem Sinne halten wir nicht aus Herkommen, sondern seiner prinzipiellen Bedeutung wegen an dem Namen Homiletik fest. Was man κηρύσσειν und μαρτυρεῖν nennt, wird sich in jener Form des Wortgebrauches als auf der höheren Stufe mit aufgenommen erweisen, ebenso wie auch die Lehraufgabe selbst.

II. Die Predigt als kultische Handlung und Feier.

a. **Die Feier als Genuß am Worte.** Die Idee der Kultgemeinde selbst hilft noch nach andern Seiten den Begriff der Aufgabe vollständig klarstellen. Im Unterschiede von dem gelegentlich bedingten Einzelvollzug der Missionspredigt, wie von der Zeitweiligkeit des Vollzuges der katechetischen Lehraufgabe, handelt es sich hier zunächst um ein stetig fortgesetztes Erbauungs- und Gemeinschaftsleben im Worte. Soweit dem Prediger befohlen, läßt sich keine andere rednerische Aufgabe und Gelegenheit mit dem geistigen Anspruche vergleichen, wöchentlich ein- oder mehreremale vor derselben Zuhörerschaft, mit gleichbleibendem Zwecke und über wesentlich verwandte Gegenstände zur Gemeinde sprechen zu sollen. Von den Geistes- und Arbeitsforderungen, die darin liegen, ist später zu sprechen. Hier heben wir daran vielmehr nur die

Stetigkeit des Wortgenusses und des entsprechenden Bedürfnisses als kultisches Leben der Gemeinde hervor. Dem leiblichen Nahrungsgenuß vergleicht sich, was hier geistlich geschieht, so daß, entsprechend dem immer gleichen Bedürfnis der Speisung mit dem „Brot" des Lebens, gerade von hier aus nicht sowohl das Streben, in höchster Produktivität immer Neues zu bieten, als das oft getadelte paulinische „ewige Einerlei" Phil. 3, 1 der evangelischen Predigt natürlich ist. Soweit zunächst muß es für biblisch vollberechtigt gelten (1 Petr. 2, 3, vgl. 2; Ebr. 6, 4. 5), wenn Palmer, was in seiner Richtigkeit vielfach bestritten worden ist, den gemeinsamen geistlichen „Genuß" als den spezifischen Zweck des Kultuslebens überhaupt bezeichnet hat.

Man braucht aber den Begriff der „Feier", den Andere wohl auch im Gegensatze zu jener Fassung aufgestellt haben, nur schärfer ins Auge zu fassen, um von dieser Seite zu demselben Resultate zu gelangen. Zwar ist es vielmehr der Festgedanke, den das moderne Sprachgefühl mit „feiern" zunächst verbindet. Wir acceptieren auch dies dankbarst. Festlich begehen heißt „feiern" und die christlich kirchlichen Feste, zu denen als Auferstehungstag wesentlich auch jeder Sonntag gehört, dienen nach dieser Seite der fortgehenden Feier der christlichen Heilsthatsachen. Die Predigt als „praedicatio" (vgl. das Italienische „predica") hat diesem Zwecke vor allen anderen Kultusformen zu dienen. Im Althochdeutschen bezeichnete man freilich noch jede „Mitteilung von göttlichen Dingen" so. Erst im Mittelhochdeutschen und seit dem Auftreten der ersten großen Volksprediger fing man an, es mehr im modernen Sinn als rednerische Leistung zu verstehen (W. Wackernagel, Altdeutsche Predigt, herausgegeben von Rieger. Basel 1876, S. 305 f.). Da erneuert sich vor der Kultgemeinde im höheren Stil das missionarische Kerygma als preisende Thatsachenverkündigung.

b. **Die entsprechende Form der Feier.** Zugleich vertritt das gehobene festliche Moment einen nicht minder stehenden Anlaß zur Redeübung im genus sublime; während dem oben besprochenen Bedürfnisse stetiger Gleiche mehr das genus tenue und medium entspricht (vgl. unten).

Aber dieses festliche Begehen göttlicher Thaten weist selbst wieder auf das andere Begriffsmoment zurück, das im „Feiern" belegen ist — auf das des „Ruhens" in Gottes Thaten. Eine so bedeutsame Aktualität auch von jener Seite her der Predigtleistung zufällt, so bleibt doch Gottes Thaten gegenüber reine Rezeptivität das entscheidend Charakteristische für das Verhalten des Gläubigen und muß dasselbe in erster Linie ebenso als heiliger „Genuß" an Gottes Thaten bezeichnet werden, wie sich oben die gleiche Vorstellung vom Gebrauche des göttlichen Wortes selbst als Seelenspeise her ergab.

Vor allem der richtige Gnadenmittelbegriff, wie er dem lutherischen Bekenntnisse eignet, führt mit unausweislicher Konsequenz darauf, auf allen Höhepunkten der kultischen Feier, die Aneignung oder den „Genuß" der Realpräsenz Gottes und des göttlichen Heiles als das Wesentliche der Feier anzusehen. Auch die gläubige Thatsachenfeier im christlichen Kultus ist nie bloß Gedächtnisfeier, sondern die durchs Wort erneuerte Realpräsenz derjenigen Heilswirkungen, welche, in den grundlegenden Heilsthatsachen wurzelnd, der Gemeinde für alle Zeit zu gute kommen sollen.

Dann ist aber auch darüber entschieden, daß die Grundanschauung von

der Predigtaufgabe als einem geistigen Austausch über das Wort und einem gemeinsamen Genusse desselben die dem Wesen der kultischen Feier überhaupt allein entsprechende ist. Wenn Schleiermacher dieser Folgerung auch die Wendung gibt, daß der Kultus seinem Wesen nach Darstellung des dem Liturgen mit der Gemeinde gemeinsamen Glaubens sei, so genügt dies nach Seite des Gnadenmittelgenusses nicht, der allzeit neben der „Darstellung" zugleich „Vermittlung", resp. Darreichung an Gottes Statt voraussetzt; aber eben so viel Wahrheit behält diese Bestimmung für den menschlich rednerischen Formvollzug der Darbietung des Wortes an die Gemeinde. Soweit nach früher Besprochenem der Zweck der Erbauung zugleich in sich schließt, daß die Gemeinde durch die Predigt auch weiter geführt werden soll in der Erkenntnis, so bleibt auch dies doch immer nur ein „Fördern" in dem als gemeinsam vorausgesetzten Glaubensleben und kann für gereiftere Christen eher als eine Erhöhung des geistlichen Genusses bezeichnet werden.

c. **Die Folgerungen aus den thatsächlichen Zuständen der Kultgemeinden.** Mit diesen Voraussetzungen streiten freilich die faktischen Gemeindezustände in weiten Kreisen. Das will als Thatsache anerkannt sein neben allem Rechte der Forderung, daß wer jene ideale Aufgabe der Predigt zur Richtschnur nimmt, überhaupt lernen muß, seine Gemeinde selbst auch als eine christliche Kultgemeinde im Glauben anzusehen. Man pflegt aber mit jenen thatsächlichen Gemeindezuständen einen besonderen Charakterzug der Predigt in dem Sinne in Beziehung zu setzen, als entstehe das Bedürfnis desselben nur aus solchen abnormen Zuständen der Kultgemeinden.

III. Unterschiede nach Redezweck und Predigtcharakter.

a. Die „Erweckungspredigt", die man als das andere Charaktermoment neben die „Erbauungspredigt" zu stellen gewohnt ist, wird überwiegend von solchen Gemeindezuständen her begründet. Christlieb (a. a. O. 272) erschließt aus der Notwendigkeit dieses Momentes, das „die Homiletik des Methodismus" zum Hauptmomente erhebe, das Bedürfnis eines höheren Einheitsbegriffes, den er in der *μαρτυρία* findet.

Sollte dann aber das Einheitliche nicht vielmehr in dem „seelsorgerlichen" Charakter, den alle rechte Predigt tragen muß, zu suchen sein, wonach auf Grund der *διάκρισις πνευμάτων* (1 Kor. 12, 10) jenes „Teilen des Wortes" („*ὀρθοτομεῖν*" 2 Tim. 2, 15) Platz greift, vermöge dessen den verschiedenen Bedürfnissen immer möglichst zugleich Rechnung getragen wird. Für uns wird die seelsorgerliche Eigenschaft alles Predigens im Laufe der Betrachtung immer mehr fundamentale Bedeutung gewinnen, so leicht nächste Voraussetzungen dafür schon aus der Vorstellung sich ergeben, daß die „Seelen" zu „versorgen" sind mit dem Worte als mit ihrer geistigen Speise.

Viel wichtiger aber ist zunächst die Vergewisserung über den rechten Sinn und die Motive der sogenannten „Erweckungspredigt" selber. Nicht nur die Ungläubigen, sondern ebenso jeder Gläubige bedarf fortgehend des erweckenden Momentes in der Darbietung des Wortes, so gewiß Buße und Glaube täglich müssen erneuert werden, wenn von einem Stehen und Bleiben im Glauben soll geredet werden. Wer gedächte dabei nicht der ersten These unseres großen Reformators von der „täglichen Buße"! Solche Erweckungspredigt beruht in

der Gleichmäßigkeit ihres Bedürfnisses vor allem auf dem evangelischen Grundbegriffe, daß es ohne stetige Erneuerung des Rechtfertigungsglaubens keinen Stand in der Gnade gibt — und die einmalige Bekehrung nur der Anfang einer fortgesetzten Bekehrungs- und Heiligungsarbeit ist. Immer neue Ermunterung ist dazu dem Gläubigen so not, als dem Unbekehrten der immer neue Hinweis auf diesen Weg. Beides erscheint dann als der seelsorgerlichen Predigt so untrennbar eigen, wie umgekehrt die Teilung zwischen „Gläubigen" und „Ungläubigen" nach allerlei äußerlichen Merkzeichen als ein Charakterzug der falsch methodistischen Praxis gelten muß. Der seelsorgerliche Prediger wird allzeit dadurch beide zugleich zu treffen wissen, daß er immer neu auf lautere persönliche Entscheidung für den Herrn, auf entschlossenes Abtreten von der Sünde und entschiedene Hinwendung zu Gott dringt. Das heißt erwecklich predigen ohne Gegensatz zum Erbaulichen. Vielmehr wird dann schon erkennbar, daß beide Momente zugleich in dem Begriffe des Seelsorgerlichen vereinigt sind.

b. **Thatwirkung der Rede.** Ein anderer Gesichtspunkt grenzt damit unmittelbar. Der ethische Charakter aller Redethätigkeit liegt in der Person- und Thatwirkung. Mit dieser höchsten und idealsten Aufgabe paart sich aber leicht der gefährlichste Mißbrauch. Verhängnisvolle Belege dafür gewährt die politische Rede, das zündende Wort, vor allem in Zeiten revolutionärer Erregung der Völker. Aber abstoßender und krankhafter noch ist der Eindruck, die christliche Predigt nach methodistischer Revivalpraxis zu einer systematischen Bearbeitung des Gefühles und der Gemüter für momentane Erschütterung gemißbraucht zu sehen. Etwas von diesem Geiste pflegt sich überall da zu übertragen, wo man das erweckliche Moment der Predigt statt in die überzeugende Kraft der Wahrheit des göttlichen Wortes selbst einseitig in die rednerischen Eindrücke auf die Gemüter verlegt, und unter Erweckung die momentane Ergriffenheit versteht, etwa in dem Sinne wie einst Großgebauer und andere Väter des Pietismus von einem plötzlichen „Durchbruch" auf Grund einer „Durchstechung des Herzens" redeten. Je mehr „Methode" dann in dem darauf abzielenden Verfahren, um so mehr „Methodismus".

Zu rednerischer Personwirkung wird es freilich nie kommen, wo der Eindruck einer für ihre Sache entzündeten und glühenden Persönlichkeit fehlt; aber wenn der griechische Areopag die Erregung der Leidenschaften für nicht würdig eines öffentlichen Redners achtete, und dem, der es versuchte, das Wort entzogen wissen wollte; wie viel mehr wird die höhere Keuschheit (1 Petr. 1,22) des Wortgebrauches in der geistlichen Rede ein solches Auf- und Eindrängen der Persönlichkeit des Redners in das heilige Geheimnis der Wirkung des Gottesgeistes auf den Geist der Menschen jenem Urteil unterstellen! — Gottes Werk ist die Bekehrung eines Menschen und Sein die Stunde der Entscheidung, durch verborgene Wirkungen vorlaufender Gnade allmählich vorbereitet; nicht unser „Rennen und Laufen", sondern allein Gottes Wort schafft den Glauben. Unser Dienst dabei bleibt auf die stetige Treue beschränkt, die Mahnung zu Buße und Glauben in seelsorgerlichem Eifer den Seelen immer aufs neue und in immer neuen vom Texte an die Hand gegebenen Wendungen nahezubringen. Daran bewährt sich die für alle gleiche und in dem Kampfe

mit der Sünde auch für den Gläubigen immer aufs neue notwendige höchste Personentscheidung.

Dazu treten aber besondere Thatzwecke, für welche die Gemeinde durch den Einfluß rednerischer Begeisterung und Leistung erweckt und begeistert werden soll. Im Werke der Liebe bethätigt sich nicht nur der Glaube, sondern diese Frucht vor allem empfiehlt ihn auch denen, die von seiner beseligenden Kraft sonst noch nicht wissen. Die Erweckung zu allerlei Liebeswerk und Liebeseifer ist daher eine Grundform wahrer, christlich wie menschlich gesunder „Erweckungspredigt", die durch jene methodisierende Fassung der letzteren Aufgabe ebenso leicht in den Schatten gestellt wird, wie sie als Moment der erweckenden Predigtweise im allgemeinen wenig Beachtung in den Lehrbüchern der Homiletik zu finden pflegt. Bestimmt man die der kultischen Gemeindepflege entsprechende Aufgabe der Erweckungspredigt als ein Dringen auf immer neue persönliche Entscheidung und Entschiedenheit wie auf bestimmte christliche Bethätigung in dem bezeichneten Sinne, so schwindet vor der Einheit der seelsorgerlichen Amtsaufgabe die unberechtigt aufgebauschte Differenz von Erweckungs- und Erbauungspredigt teils zu der unwesentlicheren Besonderheit von rednerischer Begabung und Personeigentümlichkeit zusammen, teils besondert sich, davon her mit bedingt, die Aufgabe spezifischer Erbauungspredigt neben jener darauf, zugleich lehrhaftig in Schrifterkenntnis und entsprechender Bewährung des christlichen Lebens weiter- und wachsend tiefer einzuführen. Davon ist später noch selbständig zu handeln.

Wenn bei der Korrektur des entgegenstehenden Begriffes von Erweckungspredigt vor einseitiger Wirkung auf das Gefühl zu warnen war, so ergibt sich nun vielmehr als organische Forderung, daß jede rechte und gute Predigt alle Kräfte des Menschen möglichst gleichmäßig in Anspruch nehmen soll, resp. ihre Verwandtschaft mit dem allgemeinen Redezweck in der Zielrichtung auf den Willen und solche Entscheidungen desselben zu bewähren hat, zu denen es nicht kommt ohne gleichmäßige Wirkung auf Erkenntnis und Gefühl. Nur so ergeben sich wahrhaft ethische Wirkungen und an diesem Charakter partizipieren die Früchte geistlich-göttlichen Lebens obenan. Es gehört zu Mosheims (s. u.) Verdiensten, auf solche allseitige Predigtwirkung besonderen Nachdruck gelegt zu haben.

c. **Dogmatische und ethische Predigt.** Im Gegensatze dazu verrät sich dann von vornherein die Einseitigkeit der modernen Gewohnheit, zwischen „dogmatischer" und „ethischer" Predigtweise als spezifischen Gegensätzen zu unterscheiden. Daß lange Zeit in einseitiger Form ein dogmatischer Predigtcharakter geherrscht hat, ist so unbestreitbar, als die darin liegende Entartung der Predigtweise unverkennbar. Was die berechtigte Reaktion des älteren Pietismus entgegensetzte, war wesentlich nichts anderes als jenes seelsorgerliche Dringen auf persönliche Entscheidung und christliche Bethätigung; während schon der Pietismus zweiter Generation, und resoluter dann in seiner Weise der Rationalismus, „Moral" predigte auf Kosten des positiven Heils- und Offenbarungsglaubens. Die „ethischen" Prediger der Neuzeit bewähren jedenfalls unvergleichlich mehr Geist und Talent; aber vielfach kommt auch bei ihnen das positiv Thatsächliche der Offenbarung und die Hauptthat der Bekehrung zu kurz. Jene gegensätzliche Unterscheidung bezeichnet daher vielmehr

als die von zweierlei Einseitigkeiten, da beide als berechtigte Hauptcharaktere unauflöslich zusammengehören und an einer höheren Einheit ihr gemeinsames genus haben. Ehe die Aufstellung dieser Einheit selbst in Angriff genommen werden kann, gilt es die Wurzeln jener Unterscheidungsweise in der Inventionspraxis der verschiedenen Epochen der Predigtgeschichte ins Auge fassen.

Die Ausgleichung ist überhaupt in einer richtigeren Würdigung wie der christlichen Wahrheit selbst nach ihrem Wesen, so des korrekt entsprechenden Inventionsgebietes für die Predigt zu suchen. Wieder „dogmatisch" predigen zur Abwendung jener in der sogenannten ethischen Predigt drohenden Gefahr bedeutete nichts anderes als des Christentumes Wesen selbst in Dogmen suchen statt in Thatsachen des Lebens. Damit würde man in den Fehler der alten Homiletik zurückfallen, die seit Melanchthon die Dogmatik für das eigentliche Inventionsgebiet des geistlichen Redners erklärte. Eine relative Berechtigung zwar muß der letzteren Theorie im Gegensatze zu der klassischen Topik zugesprochen werden, der seit Aristoteles bekanntlich die Philosophie als praktische, d. h. wesentlich die Ethik als Fundgebiet für den Redner galt. Für die weltlich forense Beredtsamkeit genügte das natürlich völlig. Anders aber ists zu würdigen, daß man demnach bei der „ethischen" Predigtweise wesentlich zu dem Prinzipe der antiken Welt sich zurückwendet, soweit nicht von dieser Richtung der andere Grundsatz der Aufklärungszeit, das „Religiöse" im Gegensatze zur Dogmatik für das entsprechende Fundgebiet zu erklären, adoptiert wird. Im Sinne der Aufklärung verstand man unter dieser „religiösen Predigtweise" freilich nichts weiter als was damals „natürliche Religion" hieß im Gegensatze zu allem positiven Religionsgehalte, dem biblisch-christlichen insbesondere. Näher charakterisiert hieß dies „Moral" predigen statt Glauben; verwandt genug mit dem ethischen Prinzipe als solchem. Dennoch wäre es unbillig, was unter solchen, die als Gläubige gelten wollen, heutzutage „ethische Predigt" heißt, damit zu identifizieren. Vielmehr werden sich die meisten Vertreter dieser Richtung mit derjenigen Bestimmung des Inventionsgebietes der christlichen Predigt einverstanden erklären, welche in der That zugleich die echt religiös christliche heißen darf. Wesentliches Fundgebiet des Predigens ist die heilige Schrift als solche und damit, recht verstanden, die „biblische Theologie". Daß dieser nahegelegte Gesichtspunkt, da, wo biblische Texte die unmittelbare Vorlage für den Redner bilden, auch in der evangelischen Kirche so lange verdunkelt bleiben konnte, gehört zu den bedenklichsten Charakterzügen der theologischen Entartung in unserer Kirche. So lichtvoll ein Hyperius schon im reformatorischen Jahrhunderte diesen Grundsatz vertrat (s. u.), so entschieden ihn Spener nachmals erneuerte, konnte noch ein Theolog, wie der sel. Heubner, in seiner „Topik" (s. u.), dem alten Melanchthonischen Grundsatze unverändert das Wort reden. Es gehört zu den besonderen Verdiensten Steinmeyers (s. u.), in konsequenter Durchführung die Homiletik der Gegenwart wieder auf diese korrekte Grundlage zurückgewiesen zu haben.

d. Die Durchführung dieses Prinzipes im einzelnen bleibt freilich, wie Steinmeyers Konstruktion selbst auch zeigt (s. u.), schwieriger. Und wer erwägt, was man im Laufe der Zeit auch aus der „Biblischen Theologie" gemacht hat, könnte eben dadurch sich bewogen finden, dennoch für die Dogmatik

im Sinne des fest formulierten und auf gesichteten Schriftbeweis gegründeten Lehrbegriffes, das höhere Anrecht auf die bezeichnete Ehrenstelle in Anspruch zu nehmen. Das zweifellose Recht der publica doctrina als Norm für den Prediger in der Bekenntniskirche, läßt auch über die Notwendigkeit einer dogmatischen Durchbildung für den Predigerberuf so wenig Zweifel als ohne Voraussetzung allseitiger wissenschaftlicher Vorbildung echt praktische Reife des Theologen nicht zu denken ist. Nur die spezifische Frage, was den Prediger unmittelbar befähigt als geistlicher Redner mit der entsprechenden Stofffülle und nächstbedingter Segensfrucht zu wirken, ist damit nicht gelöst. Die christliche Wahrheit in rein dogmatischer Form predigen, hieße ja doch die Kanzel zum Lehrstuhl machen und das unmittelbarste Gebiet kultisch-geistlichen Lebens in die Banden des Schulzwanges und Schulgeistes schlagen. Die Sprache des Lebens, die hier geredet werden soll, muß aus der Quelle alles geistlichen Lebens, dem Worte Gottes, in ungefärbter Unmittelbarkeit erfließen. Mit anderen Worten heißt das aber: das Christentum, für welches das dogmatische System den entsprechendsten lehrbegrifflichen Ausdruck zu schaffen sucht, an dem sich auch der Praktiker zu klarer und bestimmter Lehrhaftigkeit wie Urteilsschärfe herangebildet haben muß —; das Christentum, das die Predigt darzustellen hat, wird gegenständlich in der unmittelbaren Lebensform von „Thatsachen“ oder der Gottesthaten zum Heile der Menschheit. Diese Thatsächlichkeit und nicht die Form des Dogmas ist sein wesentlicher Charakter als reale Gottesoffenbarung in der Menschheit; und eben dies ist originalste und wesentliche Biblizität. Das Wort der Schrift ist selbst nichts anderes als ein großes einheitliches Thatsachenzeugnis.

Wie dann der lebensvoll biblische Charakter einer Predigt nicht damit gewonnen wird, daß man eine biblische Lehrstelle an die andere reiht, so wäre es das verfehlteste, solche Thatsachenverkündigung wie eine Art „historischer“ Predigtweise neben jenen beiden, der „dogmatischen“ und der „ethischen“ anzusehen. Der Missionspredigt eignet der Charakter jener „narratio“, die einst Augustin geistvoll als die Grundlegung alles katechetischen Verfahrens bezeichnet hat. Und dennoch verdiente auch jenes nicht den Namen κήρυγμα d. i. Heroldsverkündigung, wenn ihr Charakter in rein objektiver Positivität aufginge und nicht vielmehr zugleich den der Botschafterauktorität trüge, die, getragen von erfahrungsmäßigen Thatsachen des Lebens, — die Erscheinung eines neuen Gottesreiches thatsächlicher Menschenerlösung verkündigte.

e. **Die Ausgleichung in der psychologisch-seelsorgerlichen Predigtweise.** Was oben von kultischer Festfeier zu sagen war, zeigte schon jenes Moment der grundlegenden Missionspredigt in fortdauernder Bedeutung wie in höherer Form aufgenommen in das Wesens der Kultuspredigt. In höherer Form schon darum, weil auf diesem Boden nur Erneuerung des der Gemeinde selbst längst eigenen Glaubens und Bekennens sich kundgibt; vielmehr aber noch weil jene Heilsthaten auf diesem Wege ein Fortleben in Form thatsächlicher Gemeindeerfahrung und Heilswirkung gewonnen haben. Dann predigt man alle Einzeltexte im Lichte ihres Zusammenhanges mit den Grundthatsachen des Heiles und eingefaßt in den Rahmen der Grundgesetze des Reiches Gottes. Dafür ist leicht erkennbar „biblische Theologie“, resp. umfassendes Glaubens=

verständnis des Ganzen der heil. Schrift allzeit die nächste und reichste Quelle lebensvoller Gedanken wie lebenswärmsten Redeausdruckes.

Wenn sonst die geistliche Rede in ihrem Verhältnisse zu Einzeltexten eine Fessel freier Redebewegung zu tragen scheinen könnte und jedenfalls ihre charakteristische Differenz mit der antiken Redekunst, speziell auch nach Seite nächster Inventionsübung („Text" s. u.) darin aufweist, so bewährt sich andererseits in dem Thatsachencharakter, der auch der christlichen Predigt am unmittelbarsten eignet, das höhere Ideal aller wahren Beredtsamkeit, als Thatsachenrede und -Wirkung gerettet und erneuert.

Ebenso erweist sich damit für die obige Differenz „dogmatischer" und „ethischer" Predigtweise die allein wahrhaft ausgleichende Mitte als gefunden, sofern damit einerseits die wahre Positivität des Offenbarungscharakters in naivster Form bewahrt erscheint und andererseits die höhere Quelle wahrhaft ethischer Wirkungsweise für eröffnet gelten darf. Handelt es sich doch nicht bloß um die Bezeugung und das Gedächtnis historischer Thatsachen, sondern um solche Thatsachen, die Grundlagen des Gemeindelebens selbst geworden sind, d. h. um menscheninnerlich und erfahrungsmäßig sich immer erneuernde Thatsachen. Das christlich Ethische des Predigtcharakters gewinnt damit erst seine spezifisch psychologischen Voraussetzungen. Wenn nicht auch in diesem Falle die Bezeichnung als „seelsorgerliche" Predigt für das Sachentsprechendste erkannt werden müßte, könnte man im Gegensatze zu „historischer" Predigtweise wohl geradezu die Bezeichnung als „psychologische" vorschlagen; denn die objektiven Heilsthaten in Erfahrungsthatsachen des inneren Seelenlebens umsetzen und als solche pflegen zu helfen erscheint nun als die höchste Aufgabe der christlich-kultischen Predigt. Vielleicht empfiehlt sich als allseitig vollständige und klarste Definition dessen, was als ideale Forderung gelten darf, der Charakter der „psychologisch-seelsorgerlichen" Predigtweise.

f. **Die faktischen Gemeindezustände.** Erinnern wir uns des letzten Ausgangspunktes der Frage um die Erweckungspredigt und die zu dieser drängenden Motive, so läßt sich letztlich auch das Bedürfnis zurückgebliebener Gemeinden neben dem prinzipiell kultischen Reifemaß am ehesten dadurch ausgleichen, daß der Charakter der Thatsachenpredigt allen berechtigten Bedürfnissen ersterer Art, schon wegen deren Verwandtschaft mit dem missionarischen Verfahren, am ehesten gerecht wird, ohne dabei die erstberechtigten Ansprüche des kultischen Bedürfnisses notwendig zu verletzen. Was mehr zu thun ist, um faktisch unentsprechender Gemeindereife zu Hilfe zu kommen, fällt an sich wesentlich der Seelsorge zu. Soweit auch durch „seelsorgerliche" Predigtweise dem für sich nicht genügt werden könnte, ohne die höhere Predigtaufgabe ganz zurückzustellen, muß eben auf andere Weise, durch nachträgliche katechetische Thätigkeit, wie namentlich in den Christenlehren (vgl. v. Zezschwitz, Gnadenmittellehre, Christenlehre III), und durch private Seelsorge nachgeholfen werden. Im Übrigen wiederholen wir, daß ein Prediger auch sehr unentsprechenden Gemeinden gegenüber mit der Praxis, das Beste zu präsumieren, allzeit noch mehr erreichen wird, als damit, daß er diejenigen, welche doch unter amtlicher Konkurrenz zur Ehre der Kultusgliedschaft aufgenommen worden sind, von der Kanzel aus wie Heiden und Ungläubige, resp. wie Katechumenen behandelt.

Waren oben die Festpredigten als Thatsachenpredigt höchsten Stiles und damit als Gelegenheit der Erhebung zu dem höheren genus der Beredtsamkeit zu bezeichnen, so genügt es nun, dieses günstige Präjudiz auf die geistliche Rede im weiteren Umfange auszudehnen. Wie einflußreich bei der forensen Rede das Maß der rednerischen Begabung wie auch das der geistigen Stufe der Zuhörerschaft sich geltend machen mag, so stellen wir dem mit vollem Rechte andererseits die Einsicht entgegen, wie gerade die geistliche Rede im Bewußtsein von den höchsten Reichs- und sittlichen Menschenangelegenheiten und Entscheidungen reden zu dürfen, auch vor der geringsten Dorfgemeinde zu der Höhe befriedigendster Redezwecke sich erheben kann und daß für rednerische Leistungsfähigkeit dabei das „pectus" im Sinne wahren Zeugengeistes und des Impulses kräftigen Glaubens- und Liebeslebens mehr bedeutet als alle Naturgaben und menschlich rednerische Schulung. Die Geschichte der Predigt bietet dafür eine Fülle von Beispielen. Glaubensstarke und -innige Prediger haben trotz schwacher geistiger Begabung und bei scheinbar unentsprechender Zuhörerschaft zu aller Zeit am erwecklichsten und erbaulichsten zugleich gewirkt.

IV. Homiletik und Rhetorik.

Doch fordert noch die Frage nach dem Verhältnis der Homiletik zur menschlich-ästhetischen Schule der „Rhetorik" ihre selbständige Besprechung und findet bei Erörterung der prinzipiellen Vorfragen hier ihre geeignetste Stelle. So unbestreitbar die formelle Einordnung der „Katechetik" in die allgemeinen Aufgaben der Didaktik genannt werden muß, so wenig Streit sollte um die allgemeine Formverwandtschaft zwischen den Aufgaben der Rhetorik und der Homiletik möglich sein. Nur gegen eine Weise der Einrechnung und Unterordnung muß man in beiden Fällen protestieren, die das ganz andere materielle Heimatsgebiet und den daher stammenden Anspruch als „selbständiges genus" zu gelten, ignorieren wollte.

a. **Der Wesensunterschied und die geschichtliche, resp. sittliche Ausgleichung.** Vorerst muß feststehen, daß die Predigt unter den Gemeinbegriff der Redeleistung fällt. Nach ihrem Wesen erfaßt, fanden wir in der Idee des ὁμιλεῖν keinen Gegengrund. Von der ersten Epoche an weist die Geschichte der Predigt sowohl einzelne Anfangserscheinungen als Blütenepochen des Predigtwesens auf, die keinen Zweifel über den Zusammenhang der homiletischen Leistungen mit der allgemeinen rhetorischen Bildung in den einzelnen Epochen übrig lassen; wie im Laufe der Gesamtentwicklung als Strebeziel immer klarer die höhere Ausgleichung mit den jeweiligen Bildungsbedürfnissen zu Tage tritt. Brauchte man doch, wie wir sahen, frühe schon auch für die geistliche Rede Ausdrücke, wie λόγος und sermo, mit Vorliebe neben und vor der originalen Bezeichnung als ὁμιλία. Die größten Lehrer und Redner der alten Kirche danken ihre formale Bildung den von dem klassischen Altertum ererbten Rhetorenschulen; mancher mit weniger fatalem Nachschmack als Augustin, der doch ein größter Prediger aller Zeiten bleibt.

Im Mittelalter tritt dazu die neue Lehre der Geschichte, daß nur unter Voraussetzung bestimmter Stadien der Sprach- und Literaturentwicklung eines Volkes, sowie im Zusammenhange mit tief bewegenden und begeisternden Zeit-

momenten, wie Volks- und Geschichtsaufgaben, die Predigt sich zu neuen Höhepunkten und Blütezeiten rednerischer Leistung erhebt —: Voraussetzungen, welche die reformatorische Epoche selbst teilt und nur nach Seite des Einflusses neu erwachten impulsiven Glaubenslebens und höchsten Wahrheitskampfes noch überbietet. Die Einflüsse endlich der modernen Bildung des Geschmackes im 17. und 18. Jahrhundert, zuerst vom Auslande auf die deutsche Predigt und ihre höhere Formvollendung herüberwirkend, vollenden den Entwicklungsgang in Form der Rückkehr zu Geschmacksgesetzen der öffentlichen Rede, wie sie dem kirchlichen Altertume von der antiken Welt in gerader Linie vererbt waren. Welche Verkehrtheit, dem ersten Urbilde eines Hippolyt und kirchlichen Rednern gegenüber, wie einem Basilius, Chrysostomus, Augustin, Cäsarius von Arles, endlich solchen Heroen volkstümlicher Glaubensberedsamkeit gegenüber, wie Fulco von Neuilly, Berthold von Regensburg und vor allem Luther selbst — welche Verkehrtheit, dieser Wolke von Zeugen gegenüber die Geringschätzung der menschlich rednerischen Leistung gerade für die Probe der Reinerhaltung des Predigtbegriffes als einer Kirchen- und Glaubensleistung ansehen zu wollen!

Daß nur Gottes Wort und Gottes Geist Glaube und Glaubenserneuerung samt allen geistlichen Früchten eines geheiligten Lebens schaffen kann, steht für jeden Christen von vornherein außer Frage. Für den christlichen und geistlichen Redner ist daher Glaubensgeist und Kraft, was der antiken Beredsamkeit pectus bedeutete; das war schon in ähnlichem Zusammenhange zu sagen. In diesem Sinne muß, neben der Rhetorik und ihren gemein menschlichen Aufgaben, der Homiletik das eigentümliche Heimatsgebiet und der besondere Typus der Beredsamkeit christlich-kirchlicher Art gewahrt bleiben. Aber wegen dieser prinzipiellen Unterschiede den Wert der Schule gemein menschlicher Beredsamkeit verkennen, heißt den persönlichen Bildungsgang der größten kirchlichen Prediger und das Urteil von Glaubensmännern, wie Luther, selbst verachten, die Entwicklung des ganzen Predigtwesens der Kirche in ihren entscheidenden Epochen ignorieren, vielmehr aber noch einen ethisch bedenklichen Unterschied zwischen Glaubenstreue und der sittlichen Treue menschlicher Berufsbereitung und -Leistung aufstellen. Je ungemessener der Anspruch ist, rednerisch in solcher Kontinuität thätig zu sein wie ein Prediger in gewöhnlichen Verhältnissen, desto unentbehrlicher muß eine frühe und umfassende Schulung der Kräfte und Gaben für diesen Beruf gelten, wenn man sich der hohen Ehre und Auszeichnung, die in jenem Anspruche liegt, nicht unwert erweisen will. Wir sollten vielmehr wieder lernen nach antikem Muster, die rednerische Befähigung überhaupt direkter als Ziel der humanistischen Bildung junger Männer als Stufe der Vor- wie der Hochschule erkennen. In französischen Gymnasien werden die Oraisons funèbres von Bossuet auswendig gelernt und übungsmäßig zergliedert; auf einzelnen amerikanischen Bildungsanstalten dient Theremins „Massillon und Demosthenes", resp. „Beredsamkeit eine Tugend" als Schulbuch — Schriften, die bei uns wenige Theologen mehr gelesen haben. Augustin verweist diese Bildungsaufgabe überhaupt in die früheren Jugendjahre (De doctr. christ. IV, 3), obgleich doch andererseits jeder Prediger, der den Wert aller Schulung durch Kunst zu wahrer und gemeingültiger Natürlichkeit hat schätzen gelernt, auch als reifer Mann nie aufhören wird, in nachbessernder Sorgfalt um die Erreichung dieses hohen

Zieles zu arbeiten und zu ringen. Gemäß der apostolischen Losung: „Alles ist euer", gilt es vielmehr, alle Kraft des Geistes und der Geistesbildung zu sammeln und daran zu setzen, um dem hohen göttlichen Vertrauen, mit welchem Gott die Predigt seines Wortes in Menschenhände gelegt hat, nicht nur in keiner Weise nach Seite der Wirkung hinderlich zu werden, sondern positiv in dem Sinne zu entsprechen, daß die möglichst beste und gewandteste menschliche Ausführung dem hohen Zwecke sich organisch anschließe.

b. **Die höhere Gabe und Leistung.** Man kann den Christen nicht vom Menschen, das geistliche Amt nicht von der sittlichen Stellung zum Berufe trennen. Wie man dann vom Stile sagt: er sei der Mensch, und dies im höheren Sinn noch vom Redner gilt, so ist's beim geistlichen Redner der Mensch als Christ, d. h. der geheiligte Mensch. Predigen wir auch nur, was der Gemeinde mit uns gemeinsamer Glaube ist, und steht das Wort Gottes in seiner Positivität, wie seiner göttlichen Schöpferkraft hoch über aller menschlichen Leistung des Predigers, so soll doch das göttliche Wort und der Gemeindeglaube, durch die Subjektivität des Vermittlers hindurchgegangen, zugleich die Form des individuellen Zeugnisses, Glaubens und der entsprechenden Glaubensrede tragen. In Mannigfaltigkeit der Gaben soll und will der Eine Geist des Glaubens (1 Kor. 12, 4) sich auswirken. Die Erfahrung aber lehrt, daß bei der rechten Identifizierung des Organes mit der Aufgabe und der Hingebung aller Kräfte an diese, zugleich die Höhe des Berufes den Prediger selber in der Unmittelbarkeit seiner Dienstleistung verklärend über sein individuelles Maß heraushebt. „Wie ein Engel" charakterisierte ein reifer Beurteiler seiner Zeit den Eindruck Saurins auf der Kanzel; als Engel der Gemeinde bezeichnet die Offenbarung den Bischof nach seinem Idealbilde (Offenb. Joh. 2, 1. 8 u. s. w.). Den Menschen als solchen steht keine höhere Beweisung und Weltwirkung des Geistes zur Verfügung als die sittlich wirkende Macht der Rede. So darf die geistliche Rede als das gelten, was vor allem andern „das Köstliche" ausmacht an dem Bischofsamt, um dessentwillen dasselbe der Apostel als so begehrenswert hinstellt (1 Timoth. 3, 1, vgl. 5, 17).

V. Die Definition der homiletischen Aufgabe.

Fassen wir die vorstehenden Erörterungen allgemein prinzipieller Art zusammen in eine definitionsmäßige Bestimmung der Aufgabe, so gilt uns „**Homiletik als die entsprechendste Bezeichnung der Kunstlehre praktischer Theologie, die in Analogie der Rhetorik als philosophischer Kunstlehre und mit formeller Ausnutzung dieser für die genuine Sonderart und die Sonderzwecke der geistlichen Redeaufgabe, den Wesenscharakter der letzteren nach Maßgabe ihrer Dienste für das Kultleben der Gemeinde dahin festzustellen hat, daß die Predigt Darbietung des göttlichen Wortes in rednerischer Ausführung und in Form psychologisch-seelsorgerlich bemessener Verkündigung der göttlichen Heilsthaten vor solchen ist, die als Kultusglieder durch eigenen Erkenntnisbesitz zu geistigem Glaubensaustausch berechtigt und befähigt, nur allezeit neu zu persönlicher Bewährung ihres Heilsstandes in Glaube und Werk zu erwecken, wie anderer-**

seits in Erweiterung ihrer Schrift- und Reichserkenntnis auf dem gelegten Grunde zu erbauen und weiter zu führen sind."

VI. Einteilung der Kunstlehre.

Als Kunstlehre hat daher die Homiletik in erster Linie Anweisung zu geben zu dem wahren, fruchtbaren Leben und Schöpfen aus dem Worte als Einzeltext, wie als Schriftganzen, wodurch ebenso immer neuer Stoffreichtum zugeführt als Übersicht gesichert und damit die Gewandtheit erzielt wird, die einzelnen Redestoffe bestimmt abzugrenzen, logisch passend für die verschiedenen Redeteile zu disponieren und unter entsprechende einheitliche Gesichtspunkte zu bringen. Die Einteilung der Predigt als Rede bestimmt sich eben nicht bloß von allgemein gleichen rhetorischen Interessen her, sondern zuoberst durch die Thatsache, daß hier bestimmte Texte die gegebene Vorlage bilden, die beim rednerischen Vortrage ebenso eine konkrete, sachliche Vorbereitung in einem eigentlichen Proömium fordern, als sie für den Epilog bestimmte Stoffe aussondern, vor allem aber auf die Redeeinheit als auf das wichtigste Moment hinweisen, sowohl im Sinne allgemeinerer Gattungsunterschiede von Redezwecken, als nach Seite der synthetischen Ausführungsform mit Propositio und logischer Teilung oder der analytischen, mit ihrer durch die Reihenfolge der Textgedanken bedingten Gliederung, bei welcher die logische Einheit erst am Ende vollständig hervortritt. In alledem wirkt das Verhältnis der geistlichen Rede zum Worte, speziell als „Text", materiell bestimmend. Da aber immer zugleich auch die Form der einzelnen Redeteile selbst von daher entscheidend beeinflußt wird, empfiehlt sich die seit Nitzsch überwiegend beliebte Einteilung in Stoff und Form, so nahe sie gelegt scheint, doch nicht allseitig. Jedenfalls sollte in ersterer Hinsicht der spezifische Charakter des Stoffes, der hier in Frage kommt, bestimmteren Ausdruck finden. Deshalb formulieren wir vielmehr den ersten Teil der homiletischen Kunstlehre als: „die Predigt im Verhältnisse zum Worte Gottes."

Zwar sind es überwiegend Formelemente, die im zweiten Hauptteile für sich zur Sprache kommen; aber bei der Predigt wirkt zunächst auch für die letzteren der Sondercharakter der kultischen Feier und der gemeindlichen Zuhörerschaft so selbständig, daß sich vielleicht am ehesten empfiehlt, als zweiten einheitlichen Gesichtspunkt neben jenem ersten den anderen aufzustellen: „der Prediger und die Gemeinde", denn das subjektiv persönliche Moment steht hier zugleich im Unterschiede von dem objektiv-sachlichen („die Predigt") im Vordergrund. Die Rücksicht auf die Zuhörerschaft empfiehlt dann auch hier erst die Kasualrede, als durch besondere Zwecke des kultischen Gemeindelebens veranlaßt, zu besprechen; wie an den Redeteilen der Predigt, die an sich sachlich bedingt sind, hier die Durchführung in spezieller Rücksicht auf die für die Gemeinde und Zuhörerschaft wirksamsten Formen zur Behandlung kommt. Damit hängen schließlich auch die reinen Formgesetze für Sprache und Stil zusammen, entsprechend den alttradierten Redegattungen, zugleich als Würdigung der verschiedenen Stilformen. Endlich gehört hierher, was man unter dem Titel der „körperlichen Beredsamkeit" an äußeren Anforderungen für den Prediger als Redner aufzustellen pflegt.

1) Rationalistische und formale Lehrbücher der Rhetorik in aussterbender Minorität:

a) im Sinne der eudämonistischen Aufklärung und des Utilitarismus.

Ch. Basthholm, Geistl. Redekunst, deutsch von Markus. Kopenhagen 1780. 1784.
Ghf. Sm. Steinbart, Anweisung zur Amtsberedtsamkeit christl. Lehrer unter einem aufgeklärten und gesitteten Volke 1779. Züllichau. 2. A. 1784 ff.
K. T. Bahrdt, Rhetorik für geistl. Redner. Halle 1784. 8. Ausg. v. Büchling 1798.
J. Glo. Marezoll, Über die Bestimmung des Kanzelredners. Leipz. 1793 (holländ. Franecker 1803). (Inhalt der Pred. ist, „was Christus jetzt lehren würde".)
(Vgl. Töllner, G. E. Meyer, Gruner; auch Nicolai, Sebald. Nothanker 1793.)

b) unter dem Einflusse der Kant'schen Philosophie und Psychologie.

J. W. Schmidt, Anleitung zum populären Kanzelvortrag. Jena 1787 f., 1795 f. 3 Tl.
Jth. Schuderoff, Beiträge zur Beförd. zweckmäßiger Kanzelvorträge. Braunschw 1796 und: Versuch einer Kritik der Homiletik nebst einem beurteil. Verzeichnis der seit Mosheim erschienen Homiletiken. Gotha 1797.
Wegscheider, Versuch die Hauptsätze der philos. Religionslehre in Predigten darzustellen. Hambg. 1801.

c) im Geiste des Supranaturalismus mit logischer und rhetorischer Korrektheit:

Cp. F. v. Ammon, Ideen zur Verbesserung der herrschenden Predigtmethode. Gött. 1795 und dess. Anleitung zur Kanzelberedtsamkeit. Gött. 1799. 1812. Nürnb. 1826.
J. F. W. Thym, Histor.-krit. Lehrb. der Homiletik. Halle 1800.
J. O. Thieß, Anleitung der Amtsberedsamkeit der öff. Religionslehrer des 19. Jahrh., Altona 1801.
J. A. H. Tittmann, Lehrb. der Homiletik. Breslau 1804. Leipz. 1824.
J. Ch. W. Dahl, Lehrb. der Homiletik. Leipz. 1811.
J. G. Rosenmüller, Beitrag zur Homiletik, mit Abhandlungen über Chrysostomus. Leipz. 1814.
Fr. Volkm. Reinhard, Geständnisse, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betr, in Briefen an einen Freund. 1810 ff.
H. A. Schott, Theorie der Beredsamkeit, mit bes. Anwendung auf die christl. Beredsamkeit. 3 Tle. Leipz. 1815—28. 1833. Vgl. dess. Kurzer Entwurf einer Theorie der Beredsamkeit. Leipz. 1807. 1816 (Rheinhardsche Schule).
J. G. Grotefend, Ansichten, Gedanken und Erfahrungen über geistliche Beredsamkeit. Hannover 1824.
F. A. Crome, Versuch einer Vervollkommnung der geistl. Beredsamkeit durch das Studium der alten Klassiker. Hannover 1825.
K. Gf. Bauer, Paragraphen als Grundlage zu Vorless. über Homiletik. Leipz. 1826.
Niemeyer, Handb. f. christl. Religionslehrer. 2 Tle. Homiletik 2c. 6. A. 1827.
Wessel Alb. van Hengel, Institutio oratoris sacri. Leyden 1829.
J. K. W. Alt, Andeutungen aus dem Gebiete der geistl. Bereds. Leipz. 1833 ff. (Letzter rationalist. Nachtzügler.)
Wilh. Wackernagel, Poëtik, Rhetorik und Stilistik, herausgegeben von Ludw. Rieger. Halle 1873. 2. A. (akadem. Vorless. mit bes. Rücksicht auf Studd. der Theologie).
Rich. Whately, Elements of Rhetoric, 1828. Deutsch durch G. Hildebrand: Whately's Grundlagen der Rhetorik. Gotha 1828.
Rich. Volkmann, Hermagoras oder die Elemente der Rhetorik. Stettin 1865. Ders., Die Rhetorik der Griechen und Römer, in systematischer Übersicht dargestellt. Leipzig 1872 u. 1874.

2. Die Homiletik im Geiste der Erneuerung kirchlichen Glaubens:

a) Vorläufer:

Ph. Marheinecke, Grundlage der Homiletik in Vorlesungen über den wahren Charakter eines protest. Geistlichen. Hambg. 1811.
Fr. Theremin, Die Beredsamkeit eine Tugend oder Grundlinien der systematischen Rhetorik. Berl. 1814. 2. A. 1837. (1. vom Wesen, 2. v. d. Erscheinung der Beredf. „das höchste Gesetz der Beredf. ist die erstrebte Idee auf die notwendigen Ideen der Zuhörer, Pflicht, Tugend und Glück oder auf den Willen Gottes, die Ähnlichkeit mit Gott und die Seligkeit zurückzuführen".
Gli. Ph. Ch. Kaiser, Entwurf eines Systems der geistl. Rhetorik. Erlangen 1817.
F. A. Klein, Die Beredsamkeit der Geistlichen als eine Nachfolge Christi. Leipz. 1818.
J. Jac Kromm, Der ev. Prediger in s. Vollkommenheit. Frkft. a. M. 1828; vgl. dess. Winke für Alle, welchen der Predigerstand am Herzen liegt. Ebenda 1835.

b) Die Epoche der Erneuerung:

G. A. T. Sickel, Grundriß der christl. Halieutik. Leipz. 1829 (auf Bibel und Psychologie gegründet).

Rud. Stier, Kurzer Grundriß einer bibl. Keryktik. Halle 1830. 2. A. 1844 (antirhetorisch).
Cl. Harms, Pastoraltheologie, I. der Prediger. 1830. 1878 u. ö.
Vgl. dess. Aufsatz „Mit Zungen reden!“ Studd. u. Kritt. 1833 3. H.
Vgl. J. Ed. Erdmann, Wie soll die Predigt beschaffen sein? Studd. u. Krit. 1834.
Chr. Palmer, Evangel. Homiletik. Stuttg. 1842. 6. A. 1887 (bearb. von O. Kirn); vgl. Th. Harnack, Idee der Predigt. Dorpat 1844.
Christ. Gotth. Ficker, Grundlinien der evang. Homiletik. Leipzig 1847.
Al. Schweizer, Homiletik der ev. protest. Kirche. Leipz. 1848.
Gust. Baur, Grundzüge der Homiletik. Gießen 1848 (auch die Geschichte berücksichtigend, frisch und anregend). Vgl. C. Imm. Nitzsch, Prakt. Theologie II. Bonn 1848 und A. Friedr. Gaupp, Prakt. Theologie II, 1. Berlin 1852.
J. Bapt. Hirscher, Beiträge zur Homiletik und Katechetik. Tübingen 1852.
Al. Vinet, Homilétique. Paris 1853 (deutsch v. J. Schmid, Basel 1857).
(„Die Rhetorik ist das Genus, die Homiletik die Spezies“).
J. Ebrard, Vorless. über prakt. Theologie. 1854.
Fr. Ehrenfeuchter, prakt. Theologie I (unvollendet). Gött. 1859.
J. H. Franz Bayer, Das Wesen der christl. Predigt, nach Norm und Urbild der Apostel. Gotha 1861.
Wilh. Otto, Evang. prakt. Theologie I. Gotha 1869.
Th. Weber, Betrachtungen über die Predigtweise und Seelsorge unserer Zeit. Barmen 1870. 2. A. 1881.
Gotth. Seyler, Von der pastoralen Rede (Kasualrede). Gütersloh 1872.
E. Henke, Vorless. über Liturgik u. Homiletik. Herausgg. v. Zschimmer. Halle 1876.
Cremer, Die Aufgabe und Bedeutung der Predigt in der gegenw. Krisis. Berlin 1877.
Th. Harnack, Gesch. u. Theorie der Predigt und Seelsorge. Erlangen 1878.
van Oosterzee, Prakt. Theologie (deutsch von Matthiä und Petry). 1878.
Kaftan, Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben. Basel 1879.
Alfr. Krauß, Lehrbuch der Homiletik. Gotha 1883.
H. Bassermann, Handbuch der geistl. Beredsamkeit. Stuttg. 1885.
Von katholischer Seite:
Nic. Schleininger, Das kirchliche Predigtamt. 2. A. Freiburg 1864; vgl. dess. Grundzüge der Beredsamkeit. Freib. i. Br. 4. A. 1883.
Franz. Sev. Petz, Homiletik und Rhetorik in Beispielen und Regeln. Passau 1876.
Ernesti, Anleitung zur geistl. Beredsamkeit. Regensburg 1882.
J. Jungmann, Theorie der geistl. Beredsamkeit. 2. A. Freiburg i. Br. 1883.
Alban Stolz, Homiletik als Anweisung den Armen das Evang. zu predigen. Herausgeg. v. J. Schmitt. Freib. 1885.
Frz. Hettinger, Aphorismen über Predigt und Prediger. Freiburg i. Br. 1889.

Die Theorie der Predigt. A. Erster Hauptteil.

2. Die Predigt nach ihrer stofflichen Bedingtheit durch das Wort Gottes.

I. Das Wesensverhältnis der Predigt zum Worte Gottes mit seinen Konsequenzen.

1. Als eine Schöpfung des neutestamentlichen Geistes lehrt Schrift und Geschichte die christliche Predigt erkennen, vorgebildet und vorbereitet durch die prophetische Geistesrede im Alten Testamente, ins Leben getreten mit der ersten apostolischen Predigt am Pfingsttage. Wie das Evangelium vom Heile in Christo ausdrücklich zuvor geweissagt war (Jes. 52,7), so indirekt zugleich die Form seines Auftretens (Röm. 1,1.2) als Thatsachenverkündigung in Geistesrede. Man vgl. das προφητεύειν der apostolischen Zeit (s. u.). Das neutestamentliche Wort ist seinem Wesen nach — unterschieden von „Schrift“ (γραφή) im engeren Sinne — „lebendiges Wort“. Speziell nach lutherischem Lehrbegriff partizipiert so die Predigt als „verbum vocale, praedicatum et auditum“ (Art. Smalc. III, 8; vgl. F. C. II, 11 R. 802) daran, selbst auch „Wort Gottes“ zu heißen im weiteren Sinn, der apostolischen Verkündigung selbst insofern gleichgestellt, als beider Lebensprinzip der Geist der Pfingsten

und beider Lebensform das Zeugnis des Glaubens ist. Formell betrachtet ist die christliche Predigt eine Fortsetzung der Verkündigung von Gottes Wort nach apostolisch neutestamentlicher Art.

2. Andererseits war schon für die Apostel die Predigt Christi der normierende τύπος διδαχῆς (Röm. 6,17). Sie predigen was sie gehört (1 Joh. 1,1) und von dem Herrn empfangen haben (1 Kor. 11,23); wie der Geist selbst was er gibt von Christo nimmt (Joh. 16,15) ihn verklärend (v. 14) und an seine Worte erinnernd (14,26). So ist nicht minder für die Kirche der Folgezeit das nach göttlicher Vorsehung und Leitung dokumentarisch aufbewahrte Lehrzeugnis der apostolischen Zeit als der abschließenden Offenbarungsepoche (Ebr. 1,1) zugleich κανών alles dessen, was als Predigt λόγια θεοῦ (1 Petr. 4,11) zu heißen verdient, und Grundlage jener ἀναλογία τῆς πίστεως (Röm. 12,6), nach welcher sich alle προφητεία in der Gemeinde zu richten hat. Wie die Apostel Stellvertreter Christi und Grundsteine der Kirche sind für alle Zeiten, so ist das apostolische Wort, im Sinne des überlebenden Zeugnisses aus der neutestamentlichen Offenbarungsepoche, nicht nur die oberste und reinste Quelle, sondern auch die Norm aller weiteren Geistesrede in Predigtform; — der Schutz zugleich gegen allen schwarmgeisterischen Mißbrauch des Anspruches neutestamentlicher Geistesrede. Sofern endlich die alttestamentliche Schrift in Christi und der Apostel Wort nur ihre verklärende Erfüllung gefunden und die Bewährung empfangen hat, aus demselben Gottesgeiste der Offenbarung zu stammen, erweitert sich für den Inhalt der christlichen Predigt, wenn auch neutestamentlich vermittelt, der Begriff kanonischer Norm nicht minder auf das Alte Testament als dokumentarisch bewährtes Zeugnis des Geistes der göttlichen Offenbarung überhaupt. Was als verbum praedicatum selbst Teil hat an dem Formcharakter des neutestamentlichen Wortes, evangelische Verkündigung aus Gottes Geist geboren zu sein, kann somit andererseits seinem Inhalte nach den Anspruch verbum divinum zu heißen nur aufrecht erhalten, sofern die Predigt die Analogie zu dem geschriebenen Worte Gottes bewahrt und bewährt.

3. Näher bestimmt sich das Verhältnis der Predigt zum Worte Gottes demnach in der doppelten Bedingtheit des Predigers durch sein persönliches Verhältnis zum Geiste Gottes und durch das sachliche zum geschriebenen Worte Gottes, durch welches ihm auch das erstere als eigenes geistliches Leben vermittelt ist. Was als Lebensregel für den Theologen überhaupt gilt, individualisiert sich so für den Prediger speziell dahin, daß lectio und meditatio sein Verhältnis zum Worte Gottes in heil. Schrift, oratio und tentatio aber sein Verhältnis zum Geiste Gottes unmittelbar bestimmen, und was nach beiden Seiten zunächst allgemeine Gültigkeit hat, spezialisiert sich für die Predigt in dem besonderen Sinne der lectio und meditatio als Textstudium und Invention für die geistliche Rede und als die besondere Bewährung des Geisteslebens in oratio bei tentatio, auch gegenüber jeder einzelnen Predigtaufgabe. Dabei wird was in spezifisch biblischem Sinn „Salbung" heißt (1 Joh. 2,27) an der Predigtleistung sich als Frucht der Bewährung des Lebens im Geiste durch oratio bei tentatio mit meditatio verbunden erweisen.

4. Speziell für die Kultuspredigt der christlichen Gemeinde, behauptet das Neue Testament als Schriftzeugnis von den Heilsthaten in Christo so

durchgreifend die Prärogative, daß zumal für christliche Festpredigt — und im weiteren Sinne partizipiert an diesem Charakter jeder sonntägliche Hauptgottesdienst — nur neutestamentliche Schriftabschnitte die entsprechende Vorlage bilden können. Geschichtlich legitimiert erscheint dieser Grundsatz dadurch, daß auch, wo in der alten Kirche lectio continua überwog, die Sonntagsperikopen jene selbständig unterbrachen, für später aber aus dem Alten Testament sich nur Stellen des alttestamentlichen Evangelisten Jesaja wie c. 9 und c. 53 als Lektionen erhalten haben. Ganz analog ist der Psalmengesang gegen das neutestamentliche Kirchenlied in die Stelle des Psalmus in den Nebengottesdiensten zurückgetreten. Liegt so ein prinzipielles Recht vor, für die sonntäglichen Hauptgottesdienste neutestamentliche Perikopen zu brauchen, so tritt als praktisches Moment daneben für den Perikopenbrauch überhaupt die nahegelegte Unterscheidung von biblischen Hauptbüchern und Hauptstellen ein. Dem entspricht es, daß ein feststehendes und bewährtes Stammkapital biblischer Grundstellen sich als gemeindliches und seelsorgerliches Durchschnittsbedürfnis erweist, sowohl als feste Grundlage christlich-kirchlicher Lehre als auch zum Behufe stetiger Seelennahrung wie seelsorgerlicher Heilsvergewisserung. So wenig damit im Einzelnen eine berechtigte Kritik über die altkirchlich festgestellten und reformatorisch revidierten Sonntagsperikopen abgeschnitten und das Bedürfnis erweiterten Schriftbrauches und Textwechsels geleugnet sein will, wird gereifte Erfahrung wie der Vergleich entsprechender neuerer Versuche überwiegend zu hoher Anerkennung des Taktes in der altkirchlichen Perikopenwahl Anlaß finden und geben. Sorgfältige geschichtliche Orientierung aber lehrt zugleich die höhere Konstanz in der Tradition der evangelischen vor den epistolischen Perikopen und die größere Sicherheit in dem Zusammentreffen beider im semestre domini vor dem semestre ecclesiae wohl beachten (vg. insbesondere E. Ranke, Das kirchliche Perikopensystem der röm. Liturgie, Berlin 1847 und dess. Art. PRE.[1], XI, 373 ff.).

5. Der doppelten Stellung der Predigt zu Gottes Wort *(1. 2.)* als objektiv kanonische Norm und als lebendige Geistesrede wie Thatsachenverkündigung entspricht im kultischen Wortbrauch die Altarlektion, für die daher der Brauch der herkömmlichen Perikopen besonders zu fordern ist, und der Predigttext, gemäß seiner Mitteilung vom Redestuhl oder der Kanzel aus. Sofern das Gemeindeinteresse dafür den Vortrag in der Nationalsprache nach einer legitimierten Übersetzung fordert, wird daher neben dem Studium der Texte in den Ursprachen (lectio), für den Prediger umfassende Vertrautheit mit dem Wortlaut der normalen Bibelübersetzung wesentlichstes praktisches Erfordernis.

II. **Die Predigt und der Einzeltext.** *1.* So unbiblisch bei obligatem Textgebrauch gepredigt worden ist, so biblisch kann dem Inhalte nach eine geistliche Rede ohne spezielle Textvorlage sein (Harms, Schleiermacher): — darüber waltet kein Zweifel. Dennoch bleibt die Frage nach der prinzipiellen und praktischen Bedeutung des Textes für die Predigt zu beantworten, um so mehr, als nicht nur ein Fénélon, sondern auch ein Cl. Harms den Textgebrauch wie eine Fessel für die freie Bewegung der Rede ansehen, und selbst Palmer und Henke den Text nur als kirchliche Sitte und etwas historisch Gewordenes zu rechtfertigen geneigt sind. In neuester Zeit gibt Hanne gar

die Losung aus: „Den Text vor den Altar, auf die Kanzel die Predigt"! (Ztschr. f. prakt. Theol. 1881). Für die forense Rede genügt ja die causa und was für jene „Texte" wären (Gesetzesstellen, Aussprüche anderer), heißen neben den aus der causa selbst erfließenden Argumenten naturgemäß „ἄτεχνα". Die geistliche Rede dagegen hat ihre Spezifikum daran, daß sie im Unterschiede von der Missionspredigt und der allgemeinen religiösen Rede kultischer Dienst mit dem Worte Gottes ist zur Seelennahrung wie als Thatsachenfeier (ob. S. 162 ff.). Dann gewinnt schon als symbolische Handlung auch die vorgängige Textlesung — am ausdrucksvollsten an erster Stelle vor aller anderweiten rednerischen Einleitung — höhere Bedeutung. Als unter der Norm des Wortes Gottes stehend und ausschließlich seiner Aneignung für die Gemeinde dienend wird dadurch die Predigt charakterisiert. Das praktische Interesse aber ist noch einleuchtender, als diese prinzipielle Begründung.

2. Die Biblizität der Predigt beruht freilich auf ihrem Gesamtverhältnis zu dem Worte Gottes; aber so gewiß für jede Predigt ein bestimmter, die ganze Rede beherrschender einzelner Redezweck erforderlich ist, wird, auch wo man Textlosigkeit affektiert, stillschweigend immer ein bestimmter biblischer Gedanke den Einzelvortrag beherrschen. Für diesen in entsprechendster Weise einen Bibelspruch zu wählen und als ausdrückliche Vorlage der Rede zu benutzen, kann dann so wenig wie eine „Fessel" einschränkend wirken, als der damit gewonnene konkrete Gedankenausdruck vielmehr eine bereichernde und belebende Wirkung für den Vortrag haben muß. Auch für die weltliche Rede weiß man es als fruchtbarste Förderung zu würdigen, wenn sich zur einheitlichen Beleuchtung des Redezweckes ein bedeutungsvoller Ausspruch von autoritativer Geltung und erfahrungsmäßig gemeingültiger Wahrheit ungesucht darbietet. Der geistliche Redner aber kennt vor allem bei der Kasualrede, wo an sich ebenfalls eine causa oberst bestimmend wirkt, den Wert eines möglichst konkret gewählten Einzeltextes zu Dienst individueller Belebung und Bereicherung der Rede und zum Schutze gegen die Gefahr der Monotonie, mit welcher der im allgemeinen einartige Charakter des vorliegenden casus ohne jene Unterstützung den Redner bedroht. Woher überhaupt in Predigten die Allgemeinheit der Büchertiteln ähnelnden Themata und die Monotonie dogmatischer Ausführung oder trivial praktischer Anwendungen, als weil der Prediger allgemeine Lehren und Wahrheiten predigt, statt dem Einzeltexte konkrete zu entlocken und jene mit den individuellen Farben und Klängen des Lebens zu bekleiden und auszustatten, die der Einzeltext an die Hand gibt!

3. Die Geschichte der Predigt lehrt dabei in mannigfaltigsten Beispielen, wie sich sowohl die Formvollendung als der inhaltliche Wert der geistlichen Rede zu allen Zeiten von der vollen und geschickten Verwertung des Einzeltextes abhängig erwiesen und welchen Einfluß die erst neuzeitlich zu höherer Vollendung gediehene exegetische Methode auf das Predigtwesen geübt hat. Man kennt die unglückliche, in manchen späteren Epochen wiederholte Praxis der alten Kirche, an Stelle korrekter Ausnutzung des Einzeltextes zahllose Bibelzitate zn häufen! Das nannte und nennt man „biblisch" predigen. Vom ausgehenden Mittelalter her wie aus dem Zeitalter der späteren Orthodoxie, kennt man die ungeistliche, geschmacklose Entartung, die Predigten mit bibel-

fremdesten Stoffen auszustaffieren. Daran war nicht die Wiederkehr bekannter Perikopen an sich schuld, sondern die Unfähigkeit, den Einzeltext überhaupt nach seinem eigentümlichen Reichtum zu verwerten und in ihn sich immer neu zu vertiefen. „Von blauen Enten“ predige man und werde man predigen ohne vorgeschriebene Texte, war eines der Motive, mit denen Luther die herkömmlichen Perikopen verteidigte, die er selbst nicht ohne Kritik herübergenommen hat. Und wenn sich dies Wort wie eine direkte Weissagung an den „Natur- und Ackerpredigten“ der Aufklärungszeit erst voll bewahrheitete, so erscheinen immer erst die Einzeltexte selbst als schärfste Gewissensmahnung gegen die herrschende Abneigung vor „biblischen Wahrheiten“ in jenen Tagen. Die Biblizität in concreto bemißt sich allzeit nach der Verwertung der Einzeltexte, auch wo eine geistvollere und christlich gefärbte ethische Predigtweise die spezifischen Glaubenswahrheiten und Offenbarungsthatsachen zu umgehen versteht. So darf als durch die Praxis selbst in aller Weise für bewährt gelten, was an sich als voller Prinzipausdruck für das Wesensverhältnis der Predigt zum Worte Gottes anzusehen ist: die Notwendigkeit der Vorlage eines Einzeltextes für jede Predigt.

4. Dann bleibt nur die Frage, ob freie Textwahl oder feststehende Texte, übrig, womit neben den obigen Andeutungen für den Wert der Perikopen (1, *4)* neue Motive hervortreten. Schlechthin ausgeschlossen darf freie Textwahl für Einzelfälle so wenig gedacht werden, als dieselbe bei der Kasualrede allgemeine Voraussetzung ist und ähnliche seelsorgerliche Motive, wie sie in diesem Falle bestimmend wirken, bei konkreten Gemeindeverhältnissen auch für die Sonntagspredigten und Hauptgottesdienste eintreten können. Immer ist dabei der Eindruck der Gemeinde in Rechnung zu bringen, daß eine besondere Absicht den Prediger zu dieser Textwahl bestimmt habe. Daran knüpft die allgemeine Betrachtung, daß der Prediger mit der Gemeinde vereint unter dem Worte steht und die letztere ein Recht darauf hat, sich bezüglich der Texte, die ihr gepredigt werden, nicht schlechthin von der Willkür und dem Belieben des Predigers abhängig zu wissen, vielmehr möglichst in die Lage gesetzt zu sehen, mit dem betreffenden Bibelworte sich vorher schon vertraut machen zu können —, ein Motiv, das Chrysostomus bereits für feststehende Sonntagstexte geltend macht (Hom. 10 u. 57 in Joh.). Wo die Gemeinden dazu erzogen sind, nach der heilsamen Anleitung des „christlichen Kirchenjahres“ immer aufs neue das Leben und Lebenswerk des Heilandes feiernd mit zu durchleben, könnte es ohnehin nur tief befremdend wirken, am Karfreitag eine Predigt über einen beliebigen Text aus der Genesis anhören zu sollen. Aber auch bei entsprechenden Einschränkungen, die das Prinzip freier Textwahl da finden wird, wo die Feier des Kirchenjahres noch als höheres Gesetz gilt, bliebe der Übelstand im allgemeinen bestehen, daß die Gemeinde ohne Vorwissen und Klarheit über den Zusammenhang und die Folge der Einzeltexte an die reine Selbstbestimmung des Predigers überliefert wäre, die seinem Dienstverhältnisse im Amte und der Gleichberechtigung der Gemeinde in ihrem Verhältnisse zum Worte Gottes so wenig als aller heilsamen seelsorgerlichen Pädagogik entspräche. Auch wo man erwählt, zeitenweis nach Art der lectio continua zusammenhängend über biblische Bücher oder ganze Schriftabschnitte zu predigen, fordert daher die schickliche Rücksicht auf die

Gemeinde, dies vorher mit ihr zu vereinbaren und vorher anzukündigen. Die Rücksicht auf das Kirchenjahr läßt dergleichen ohnehin im allgemeinen nur für das semestre ecclesiae geeignet erscheinen. Allerlei auch andere Bedenken stehen derartiger Übung der lectio continua im Predigtbrauch entgegen. Was Harms von der „Homilie" gesagt: „sie mache voll aber nicht satt", bewährt gerade hier, gegen anderer Meinung (Harnack a. a. O. S. 153), doch seine besondere Wahrheit. Die Gemeinde spannt nach desselben Praktikers richtiger Bemerkung, wachsend auf das Ende solcher längeren Zusammenhänge. Wo man nach beliebter Praxis der neueren Perikopenjahrgänge länger über Texte aus der Apostelgeschichte zu predigen hat, wird der Prediger bald über der Gleichartigkeit beherrschender Grundgedanken mit Ermüdung bedroht. Das archäologisch historische Element tritt unverhältnismäßig für den praktischen Gemeindezweck in den Vordergrund; wie sich dafür gerade bei dem großen Homileten Menken (s. u.) charakteristische Beispiele vielfach finden. — Viel anders bedrohlich aber wirkt für den Prediger selbst schlechthinnige Freiheit der Textwahl. Abgesehen von dem Erfahrungssatze: „Wahl macht Qual", entzieht derselbe sich andrerseits damit gerade der heilsamen Erfahrung jener tentatio, die mit der Aufgabe verbunden ist, wiederholt über dieselben Texte zu predigen, — eine Aufgabe, die durch wachsende Vertiefung in den Text, nicht nur der Bereicherung für die Einzelpredigt, sondern der gesamten Kirchenarbeit um erschöpfenderes Schriftverständnis schon die edelsten Früchte getragen hat. Intensive Predigtarbeit dient ebenso der wissenschaftlichen Exegese zu wesentlicher Förderung, als diese dem Prediger in seiner Arbeit. Die höheren Gefahren der freien Wahl endlich liegen in dem Vorwalten eigener Liebhaberei des Predigers, wenn nicht gar im Ausbiegen von Schriftworten, die für ihn selbst gewissensbeschwerende oder für seine Glaubensschwäche unbequeme Wahrheiten enthalten. So hohen Wert hat es für den Amtsdiener, daß er predigen muß, was wie ein über seiner Willkür stehendes der Gemeinde selbständig eignendes Recht auf altbewährte Schriftabschnitte zu gelten hat.

5. Nur nebensächlich ist des anderen Falles zu gedenken, daß man wohl auch, wie Harms, Tholuck, Kögel u. a., gelegentlich mehrere Texte ein und derselben Predigt zu Grunde gelegt hat. Nicht nur wird schon die Idee der Redeeinheit dergleichen Künsteleien meistens von vornherein ausschließen, sondern die beständige Relation zweier oder mehrerer Gedankenkreise fordert auch von dem Prediger ein so hohes Maß dialektischer Schulung und erbaulicher Kraft, von den Hörern ein so ungewöhnliches logisches Fassungsvermögen, daß nur wenige Meister, stark individuelle Naturen, und meistens ohne Glück, sich in solchen Versuchen gewagt haben. Wo die Redeeinheit irgend dabei gewahrt werden will, müßten die Texte doch gemeinsame Grundgedanken (Dräseke: „Die Liebe zu Jesus" nach vier Texten) enthalten, für die dann immerhin derjenige Einzeltext genügen würde, der dieselbe am klarsten und einheitlichsten ausspricht. Selbst wo nur eine Seite der ganzen Wahrheit im Einzeltexte ausgedrückt erscheinen kann, bliebe es fruchtbar, diese für sich um so nachdrücklicher einzuschärfen; wo aber damit Gefahr einseitigen Wahrheitsausdruckes verbunden scheinen könnte, wie bei Mark. 9, 40 (Wer nicht wider uns ist ....), wird sorgfältige Exegese den Unterschied der Situation mit Matth. 12, 30 (Wer nicht mit mir sammelt ....) klar genug

herausstellen, um vor der Verbindung beider Texte zu einer Predigt zu warnen.

III. **Die Textinvention, Stoffdisposition und der Einleitungsstoff.** *1.* Wo der forensen Rede nur die allgemeine „Topik" im Sinne der Einordnung der besonderen causa unter überwiegend ethische Motive und Gesichtspunkte allgemeiner Geltung zu Dienst steht (ob. S. 166), tritt für die geistliche Rede, vermöge ihres prinzipiellern Verhältnisses zum Einzeltexte, die Textinvention in erste Linie: so wenig damit das Bedürfnis „weiterer Topik" für die rednerische Ausführung ausgeschlossen ist. Wer diese nächste Aufgabe als „Fessel" zu mißachten liebt, wird den Schaden in wachsender Verarmung an Predigtstoff und lebendig konkretem Gedankenausdruck bald genug inne werden. Andererseits wäre es freilich ein Fehler von nicht geringerer Tragweite, homiletisch bedingte Textinvention mit wissenschaftlich exegetischem Textstudium zu verwechseln. Wer dieses als für sich zureichende Vorbereitung der geistlichen Rede über einen Bibeltext erachtet und von diesem Vorbereitungsstadium unmittelbar zur Ausarbeitung der Predigt vorschreiten wollte, dürfte schwerlich der Gefahr entgehen, theologisch schulmäßig statt praktisch gemeindemäßig zu predigen. Je sorgfältiger und wissenschaftlicher die exegetische Vorarbeit in der Ursprache getrieben werden sollte, umsomehr ist auch zu empfehlen, diese letztere früh genug vorzunehmen, um eine genügende Pause zu weiterer geistlicher Meditation und vor der homiletischen Invention und der Ausarbeitung der Predigt selbst eintreten zu lassen. Es gibt viel herzerkältende Kommentare, wie Novalis der philologischen Beschäftigung diese Eigenschaft überhaupt zuschreibt. Beste exegetische Hilfsmittel (vgl. die v. Hofmanns) sind schwer in die Sprache des Lebens zu übersetzen und wahrhaft gemeindemäßig zu verwerten. Nur daß solche „lectio" vor der homiletischen „meditatio" (I, *3*) so gewiß als ein unerläßiges Erfordernis erkannt werde, als für den wohlbegründeten Theologen und reifen Praktiker dieselbe für das Einzelbedürfnis durch älteres exegetisches Studium ausgiebig gedeckt sein kann. Die Summa heißt hier: *Kein Prediger mit sicherer Schriftbegründetheit und methodischem Geschick, ohne gründliche und umfassende exegetische Studien und Aneignung wahrhaft exegetischer Methode.*

2. Dennoch ist daneben der Wesensunterschied zwischen homiletischer Invention und exegetischem Textstudium nicht minder begründet. Erkennbar wird er zunächst an der andersartigen Beurteilung und Verwertung des *Kontextes* im engeren wie im weiteren Sinne. Was der „Kontext" für exegetisches Textverständnis bedeutet, weiß jeder Kundige. Das Verständnis dafür muß daher auch dem Homileten das vorgängige Textstudium im Einzelfall vermitteln; sonst predigt er z. B. Röm. 10, 12 ff. als speziellen Missionstext und Heidentrost, obgleich der Zusammenhang es zunächst nur als Worte an Israel gerichtet verstehen lehrt. In Rücksicht aber auf den weiteren Kontext bleibt es auch für den Homileten von entscheidender Bedeutung, nicht nur ob ihm ein alt- oder ein neutestamentlicher, ein epistolischer oder evangelischer Text vorliegt, sondern nicht minder ob es Johanneische oder paulinische Gedanken oder Petrinische Worte und etwa Zusammenhänge bei Jakobus sind. Bis zum Ton und der Lebensfarbe und nicht nur logisch, sondern auch psychologisch wird die Predigt von dergleichen Unterschieden bedingt, so daß billig

alle Predigten über ein und denselben Text, so individuell sie sein mögen, doch einen starken Zug von Familienähnlichkeit haben werden, wie die Kinder eines Vaters. Dennoch bildet für den Homileten stets ein spezieller Ausschnitt aus einem Ganzen, eine „Perikope", die unmittelbare Vorlage und schlechthin von dieser für sich aus bestimmt sich sein Redezweck und die Auswahl seiner hauptsächlichsten Redemittel. Hauptgegenstand der homiletischen Invention bleibt daher auch der Textabschnitt für sich innerhalb seiner beschränkten Grenzen. Der Kontext kommt nur soweit in Frage, als Förderliches für Redezweck und Durchführung des letzteren ihm entnommen werden kann; wobei der engere oder weitere Umfang des einzelnen Redezweckes zugleich über das Maß der Verwendung von Momenten des weiteren Kontextes entscheiden wird.

3. Für den Homileten entsteht vielmehr ein ganz selbständiges andersartiges Kontextinteresse —, daß wir diesen Namen auch darauf anwenden —, durch die Eingliederung der einzelnen Predigt in die Folge der vorausgegangenen und in die Sonntagsreihe des Kirchenjahres. Wir nennen dies den Zeitkontext. Für den Redezweck ist von entscheidender Bedeutung die rückliegende Frage nach dem Zweck der Wahl des Textes gerade für den betreffenden Zeitpunkt. Matth. 21, 1 ff. fällt natürlich unter ganz verschiedene Beleuchtung, je nachdem es als Perikope für den 1. Advent oder für Palmarum gepredigt wird. Andere Mittel wählt der geistliche Redner aus demselben Texte je nach dem verschiedenen Zeitpunkt, wo er über denselben zu reden hat. Die altherkömmliche Praxis, dem evangelischen Abschnitt einen epistolischen zur Seite zu ordnen, stellt weiter einen gewissen Kontakt oder „Kontext" zwischen diesen beiden her. Vielen Predigern ist es zur Gewohnheit geworden, am Eingang den Sinn der Textwahl an der betreffenden Stelle im Kirchenjahre und etwa auch zugleich die Verwandtschaftsmomente zwischen Epistel und Evangelium zu besprechen —, das letztere vielfach in naiver Unklarheit darüber, daß die altkirchlichen Dokumente, zumal bezüglich der festlosen Hälfte, in der Zusammenordnung von Epistel und Evangelium bei keinem Falle gleichstimmig sind. Der geschickte Prediger wird sich schon vor aller Monotonie in der Benutzung solcher Momente hüten. Aber die Textwahl im bestimmten Zeitmoment darauf hin zu prüfen, wieweit rednerisch Wertvolles von daher sich ergibt und wo dieses am passenden benutzt werden könne, wird jeder geistliche Redner zu der ihm mit der Inventionspflicht gesetzten Aufgabe in ihrem Gesamtumfange rechnen müssen. Entsprechend der parallelen Bedeutung fassen wir auch dieses Moment mit ein unter das Genus der Kontextinvention, wie diese der Homilet zu üben hat, vorgängig vor der spezifischen Textinvention oder nach ihr, jedenfalls bei der Entscheidung über den Redezweck die Resultate jener noch einmal revidierend.

4. Die Textinvention selbst geschieht in der Hauptsache nach der doppelten Richtung, einmal den Umfang der Perikope in dem Sinne zu überschauen, daß kein einzelnes Textmoment, das an seinem Orte für die rednerische Ausführung verwertbar wäre, übersehen wird, andererseits so, daß die Aufmerksamkeit sich auf hervorragende Einheitspunkte richtet, unter denen das Mannigfaltige des Inhaltes sich zu Stoffgruppen gemeinsamen Gedankeninhaltes vereinigt zeigt oder vereinigen läßt. Je nach der Verschiedenheit der

Einzeltexte treten die letzteren von selbst markanter hervor, vielleicht tritt schon sogleich eine das Ganze beherrschende Gedankeneinheit hervor, oder es ergibt sich dergleichen erst allmählich nach vorgängiger Durchmusterung des Gesamtumfanges. Wie die letztere Aufgabe an sich als die elementare zu bezeichnen ist, so kann jene Gruppierung des Einzelnen in abschließender Weise überhaupt nicht mit Sicherheit vorgenommen werden, ehe die andere Aufgabe zugleich umfänglich erledigt ist. Mit der Gruppierung nach Gedankeneinheiten aber beginnt bereits die Stoffdisposition, die der Anfänger leicht geneigt ist, fälschlich schon mit der Rededisposition zu verwechseln, gemäß der empirischen Ausdrucksweise, welche die „Partition" auch Disposition nennt. Selbst wenn Texte so geartet sind, daß sich der Gesamtumfang derselben leicht unter eine oberst beherrschende Einheit zusammenfassen läßt, gebührt der letzteren wohl der Name des Themas in dem Sinne, wie man auch bei ganzen Schriften von einem Thema derselben redet; aber solch ein Stoffthema von vornherein mit der „Proposition" oder dem Redethema gleich zu denken, gehört nicht minder zu den Übereilungen der Anfänger. Obgleich schon auf den homiletischen Redezweck gerichtet, hat doch alle Textinvention und die an diese unmittelbar anschließende Disposition es immer noch ausschließlich mit dem stofflichen Inhalte des Textes zu thun; während die davon ganz verschiedene und selbständige Meditation über den jeweiligen Redezweck erst darüber entscheidet, wieviel von dem bei der Umschau über den Umfang des gesamten Textinhaltes gewonnenen Stoffe als wesentlich verwertbar für den Redezweck der einzelnen Predigt in Frage kommt und weiter, welche von den Gruppeneinheiten diesmal das entsprechende Material für die zu erwählende Redeeinheit abgeben soll, endlich, wenn sich eine unverkennbar beherrschende Einheit für den ganzen Textinhalt darbietet, wie diese für den speziellen Redezweck gedankenmäßig und stilistisch am zutreffendsten und praktischsten zu formulieren ist, resp. wieweit das Material, welches sich daneben an Stoffgruppen ergeben hat, nach Inhalt und Folge auch als Redeteile für jene formulierte Proposition unmittelbar zu dienen geeignet ist.

5. Wenn somit die Feststellung des Redezweckes und dem entsprechend der rednerischen Proposition, die man im vulgären Ausdruck wohl auch schlechthin als „Thema" bezeichnet, und an jene angeschlossen die Partitionsarbeit (vulgo: Disposition) als eine ganz selbständige Leistung von der am Textstoffe für sich geübten Invention und Disposition erkannt sein will, so dienen doch die Resultate der letzteren Arbeit, für sich betrachtet, bereits einem Redeteile zu unmittelbarer Vorlage und Vorarbeit. Das ist die Einleitung der Predigt in dem Sinne, in welchem dieselbe spezifisch als prooemium (οἶμος: Gang) bezeichnet und nach altrhetorischer Definition als prima pars, qua ad sequentem tractationem via quasi sternitur charakterisiert wird. Wie der geistliche Redner einer längeren Vorarbeit benötigt ist, um den Stoff, den ihm der Text darbietet, unter einen diesem selbst und dem Zeitpunkt entsprechenden Redezweck zu ordnen, resp. den Text unter dem Gesichtspunkt einer bestimmten Proposition zu betrachten und nach einer der letzteren entsprechenden Partition abhandeln zu können, so bedarf auch die Gemeinde einer vorgängigen Orientierung über das Verhältnis des Redethemas und der Redeteile zu dem Textstoffe nach seinem Hauptinhalt und seinen Stoff-

gruppen. Anders ist die Gemeinde nicht in der Lage, Wert und Bedeutung der Proposition und Partition in ihrem Verhältnisse zum Texte recht und voll zu würdigen, und wird durch die Ankündigung des vulgo so genannten Themas und der Teile unvorbereitet überrascht, was immer auch nachteilig auf die memorative Einprägung der letzteren und die Fähigkeit, der Abhandlung mit klarer Übersicht über Zweck und Gang zu folgen, wirken muß. Als „Prolog" hat die Einleitung, wie im zweiten Hauptteile der Theorie zu besprechen ist, noch anderweite Aufgaben. Sofern aber die von der Textvorlage und deren Verhältnis zu der rednerischen Behandlung jener sich ableitende Aufgabe, den Weg für das Verständnis auch bei der Gemeinde vorzubereiten, für sich ins Auge gefaßt wird, gehört die Besprechung des Einleitungsinhaltes ganz in diesen ersten Hauptteil, der von dem Verhältnis der Predigt zum Worte Gottes selber handelt. Es ist dies nicht bloß ein Unterschied von Stoff und Form (oben S. 172). Auch die rein rednerisch prologische Rücksicht, den geistigen Rapport mit der Gemeinde herzustellen und das Interesse derselben für den Redezweck in seiner bestimmten Fassung zu gewinnen, wirkt auf Stoffwahl und -Inhalt der Einleitung ein. Aber sofern der Text aus dem Worte Gottes das Stoffliche der Predigt in erster Linie bedingt, erwächst aus dem, wodurch der Prediger die Gemeinde auszugsweise teilnehmen läßt an seiner eigenen Inventions- und Dispositions- wie letztlich Partitionsarbeit, um sie vorbereitend in den Stand zu setzen, den aus dem Text erwachsenen Redezweck recht zu würdigen, allerdings das stoffliche Gedankengerüste des Proömiums in dem Umfange und Wesensbestande, daß sich von daher zugleich schon die wesentliche Gliederung oder Einteilung des Proömiums ergibt.

6. Seit Hülsemann (im 17. Jahrhundert s. u.) von Teilen der Einleitung geredet, stand das nachmalige Urteil über desselben Mitschuld an scholastischer Entartung des Predigtwesens fest; obgleich dieser Verdammnis doch mehr nur die spätere und schon mittelalterliche Praxis unterliegt, wonach man der Einleitung selbständigen Stoffinhalt durch Introitussprüche und ein Prothema gab oder, wozu der sel. Spener selbst das üble Vorbild gegeben hatte, ganz andere Texte neben dem speziellen Predigttexte unterlegte und dieselbe zu einer zweiten Predigt vor der eigentlichen Sonntagspredigt erweiterte (s. u.). Von dem allen weiß Hülsemann nichts, sondern was er bietet, entspricht an sich nur der Idee, daß das Proömium, so gut wie jeder Redeteil, seinen wohlgeordneten Gang haben müsse, was nur durch seine Ausdrucksweise: exordium generale, speciale und specialissimum einen scholastischen Anstrich gewann. Daß der Fortschritt zum spezifischen Redezwecke ein Vorschreiten von allgemeinerer Betrachtungsweise zum Besonderen in sich schließt, liegt in der Natur der Sache. Es gibt gewiß Fälle, in denen ein Voreingang oder „Auftritt" (C. Rieger) auch vor der Textverlesung begründet ist. Auch bei Luther finden sie sich, aber fast ausschließlich bei Predigten über freie Texte, und an hohen Festen, zumal wenn Festinhalt und Text sich nicht decken; (so z. B. Epistel I Ostern: 1 Kor. 5.) Da ist es natürlich, zuerst aus der Festfülle zu schöpfen und das Besondere des Textes vorzubereiten. Es können erschütternde oder freudige Ereignisse so sehr die Stimmung der Gemeinde beherrschen und alle Herzen erfüllen, daß man sich damit abfinden und von da zum Gottesworte hinüberziehen muß, wenn letzteres nicht befremdlich klingen soll. Aber

dem prinzipiellen Zweck und Sinn des Proömiums gemäß wäre der logische Gang der Einleitung vielmehr im allgemeinen dahin zu charakterisieren, daß am Anfange die Texterörterung und am Ende derselben die Motivierung des Redezweckes und der Redeteilung das bestimmende Gesetz der Stoffordnung und -Wahl bilden. Konsequenter Weise mündet das Proömium dann zuletzt in den Abschnitt, den man korrekter Weise als „transitus" — d. h. als überleitende Vorbereitung des Hauptsatzes und seiner Teilung —, auch von der übrigen Einleitung abscheidet; obgleich beste Lehrer der Homiletik, wie Vinet selbst, diesem charakteristischen Moment der Aufgabe nicht die entsprechende Aufmerksamkeit widmen. Bei der Lehre von der Partition kommen wir darauf zurück. — Die Eigentümlichkeit der einzelnen Texte und Hauptsätze entscheidet dann darüber, ob nicht auch am Anfang der Einleitung ein charakteristischer Vorklang der Proposition am Orte ist. Im Allgemeinen aber bleibt die erste Aufgabe des Proömiums, zumal wenn der Text am ersten Anfange verlesen wird, die Eigentümlichkeit des letzteren kurz zu charakterisieren, immer schon mit der verborgenen Beziehung auf den nachher zu verkündenden Redezweck. Daß bei dieser Erörterung zugleich die Rücksicht auf den „Zeitkontext" (4) ihre nächstgelegte Stelle findet, liegt auf der Hand; soweit nicht, wenn im Hauptsatze selbst die Zeitbeziehung ein Wesensmoment bildet, der „Transitus" derselben erst bestimmter gerecht zu werden hat. Auch wird bezüglich dieser, wie bei der weiteren Darlegung des Textumfanges der geübte Homilet alles dasjenige sorgfältig sich vorbehalten und aufsparen, was später bei der Ausführung der Proposition in den einzelnen Teilen erst eine wirksamere Verwertung finden könnte. — Die zweite Hauptaufgabe aber der Einleitung ist, nach Andeutung des Hauptgedankens des Textes und seiner Zielrichtung, resp. seiner Stelle im Ganzen der biblischen Schrift, der er entnommen ist, den weiteren Inhalt des Textes nach den Gruppenmomenten zum Bewußtsein zu bringen, die sich bei der Inventionsarbeit ergeben haben. Natürlich alles in übersichtlichster Kürze und mit demselben Vorbehalt, sich nichts für die Ausführung wichtiges vorwegzunehmen. Daß aber diese kurze Orientierung über den Gruppeninhalt des Textes zugleich für die nachmals anzukündigende Teilung orientierend wirken muß, liegt auf der Hand. Sieht sich endlich der Prediger bei wiederholter Behandlung desselben Textes veranlaßt, was in demselben an sich nur ein Teilmoment bildet, für diesmal zu seinem besonderen Redegegenstand zu erwählen, so geschieht auch dies doch nicht, ohne daß zugleich wieder Hauptgedanke und Gedankenumfang des Textes neu hervorgehoben werden. Und wie damit die Gemeinde an frühere Behandlung desselben Textes zugleich erinnert wird, läßt sich die praktische Bedeutung des Einzelgedankens, der diesmal zur Behandlung kommen soll, jener allgemeinen Charakterisierung des Textinhaltes gegenüber um so klarer und bestimmter herausheben, ein Moment, woran was als „Transitus" abzuscheiden war, leicht unmittelbar anknüpft. Daß einer uniformen und monotonen Anlage der Einleitung mit diesem Schema des Ganges nicht Vorschub geleistet sein will, wird sich später noch deutlicher zeigen. Hier gilt es nur klar zu stellen, wie die Inventionsarbeit des Predigers selbst ihre Parallele in der Redeleistung an dem Proömium hat, und dieses dort seinen Hauptstoff vorbereitet findet. Dies allgemeine Gesetz hat seine Erfüllung auch dann noch, wenn

man so eigentümliche Mittel für die Einleitung erwählt, wie zuweilen Saurin, wo er mit entsprechenden alttestamentlichen Vorbildern und typischen Geschichtsvorgängen die Behandlung seines neutestamentlichen Textes vorbereitet. Dabei überwiegt allerdings schon ein anderweit rhetorisch-praktisches Gesetz der Spannung und Steigerung des Interesses; auch führt mehr schon, was als „allgemeine Topik" zu behandeln ist, darauf solche Ausführungsmittel zu finden. Aber wie die letztere jedenfalls für die synthetische Predigt zur unerläßigen Inventionsaufgabe überhaupt gehört, so kann man die Kontextuntersuchungen bei der Textinvention selbst auch sehr wohl schon im weiteren Sinn dahin ausgedehnt denken, daß die charakteristischen Parallelen als Text- oder Geschichtsparallelen darin miteinbefaßt sind. Die Ausführung solcher Aufgaben in der Einleitung wird dann immerhin künstlerisch so zu gestalten sein daß in der Entfaltung der Geschichtsparallele zugleich die verschiedenen Hauptmomente des besonderen Predigttextes wachsend und selbständig zur Beleuchtung kommen.

7. Auch abgesehen von solchen Sonderaufgaben wird das Material für das Prosmium, das sich von der eignen Inventionsarbeit des Predigers her ergibt, leicht zu einem Umfange erwachsen, daß der Anfänger von daher in die Lage kommt, der Predigt eine längere Einleitung voranzuschicken, als sich für den Redeteil schickt. der doch nur das Portal zum ganzen Gebäude bildet. Man hat mit Recht dem Exordium nur das Maß des siebenten oder höchstens fünften Teiles des Gesamtumfanges einer geistlichen Rede zugestanden. Jedenfalls darf sie nie zu dem Umfange anwachsen, welchen die Ausführung eines Hauptteiles der Proposition in Anspruch nimmt. Kürze obenan der Skizzierung des Textinhaltes wurde daher schon gefordert. Als besonderen Schutz aber gegen die Gefahr, zu lange Einleitungen zu machen, der man übrigens Meister wie Wolf (s. u.) vielfach unterliegen sieht, hat man daher geraten, die Ausarbeitung der Einleitung bis zuletzt zu ersparen. Vom rednerischen Standpunkte, den der „Prolog" spezifisch vertritt, kann diese Auskunft niemand empfehlen. Die Einheit des Gusses wird dabei sehr leicht verloren gehen, und jede gute Rede muß etwas Plastisches haben. Sofern aber nur das Stoffliche in Frage kommt, das wir durch die Idee des „Proömiums" besonders gedeckt finden, kann jedenfalls bei sorgfältiger Textinvention und Stoffdisposition, was an Stoff in die Einleitung gehört, vorher so abgegrenzt und bestimmt festgestellt sein, daß nach dieser Seite weniger Bedenken gegen jenen Ratschlag walten, der ohnehin nur als ein Notbehelf angesehen sein will. Dann ergibt sich für seine Befolgung nur die unerläßige Voraussetzung, daß solcher Stoff wirklich vorher bestimmt ausgesondert vorliegt, ehe man an die Ausarbeitung der übrigen Predigtarbeit geht. Dafür aber steht, wenn sie recht geschehen, gerade die vorgängige Textinvention speziell ein.

IV. **Die weitere Topik.** *1.* Für eine „Bibelstunde" (s. u.), in welcher ausschließlich die Textauslegung als Zweck waltet, würde schon das Textstudium für sich als Vorbereitung wesentlich genügen; die Homilie oder analytische Predigt (s. u.) hat an der homiletischen Textinvention für sich entsprechende Vorbereitung; aber schon die Entscheidung, ob ein Text mehr zur synthetischen oder analytischen Behandlung einlade, schließt einen Appell an höhere Prinzipien

ein. Wem der Zweck der Predigt in Textauslegung aufgeht, der wird überhaupt die Herbeiziehung einer „weiteren Topik" für eine ungehörige Einmischung fremd rhetorischer Interessen ansehen. Gewiß aber enthält Harms' kühner Ausspruch, daß die Predigt nicht um des Textes willen, sondern der Text um der Predigt willen da sei, den richtigen Fingerzeig; wie man sagen darf, daß die apostolische Verkündigung des Wortes Gottes nicht zu dem Zwecke der Niederlegung in dokumentarische Schrift geschehen, sondern die letztere dazu bestimmt sei, für alle Zeiten eine dem apostolischen Worte gemäße Heilsverkündigung in der Welt zu ermöglichen und zu sichern. Dazu kommt die kultische Bestimmung der Predigt, wonach diese nicht bloß Lehre und Thatsachenverkündigung ist, sondern der Erhebung zur Feier zu dienen und bestimmte Thatzwecke als Rede zu verfolgen hat (ob. S. 160 f.). Zumal die seelsorgerliche Aufgabe jeder Predigt (S. 168) veranlaßt nach durchgeführter Textinvention erst die Hauptfrage: was predige ich auf Grund solcher Vorlage diesmal meiner Gemeinde und wie geschieht dies am wirksamsten? Sobald aber die Frage nach dem speziellen Redezweck und seinem entsprechendsten Ausdruck, seiner wirksamsten Durchführung eintritt, beginnt neben, genauer nach der Textinvention, das Geschäft der „weiteren Topik". Wie ist's dann möglich die Belehrung über sie als eine müßige Weiterung für die Homiletik zu betrachten?!

2. Als nächste Vorfrage für die Frage nach dem Redezweck ergibt sich dann die um die Art oder das Genus des Einzeltextes. Der charakteristische Unterschied der homiletischen von der antik rhetorischen Topik tritt damit unmittelbar zu Tage und ist bereits von Hyperius (S. 166) scharfsinnig erkannt worden, ohne daß die Trägheit der Zeitgenossen, wie ganzer nachfolgender Jahrhunderte den Fund beachtet hätte. Erst Steinmeyer (Die Topik im Dienste der Predigt, Berlin 1874) hat mit durchschlagendem Erfolg die Aufmerksamkeit auf Hyperius' Vorgängerschaft und die Bedeutung der Topik überhaupt neu hingelenkt (ob. S. 166). „Prima cura esto: genus ipsum futurae concionis invenire" lehrt Hyperius (de form. conc. II, 1 f.). Die mehr scholastisch gerichtete ältere Homiletik fühlte den Wesensunterschied ihrer Aufgabe von der der klassischen Rhetorik so wenig durch, daß sie teils unbedenklich auf die genera causarum der alten Rhetorik zurückgriff (rationale oder demonstrativum, judiciale, deliberativum) oder nach Analogie derselben, wie Hieron. Weller (s. unten), neue rein empirisch motivierte genera concionum aufstellte: *διδακτικόν*, *ἐλεγχτικόν*, *ἐξηγητικόν*. Freilich ließ auch Hyperius selbst sich in der näheren Ausführung seines richtigen Grundsatzes durch 2 Tim. 3,16 unglücklich irre führen. — Wir substituieren der künstlicheren Konstruktion Steinmeyers (didaktisch, protreptisch, mystisch), wobei derselbe nicht minder auf einzelne Schriftstellen, wie Röm. 12,6 ff., zurückgreift (Topik, S. 84; vgl. 70), die dem gesamten Offenbarungscharakter und -Zweck, wie uns scheinen will, entsprechenderen drei genera: Thatsachenzeugnis, Lehrzeugnis, praktisches Lebenszeugnis. Auch nach neuerer Schulpraxis der Rhetorik unterscheidet man ein genus historicum vom rationale (H. Richter, Lehrb. der Rhetorik. Leipzig, 5. Aufl. 1853, § 11 ff.) oder vom rationale und mixtum (K. A. Jul. Hoffmann, Rhet. für Gymnasien, 2. Abt., S. 7 ff. Clausthal 1867, 2. A.). Wie auch in den biblischen Texten die verschiedenen Charaktere selten

ungemischt hervortreten und speziell unser drittes genus als das praktisch-paränetische Element, dem heilsmäßigen Charakter aller Schriftaussagen entsprechend, allen Texten irgendwie anhaften wird, so läßt sich doch a parte potiori recht wohl unterscheiden, zu welchem genus überwiegend jeder Einzeltext gehört und welche Richtung demgemäß der Redezweck, welchen Charakter die Ausführung anzunehmen hat. Denn insbesondere für die letztere bedarf auch der geistliche Redner, was Cicero als allgemeine Regel aufstellt: „apparatu nobis est opus et rebus exquisitis, undique collectis, arcessitis et comportatis." Um das „undique" bewegt sich dann die entscheidende Frage. Die rechten τόποι und loci wollen erkannt sein, aus denen der notwendige Stoff und Apparat zu nehmen ist. Für die klassische Topik zeigen die fines causarum — aber je nach ihrem genus — „quibus utendum sit locis" (Cic. Top. c. 24).

3. So lange man Belehrung als allen Predigten gemeinsamen Hauptzweck ansah, galt die Dogmatik, die loci theologici, als wesentliches Fundgebiet für den geistlichen Redner. Joh. Gerhards loci theol. erschienen dafür besonders geeignet; später dann Buddeus' Dogmatik. Von der Praxis der „scholastischen" Prediger des Mittelalters her galt ähnliches schon als Tradition. Melanchthon aber begründete das Bedürfnis als „praesertim hoc tempore non praetermittendum" ganz neu. Er erweiterte die alten klassischen genera durch ein „quartum genus: didascalicum" (Elem. rhet. 76), wie Weller, das διδακτικόν an erste Stelle ordnend, es als „locus communis christianae doctrinae" charakterisiert. Mosheims Grundsatz: „Wer einen guten Begriff von der Dogmatik und Moral im Kopfe hat, der wird gleich die Materialien, die er (für die Predigt) braucht, bei der Hand haben" (a. a. O. S. 468), machte die Tradition erst ganz populär. Seitdem galt es als praktischer Grundsatz, daß kein Student, bevor er Dogmatik gehört, die Kanzel betreten dürfe; obgleich ein solcher vielleicht viel unpraktischer predigen wird als ohne jenes ein gläubiger junger Christ, der mit seiner Bibel frühe sich vertraut gemacht hat. Dennoch findet man denselben Grundsatz noch in H. H. Heubners „Christl. Topik" wiederholt (als opus posthumum, Potsdam 1863, herausgegeben). — Daß damit indirekt zugleich die Abhängigkeit von der Zeitdogmatik legitimiert erscheinen muß, mag insofern geringer veranschlagt werden, als thatsächlich dergleichen sich allzeit geltend machen wird, nicht minder auch in dem, was herrschender Geist des Unglaubens aus der „biblischen Theologie" macht. Aber gegen das Schulmäßige und die einseitige Richtung auf den Lehrzweck, womit jene einseitige Empfehlung der Dogmatik als homiletisches Fundgebiet das Predigtwesen bedroht, hat sich der Protest vor allem zu richten. Wenn Spalding (s. u.) das „Religiöse" im Unterschiede von dem theologisch Dogmatischen als den geeignetsten Predigtstoff empfahl, so kann das Prinzip für sich nicht getadelt werden, so bedenklich die Konsequenzen waren, welche die Aufklärungszeit daran knüpfte. Man vgl. vor allem J. W. Schmid in seiner Anleitung zum populären Kanzelvortrag, Jena 1795 I, 87, der die Bekämpfung der christlichen Grunddogmen als einzigen Anlaß in der Predigt auf dieselben Rücksicht zu nehmen erachtet, als positives Muster aber für „religiöse Predigtweise" Griesbachs „Populäre" Dogmatik empfiehlt (ob. S. 13 u. 5). Solcher Gegensatz galt vielmehr der Offenbarung

selbst als nur der kirchlichen Dogmatik. Dann will es aber als eine der ehrwürdigsten Früchte der Erneuerung wahren Glaubenslebens, wie als Rückkehr zu der prinzipiellen Durchführung des Wesensverhältnisses der Predigt zum Worte Gottes erkannt sein, wenn die heil. Schrift selbst, in der Form allseitiger Vertrautheit des Predigers mit ihr, und also an Stelle der Dogmatik auch die wahre „biblische Theologie“ als oberste Quelle aller biblischen Topik wieder eingesetzt wird. Für uns ergibt sich damit zugleich der nahe Zusammenhang der Frage um die genera textuum mit der Bedeutung, die oben dem „weiteren Kontext“ zu geben war (III, 2); wie jene genera selbst in möglichster Anpassung an den allgemeinen Offenbarungscharakter (vgl. 2) bestimmt sein sollten.

4. In der Rückweisung aller homiletischen Topik auf die h. Schrift als Fundquelle aller loci communes für den Prediger liegt der höhere Ruhm des Hyperius, wie damit für die Unterscheidung der genera textuum erst die allgemeinere prinzipielle Basis gegeben war. Es sind goldene Worte, die Hyperius a. a. O. redet: „Huc omnia tendunt: iis, qui ad ministerium ecclesiasticum appulerunt animum, persuadere cupimus, quin etiam per Christum rogamus, ut inprimis variam et multiplicem doctrinae coelestis materiam in omnem eventum paratam ex bibliis sacris habeant.“ Die unmittelbar praktische Frucht der fortgesetzten Mediationsübung neben der lectio, die Hyperius eben darum so nachdrücklich empfahl (oben S. 11 f.), erwächst damit für den Prediger. Wenn sich nachmals bei Schleiermacher derselbe Grundsatz mit besonderem Nachdruck und in ähnlich praktischer Fassung ausgesprochen findet, so dient dies zu besonderer Beleuchtung oben geschichtlich charakterisierter Hauptepochen der Entwicklung (ob. S. 4 ff.). In seiner praktischen Theologie (1850, I, 242) stellt Schleiermacher an den Geistlichen als Prediger speziell die Forderung: „die Bibel . . . muß das Zentrum aller (seiner) Gedankenkombinationen werden — so daß kein höherer Moment im Leben vorkommt, worin wir nicht auf die Schrift zurückgingen.“ Steinmeyer will in den Worten sogar eine direkte Reminiscenz an Hyperius finden (a. a. O. S. 51 f.). — Damit erst ist das Sondergebiet des christlichen Homileten im Unterschiede von dem der klassischen Topik in voller Klarheit gekennzeichnet, im Unterschiede davon, daß ein Cicero (Orator ad Brutum c. 33 vgl. c. 4) nur die Philosophie im Sinne der praktischen Lebensphilosophie oder Ethik („quae ad mores hominum, quae ad vitam, quae ad virtutem, ad rem publicam pertinebant“) als Fundquelle des Redners zu bezeichnen weiß. „Omnes philosophiae locos habeat orator notos ac tractatos“ . . . „nec latius neque copiosius de magnis variisque rebus sine philosophia potest quisquam dicere.“ Das Letztere gilt nur zugleich auch für den geistlichen Redner. Alle wahrhaft praktische homiletische Ausführung kann der Analogie des natürlichen Lebens nicht entbehren, und dessen moralische Gesetze wie psychologische Voraussetzungen bilden allzeit die entsprechendsten Parallelen für die christliche Erfahrung. Aber die Norm der Beurteilung dabei und das höhere Ideal des Lebens der Wiedergeburt und Verklärung des Natürlichen erfließt für den christlichen Homileten in ursprünglicher Fülle und Reinheit aus der heil. Schrift und ihren loci communes, wie sie Hyperius summarisch (a. a. O. II, 2) formuliert: „De omni doctrina pietatis, de fidei, caritatis et spei officiis.“ Diesem

stellt er dann die proprii als solche gegenüber: „ex quibus ducuntur argumenta idonea ad ejus rei naturam et vim describendam, de qua propositum est disserere.“ Über diese propositio oder den speziellen Redezweck entscheidet dann eben zugleich das genus textuum, für dessen Feststellung die loci communes biblischer Invention die entscheidende Instanz bilden.

5. Das Verhältnis der klassischen zu der biblisch-homiletischen Topik läßt sich dann im Allgemeinen als das der natürlich menschlichen Schulung für den höheren Zweck der geistlichen Beredsamkeit bezeichnen. Dies gilt speziell bei dem genus historicum, bis zur Beachtung des alten Memorialverses: „quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?“ (Hoffmann a. a. O. 10). Auch für die homiletische Ausführung bedeutet persona, natura, genus und sexus viel, wenn der Prediger von dem kananäischen Weibe oder den Frauen am Grabe und in Lazarus Hause, oder bei betreffenden Texten von Korinthiern und Römern zu reden, oder Juden und Heiden zu unterscheiden hat. Nach biblischem Maßstab treten dann ganz neue Gesichtspunkte dazu, wie Heilsnähe und Heilsferne, Naturkraft und Heiligung (Petrus, Johannes), Verklärung (Jesus). Für das Thatsachenzeugnis speziell ferner: theokratische oder moralische Bedeutsamkeit, während formal wieder die allgemeinen Gesichtspunkte wirken, wonach Vordergrund und Hintergrund, charakteristische Wesenszüge, Haupt- und Nebenpersonen, Voraussetzungen und Folgen u. s. w. beachtet sein wollen. — So behalten für alles Lehrzeugnis die gemeinbegrifflichen Voraussetzungen klarer Distinktion, wie genus proximum, differentia specifica ihre unveräußerliche Bedeutung und konkretisieren sich zugleich biblisch nach den lehrbegrifflichen Unterschieden apostolischer Lehrweise, wie bezüglich dessen, was Johannes und was Paulus „Freiheit“, oder was Paulus und Jakobus „Gerechtigkeit“ nennen. Weiter ordnen sich hier die Begriffe nach so spezifischen Kategorien, wie „Urstand, Entstellung, Wiederherstellung“, „Rechtfertigung und Heiligung oder neuer Gehorsam“, „Wiedergeburt“ nach Keim und Ausleben, „Reich Gottes und Kirche“, „Gottheit und Menschheit“, „Niedrigkeitsstand und Verklärung“. — Beim Lebenszeugnis oder rein praktischen Texten behaupten ebenso die allgemeinen Kategorien des necessarium und debitum wie des decorum und für die Leistung das facile und difficile ihr Recht, wie im einzelnen: für „Reue und Buße“ die natürlich sittlichen Analoga des „Insichgehens“, der „Sammlung“, des „Stillwerdens“ und der „Empfänglichkeit“ (das Kind); für „Gehorsam und Opfer“: die pünktliche Willigkeit des Naturlebens“, resp. die „natürliche Liebe“ in ihren edleren Erscheinungen. Die Schrift selbst lehrt im Einzelnen „Krankheit und Genesung“, „Bad und Reinigung“, wie das Gemeinschaftsleben in Haus und Familie (Vater, Mutter, Kind, Bruder) bis zur Idee des „Mahles“ verwerten. Daneben endlich stehen hier die spezifisch biblischen loci, wie Gesetz und Evangelium, Gesetz und Gewissen, Freiheit als Selbstbindung im höheren Gehorsam, christliche Vollkommenheit und dergl. — Überall handelt es sich nicht um scholastisch formale Regeln der Rhetorik, sondern um praktische Fundquellen ebenso zur Bereicherung der Invention für die rednerische Ausführung, als für klare und praktische Bestimmung des Redezweckes und begriffliche Teilung.

6. Ehe auf die letzteren speziell eingegangen werden kann, ist der Unterschied analytischer und synthetischer Predigtweise festzustellen. Obgleich

über die Entscheidung zwischen diesen mehr die formale Eigentümlichkeit der Einzeltexte entscheiden wird und sollte, resp. dabei auch Unterschiede der persönlichen Geistesanlage des Predigers in Frage kommen, so haben doch auch die allgemeineren Unterschiede, wie sie den genera textuum eignen, ihre Bedeutung dafür. Texte, in denen das Lehrbegriffliche vorherrscht, werden vor den andern zu synthetischer Behandlung einladen, wie die Muster biblischen Gedankenausdruckes selbst den Unterschied paulinischer Dialektik, johanneischer Intuition und der Sprache des unmittelbaren Lebens nach Petrus' und Jakobus' Art an die Hand geben, resp. die Einzeltexte im Sinne dieses „weiteren Kontextes" zu entsprechender Behandlungsweise auffordern (III, *2*). So bewährt sich, daß die Erwählung analytischer oder synthetischer Behandlungsweise der Texte nicht bloß als ein Produkt abstrakter höherer oder niederer Wertung der einen oder der anderen Methode, resp. als ein Ergebnis vorwiegender individueller Naturanlage, sondern als bedingt durch Textvorlage und biblische Inventionsmotive erkannt werden sollte.

V. **Die synthetische und die analytische Predigtweise** (Andr. Gf. Schmidt, Die Homilie, eine bes. geistl. Redegattung ꝛc. Halle 1827; A. Ch. Bartels, Spezielle Homiletik für die histor. u. parabol. Homilie. Braunschw. 1824; J. G. Diegel, Zur Entw. u. Benennung der anal. u. synth. Predigtform. Friedberg 1886 [vgl. unt., Gesch. der Pred.]). — *1.* Da die Frage nach den beiden Methoden des Verfahrens im Interesse der Katechese schon zu erörtern war, darf im Allg. auf das dort Gesagte verwiesen werden (S. 146 f.). Die von Kant adoptierte alte aristotelische Definition des Unterschiedes: *ἀπ' ἀρχῶν*, a principiis und *πρὸς ἀρχάς*, ad principia hätte längst auch die theologische Anwendung vor aller bedauerlichen Unsicherheit schützen können. Palmer, der einesteils (ob. a. a. O.) die Namen ganz vermieden sehen wollte, hat ziemlich zu derselben Zeit selbst bei der Besprechung der Homilie PRE.[1] VI, 250 f. unbedenklich Gebrauch von den herkömmlichen Ausdrücken gemacht. Gerade an der Predigt lassen sich auch die Unterschiede zwischen einem prinzipiellen Lehrsatz, der vorangestellt und danach begründend ausgeführt wird, und zwischen der anderen Behandlungsweise aufzeigen, wo der Textstoff für sich herrscht, wachsend entfaltet wird und über seiner Entfaltung erst allmählich und zuletzt in voller Klarheit die Hauptlehre, die ihm entlehnt wird, hervortritt. Mit der letzteren Art ist bereits charakterisiert, was „Homilie" als rednerische Kunstform spezifisch bedeutet, nämlich die Redeform, wo ein begrifflicher Lehrausdruck das Ziel der Entfaltung der vorliegenden stofflichen Texteinheit bildet, während man, dem Sprachgebrauch und der Praxis der alten Kirche entsprechend, das Besondere der „Homilie" einfach nur in der überwiegend exeget. Haltung der Predigt fand. Dergleichen ist freilich auch analytisches Verfahren, aber nicht in der Form des rednerisch einheitlichen Vortrages, geschweige in seiner Kunstvollendung.

2. Dann ist auch leicht verständlich, daß die Aufstellung eines Themas und die vorgängige Teilangabe noch nicht über den wesentlich synthetischen Charakter einer Predigt entscheiden. Wenn, was man Thema nennt, nichts ist als Ausdruck der Einheit des Textgedankens für sich, resp. nur den Charakter einer stofflichen Überschrift trägt und, was als Teile angekündigt wird, nur Inhaltszergliederung der letzteren bietet oder als Stoffteile des Textes sich darstellt, so ist eben das „Thema", die „Disposition" selbst, eine analytische,

wie die Logik ja auch zwischen analytischer und synthetischer Teilung unterscheidet. Eine Predigt mit derart vorangestellter Disposition wird so gewiß im Ganzen als analytisch zu bezeichnen sein, wie sie in der vorangestellten Disposition selbst diesen Charakter verkündet. Eine Kunsthomilie aber ist dies nicht; vielmehr rubriziert hieher, was man historische oder Homilie niederer Gattung (Bartels a. a. O. 220 ff.) nennt, mit Thema und Teilen, wie: „Jesus und seine Jünger auf der stürmenden See: 1) ihr Schiff geriet in Gefahr; 2) die Jünger verzagten; 3) der Meister blieb ruhig; 4) der Sturm ging vorüber." Oder: „Der dankbare Samariter: 1) was er so dankbar zu schätzen wußte: Gesundheit; 2) dafür dankte er seinem Gott; 3) dieser Dankbare war ein verachteter Samariter; 4) dieser Fremdling war allein der Dankbare." — Was kann und soll eine solche Aufzählung von Teilen, die den Textstoff in äußerlichster Weise zerlegen, am Anfange einer Predigt nützen? Wie viel passender tritt die Betrachtung sofort in die Geschichte selbst ein und folgt dem Faden derselben Zug für Zug! Der eigentliche Predigtzweck wird doch aber nur erfüllt, wenn aus jedem Hauptzug zugleich eine entsprechende Lehre hervortritt. Setzen wir als erste: „wahres Bedürfnis des Dankes führt von und mit der Gabe zum Geber zurück"; als zweite: „die Dankbarkeit für die Gaben des natürlichen Lebens erschließt das Herz für die höheren, geistlichen"; als dritte endlich: „je mehr Erkenntnis dabei der eignen Verdienstlosigkeit, um so mehr Empfänglichkeit für die Gnade Christi." Als letzte Schlußlehre der ganzen Erzählung aber ergäbe sich: „Lernet danken, denn danken ist der Weg zu wachsendem Heil." Womit mehr geleistet wäre auch für Textverständnis, bedarf wohl keiner Bemerkung. Beides aber ist analytisches Verfahren, nur das eine empirischer Art, das andere kunstmäßig. Dieselben Lehrgedanken, die man hier über der Betrachtung der Geschichte selbst entstehen und erst allmählich Ausdruck gewinnen läßt, würden, vorausgestellt, eine mit den Mitteln des Textes vorangeschickte synthetische Partition darstellen, aber die Textmomente würden dann in der Ausführung vielmehr die Form von Beweisstücken für die Wahrheit jener Lehrsätze annehmen. An diesem Beispiel gewinnt man dann gleich den Eindruck, daß man es in der That nur mit einer verschiedenen Weise des Verfahrens, speziell auch der Textoperation, zu thun hat, und lernt ermessen, wie die besondere Textart zu dem einen mehr Anlaß gibt als zu dem andern und die eine natürlicher und geschmackvoller als die andere erscheinen lassen kann.

3. Jedenfalls lehrt das gegebene Beispiel zugleich, wie wenig mit dem Vorschlage Calvörs (Rituale ecclesiast. Jena 1705, I, 513 ff.) gedient war, den neuerdings die Zeitschrift für Protest. und Kirche (1841, Juli S. 41) wieder aufgenommen, statt synthetische und analytische Predigt zu sagen: „thematische und textuale". Dem Texte kann eine synthetische Predigt so voll gerecht werden, wie eine analytische; die letztere aber gerade so gut ein vorangestelltes „Thema" führen. Ficker (a. a. O. S. 84 ff.) hat noch dazu eine dritte Klasse: „textual-thematische" erfunden. Mit dem letzteren vergleicht sich die noch vielfach herrschende Liebhaberei von „synthetisch-analytisch" als einer Mischung zu reden (oben S. 147), während sich doch allzeit der herrschende Charakter der Behandlung in seinem reinen Unterschiede leicht erkennen und die in sich selbst gegensätzliche Grundlage der beiderlei Verfahrungsweisen

(V, *1*) beurteilen läßt. Wenn als weitere Beispiele empirischer Analyse (Palmer a. a. O. 361) noch derartiges angeführt wird, wie: „die dreifache Rede des Herrn, wie sie auch uns gelte", so erinnert dies Thema allerdings an eine ganze Gattung analytischer Überschriftssätze, aber die Teile: „1) die Frage, ob wir je Mangel gehabt haben; 2) der Befehl, ein Schwert zu kaufen; 3) die Weissagung, daß noch alles vollendet werden müsse" zeigen, ganz abgesehen von dem roh analytischen Nebeneinander disparatester Dinge, daß man Predigttexte auch nicht wählen sollte, für die eine rednerische Einheit ohne Künstelei und Gewaltthat gar nicht zu gewinnen ist. Unter den altkirchlichen Perikopen hat dieser Text keine Aufnahme gefunden. Wie andererseits Texte einfachste analytische Teilung an die Hand geben, zeigt Wolfs Predigt über Joh. 12, 35 f. (a. a. O. I, 138): „1) das Licht ist noch eine kleine Zeit bei euch; also 2) glaubet an das Licht; 3) auf daß ihr des Lichtes Kinder seid", oder wenn Burk (Evang. Fingerzeige) über Jak. 5, 16 predigt: „das Gebet vermag viel, 1) aber nur, wenn es das Gebet der Gerechten, und 2) auch dies nur, wenn es ernstlich ist." Daß im letzteren Falle das Überschriftthema dazu tritt: „die Kraft des Gebetes" muß als ebenso überflüssig erscheinen, wie bei Wolf eigentlich nur der Text selbst als Einheit vorangestellt werden kann. Menken thut dies in solchen Fällen ganz unbedenklich, vgl. (Bd. IV) die Predigt über Joh. 6, 37 mit den beiden Teilen: 1) das Kommen zu ihm, 2) das Nichthinausstoßen. Zeigt sich hier die vollendete Unbekümmertheit um rhetorische Angemessenheit, so ergibt sich andererseits, daß, logisch betrachtet und gewertet, diese Behandlungsweise über die alte Lokalmethode (s. u. Gesch. d. Pr.) so wenig hinausführt, daß jeder Teil auch als ein Thema für sich und neben dem andern betrachtet werden kann, wie dies noch deutlicher an den beiden Predigten Menkens über Phil. 4, 4 zu Tage tritt: 1) „von der Freude in dem Herrn"; 2) „wollen wir das Wörtlein „allezeit" erwägen"; wozu dann erst die zweite Predigt die beiden (Unter-) Teile fügt: a) „Ist es möglich, daß ein Christ sich allewege freue" und b) „unter welchen Voraussetzungen ist es möglich". Bei aller Verehrung vor dem großen Homileten (s. u.) wird doch in dergleichen niemand Muster geistlicher Beredsamkeit sehen, vielmehr die Frage sich nahelegen: warum die unvergleichliche Ausführung nicht auch einer logisch und rhetorisch korrekteren Anlage und Einführung wert und fähig gewesen wäre?

4. Wenn man seit Rambachs Vorgang beliebt hat, der „Homilie" einen „vertraulicheren" Charakter zuzuschreiben, was wohl auch schon Augustins Meinung ist, wenn er (in Ps. 118) gelegentlich Homilien sermones nennt, „qui proferantur in populis", so wäre dies doch immerhin eine eigentümliche Rechtfertigung ausgesprochener Formlosigkeit, und jedenfalls paßt eine solche Charakteristik schlechthin nicht auf das, was künstlerisch durchgeführt, Homilie, nach dem Wesensgesetz analytischer Behandlungsweise (III, *1* f.) zu nennen ist. Auch die Zuhörerschaft, vor der ein Menken in Bremen predigte, eignet sich für obige Bezeichnung schlecht; vielmehr bestätigt sich an der Zusammensetzung jener das Urteil, daß durchgeführt analytische Predigten mehr für besonders reife Gemeinden geeignet sind, während die synthetische Predigt auch Unreiferen klaren Anhalt der Belehrung bietet. Damit steht die letzte Hauptfrage zur Entscheidung, ob von einem schlechthinigen Wertvorzug der einen

vor der anderen Predigtweise geredet werden könne. In diesem Sinne haben Männer wie Spener (Consilia latina), Herder (Briefe, Das Stud. der Theol. betr., IV, 40), Stier (Keryktik S. 240) die Homilie vor der synthetischen Predigt empfohlen und bis in die neueste Zeit findet sich Echo dafür. Auch uns gilt die kunstgemäß durchgeführte Homilie für die relativ höhere und feinere rednerische Leistung. Vgl. z. B. Liebners Predigten: Homilie über Luk. 5. Grotefend (a. a. O. S. 109) sagt: „Dem gewöhnlichen Kopfe gelingt eine Predigt in der synthetischen Form weit leichter als in der größeren Ungebundenheit (?) der Homilie.“ Tittmann (a. a. O. S. 112) bemerkt: „Der einfache Vortrag hat keine Winkel der Kunst, in welche man dergleichen Fehler (Mangel an Bibel-Kenntnis, an lebendiger Empfindung und feinem Gefühl für das Schickliche) verstecken kann.“ Schott (a. a. O. III, 1, 211 f.) betont die höhere Feinheit, die für die Übergänge nötig ist, wie Bartels (a. a. O. S. 254), daß immer ein historisches Moment durch das andere vorzubereiten sei. Mit dem allen aber wird nur bestätigt, daß für das gewöhnliche Maß der Begabung bei Prediger und Gemeinden die synthetische Predigtweise eher zu empfehlen, vor allem aber für schulmäßige Anleitung in Seminarien die letztere allein als herrschende Regel zu dienen geeignet ist. Predigtentwürfe insbesondere lassen sich nur bei synthetischer Anlage sicher beurteilen; der Wert einer künstlerisch angelegten Homilie ist erst nach vollendeter Ausführung zu schätzen.

5. Das Schulmäßigere des synthetischen Verfahrens ist damit schon zugegeben, wie dies auch in der Entwicklungsgeschichte der Predigt an seinem Orte den entsprechenden Tadel findet (s. u.). Dennoch bedarf auch die Gemeinde der pädagogischen Anleitung, einer Predigt recht zu folgen und sie mit Verständnis anzuhören. Alles Aufzählen von Teilen geschieht ja nur zu diesem Zwecke, während es an sich dem feineren rednerischen Geschmack widerstrebt, mit: „erstens, zweitens, drittens“ den Inhalt vorher anzumelden. Einen bestimmten Lehrsatz aus einem Text aufstellen, hat jedenfalls den Wert, die Aufmerksamkeit zu fixieren und zu konzentrieren, auch zu erleichtern, daß die Hauptsache der Rede fester im Gedächtnis haftet. Das trifft denn mit dem höchsten seelsorgerlichen Interesse zusammen. Man wähle nur Gedanken von wahrhaft praktischer Bedeutsamkeit aus und gebe ihnen den entsprechend packenden Ausdruck. Die ganze Fülle des Erbauungsstoffes einer Predigt kann ihr bleibendes Merk- und Stichwort an einer solchen Proposition haben. Und ist die Partition logisch durchsichtig nach Folge und Verhältnis der Teile zu einander und nach ihrem Umfange, sind die Teile selbst leicht faßlich ausgedrückt, so gewährt die vorgängige Verkündigung der Partition nicht nur den Anhalt für den letztlichen Eindruck: „peroratum est“, sondern sie erleichtert die Übersicht des Ganges und das Festhalten der Gliederung. Für das feinere Geschmacksurteil ist es gewiß der höhere Genuß, die Einzelsätze, welche die Gesamtlehre stützen, allmählich entstehen und hervortreten zu sehen, und wenn die Gesamtlehre am Schlusse nachdrücklich ausgesprochen wird, mag dies eindrücklicher erscheinen; aber wie viele Zuhörer sind so fein angelegt und so gespannt aufmerksam, das allmähliche Entfalten zu beachten und die Hauptlehre schon bei der Vorbereitung des Ausdruckes herauszuhören? Ohne dies aber wird sich am Schlusse eher das Gefühl bedauerlichen Verlustes geltend

machen, daß man nicht in der Lage war, schon alles Vorgängige beim Anhören auf den heilsamen Lehrsatz zu beziehen und mit dem zusammenzuhalten, was man erst am Schlusse hört und als Zielpunkt des Ganzen hier erst inne wird. So geschieht es gerade der Gemeinde zu lieb und aus seelsorgerlichem Geiste, daß man sich lieber ein künstlerisch niederes Ziel steckt und sich zu der Fassungskraft des Durchschnittes herabläßt.

6. Es gibt ein rednerisches Gesetz, das nur für die synthetische Predigt paßt und alles neben einander scharf ins Licht zu stellen geeignet ist —: sowohl den Pedantismus schulmäßig durchgeführter synthetischer Architektonik, als die pädagogische Hilfe für den Prediger zu fester Disposition des ganzen Predigtganges, wie zu sicherem Auffassen und Behalten desselben seitens der Gemeinde. Das ist die sogen. Komplexion. Nach ihr findet jeder Teil seinen organischen Abschluß darin, daß der Hauptsatz selbst, dem jener zur Begründung dienen soll, neu begründet wieder hervortritt, wie ebenso am Schlusse jenes Unterteiles der Hauptteil, am Ende des Ganzen aber der Hauptsatz mit seinen partes vereint. Ein Prediger, der dieses rhetorische Kunststück immer ausdrücklich zum Bewußtsein und Gefühl seiner Zuhörer brächte, würde mit Recht für einen langweiligen rhetorischen Schulmeister gelten. Das logische und sachlich begründete Recht aber dieser Anlage der rednerischen Ausführung einer Proposition ist so unleugbar, daß stillschweigend und unbewußt jeder bei synthetischer Behandlungsweise nach diesem Gesetze verfahren muß und nur in dem Maße auch in der Einzeldurchführung seine Aufgabe wahrhaft erfüllt. Wenn man den Teilen, wie der Gesamtvorlage ausführend ganz gerecht worden ist, wird sich das immer darin zeigen, daß auch unausgesprochen Hauptsatz und Teilsätze in ihrem Rechte am Schlusse der Einzelpartien immer neu und wachsend zum Bewußtsein kommen. Für den Anfänger namentlich kann keine bessere Übung gedacht werden als diese, die ihn lehrt, sich immer in Rechenschaft über den Gang seiner gesamten Anlage und Ausführung zu erhalten. Der Geübte aber wird an dem Hintergrund dieses Gedankengerüstes eine wesentliche Hilfe für die Memorie in dem Besinnen auf den Punkt des Gesamtganges haben, bei dem er steht in dem Momente, wo momentane Störungen für das Gedächtnis eintreten. Auch der allmähliche Textfortschritt kann diese Hilfe gewähren; doch wird gerade bezüglich der künstlerisch angelegten Homilie mit Recht angemerkt (Grotefend a. a. O.), daß sie an die Memorie höhere Anforderungen stelle.

7. Das berechtigtste Vorurteil gegen die synthetische Behandlungsweise ist aus der Beobachtung erwachsen, daß namentlich in der Aufklärungszeit in der logisch-rhetorischen Durchführung allgemeiner Lehrsätze die willkommene Auskunft gefunden wurde, den Text ganz bei Seite liegen zu lassen oder ihn zu mißhandeln und nach dem willkürlich erwählten Hauptsatz zu modeln. An der Synthese für sich liegt dabei freilich die Schuld schlechthin nicht. Wie für den Homileten grundsätzlich die Forderung besteht, seinen „Text“ zu predigen (II), so ist für die Anwendung der synthetischen Behandlungsweise dabei die klare Forderung, nicht nur, daß der begriffliche Lehrsatz, der voransteht, selbst dem Texte entlehnt sein muß, wenn auch die Redeeinheit sich nicht notwendig allemal mit der herrschenden Texteinheit zu decken braucht (III, *4*), sondern daß die gesamte Ausführung mit dem Resultate schließen soll, den

Text zugleich nach seinem wesentlichen Inhalte ausgelegt zu zeigen, selbst wenn im Einzelfalle die Art des Hauptsatzes dazu nötigen kann, ein Teilmoment anders woher zu ergänzen, wenn der Einzeltext dafür nur etwa eine Andeutung oder für die Vollständigkeit der Begründung des textgemäßen Lehrsatzes sogar eine Lücke bietet. Damit erst tritt die Parallele des analytischen und synthetischen Verfahrens voll ins Licht, daß, entsprechend der Katechese, die homiletisch kunstgerecht durchgeführte analytische Rede die Texteinheit zur Vorlage nimmt, um am Ende die entsprechende Begriffseinheit aufzuweisen, und daß umgekehrt die synthetische Predigt, entsprechend dem Reifezustand bereits unterrichteter Gemeindeglieder, die Begriffseinheit als eine für alle an sich verständliche Wahrheit an den Anfang stellt, um dieselbe so durchzuführen, daß am Ende der Durchführung der Text nach seinen wesentlichen Bestandteilen als durch sie neu beleuchtet zum Bewußtsein kommt. Vor allem in seminaristischen Übungen der homiletischen Kunst ist dann streng darauf zu halten, daß bei synthetischer Grundanlage Hauptsatz, wie Teile textgemäß gewählt sind und so ausgeführt werden, daß der Auslegung des wesentlichen Textinhaltes dabei zugleich genügt wird.

VI. **Proposition und Partition der synthetischen Predigt.** *1.* Was oben als „weitere Topik" (IV, *3* f.) besprochen wurde, ist für kunstgemäße Durchführung der analytischen Predigtweise als „Homilie" so unentbehrlich wie für die synthetische. Aber weil Texteinheit und Umfang bei der Homilie für sich die entscheidende Vorlage bilden, bestimmen die unmittelbaren Resultate der „Textinvention" doch unmittelbarer den Gang der Homilie, die Redeeinheit aber ist dabei mehr ein Resultat künstlerischer Begabung und Leistung. Für den synthetischen Redecharakter dagegen erwächst nach der gesamten Inventionsübung als besondere Aufgabe, die Redeeinheit im Sinne einer „Proposition" nach Inhalt wie Form wertvoll festzustellen und die entsprechende „Partition" aufzufinden und rhetorisch praktisch zu formulieren. Beides zusammen bezeichnet die alte Rhetorik als *προκατασκευή*, die *ἐπὶ κεφαλαίου τὴν τομὴν σημαίνει τοῦ λόγου* (vgl. Volkmann, Hermagoras S. 72), während die Stoffdisposition (III, *4*) bei den Alten *τάξις* oder *οἰκονομία* heißt, freilich in Rücksicht auf die bei ihnen herrschende weitere Fassung der fünf (sehr ungleichen) Redeteile (exordium, narratio, propositio et partitio, confirmatio, peroratio). Die Idee rhetorischer Stoffdisposition ist dabei hier wie dort klar erhalten, und es wäre im Interesse der Besonderheit synthetischer „Partition" sehr zu wünschen, daß der Gebrauch des Ausdruckes „Disposition" in seinem empirischen Verständnis wenigstens von den Lehrstätten homiletischer Bildung verbannt würde, um oben angedeutete Mißverständnisse zu vermeiden (III, *4*). Was mit Recht dispositio heißt, hat es in aller Weise nur mit Stoffordnung zu thun und behält für die analytische Rede um so ausgiebigere Bedeutung, als die Teile oder Abschnitte dieser wesentlich Stoffe bleiben, incisa im Fortschritte der Textentwicklung, ähnlich wie bei der Katechese (ob. S. 146), so daß die dabei resultierenden Lehrsätze selbst überwiegend von der Textfolge und -Entfaltung her Gesetz nehmen. Dergleichen heißt nicht pars im spezifischen Sinne. Die alte Rhetorik unterschied schon divisio in dem Sinne von partitio, daß die erstere nach genus und species frage, partitio aber in rein logischem Sinne gefaßt werde. Partes sind Rede-, nicht Stoffteile und daher nicht

unmittelbar zum Text, sondern schlechthin in Beziehung auf den Hauptsatz oder die Redeeinheit als „propositio“ zu denken, deren logisch verteilte Begründung sie bilden sollen. Daraus ergibt sich eine Reihe bestimmter Gesetze für dieselben.

2. Eine schlechthin giltige Zahl für Predigtteile festzusetzen, scheint freilich ein ähnlich willkürlicher Formalismus, wie man im Soldatenkatechismus einst nur drei Tugenden zählte. Aber man braucht nur Predigten von Conrad Rieger und auch Claus Harms mit 7—12 Teilen näher anzusehen, um neben der reinen Willkür, welche Unterteile zu selbständigen Redeteilen erhebt (Harms, Christologische Predigten XVI: 7 Teile, wo 1 und 2, 4 und 5, 6 und 7 logisch zusammengehören), sofort die empirisch analytische Anlage schon in dem Themaausdruck und dem entsprechend an der rein stofflichen Zergliederung in den Teilen zu erkennen. Das heißt: „multa“, aber nicht: „multum“. Wer kann auch solche Teilmassen im Gedächtnis behalten! Nam partium turba caliginem offendit causae etiam non obscurae natura, officit docilitati ac memoriae auditorum Erasm. Eccl. II, 47. Wahrhaft logische Teilung hat ihre sachlich notwendige Beschränkung. Wenn im Altertum an den Namen Cornificius schon der Grundsatz sich knüpfte: „enumerationem plus quam trium partium numero esse non oportet“ (Volkmann, Hermagoras S. 63), so spricht sich dagegen Cicero (de inv. I, 22, 32) vorsichtiger aus (keine bestimmte Zahl; nur Vollständigkeit mit Kürze verbunden). Neuere Homileten aber wie Tittmann (a. a. O. S. 222) setzen die Vierzahl als äußerste Grenze. Und soweit bei logischer Anlage, im letzteren Fall, meist das Gesetz von zwei Teilpaaren zu beobachten sein wird, behält letztlich Ammon in seiner Kanzelberedsamkeit (§ 109) wesentlich Recht, wenn er Dichotomie oder Trichotomie als das logisch Entsprechendste bezeichnet. „Jede logisch fehlerlose Einteilung läßt sich auf eine Dichotomie oder Trichotomie zurückführen“ (Krauß, Homil. S. 448, der die Frage der Partition mit besonderer Feinheit untersucht). Gilt als allgemein formales Gesetz logischer Teilung die engere Begrenzung, so ist dies im höheren Sinne sachlich darin begründet, daß Haupt- und Unterteile streng unterschieden sein wollen und die ersteren zur Proposition das gleichmäßige Verhältnis selbständiger Begründungsmomente einzunehmen haben, wonach keiner derselben mit dem anderen oder auch mit der Proposition selbst zusammenfallen darf, da sie vielmehr vereint die logisch vollständige Begründung dieser darstellen sollen. Dergleichen trägt in sich selbst das Gesetz enger Umschriebenheit.

3. Wie dabei stillschweigend allgemein logische und sachliche Kategorien als Teilungsmotive walten, auch unangesehen der besonderen Eigentümlichkeit der Texte, ist bei dem „fundamentum dividendi“ noch näher zu beleuchten. Wenn aber alle solche partitio zur „Proposition“ als solcher, und nicht nur zum Textstoff für sich in Beziehung steht, so hat sich die Besprechung zunächst der ersteren für sich zuzuwenden. Als Ausdruck der Redeeinheit kommen für die propositio sowohl rhetorische als logische Gesetze in Frage. Die Forderungen für rednerischen Ausdruck spart man passender auf für die zweite Abteilung, wo die Rücksicht auf das Gemeindeverständnis überwaltet. Wo dagegen die sachliche und textentsprechend stoffliche Rücksicht überwiegt, handelt es sich in rhetorischer Hinsicht nur um diejenige Formulierung des Hauptsatzes,

durch welche die inhaltliche und praktische Bedeutung desselben zu unmittelbarem Ausdruck kommt. Man nennt dies die ἀκμή oder die Spitze des Ausdruckes für das Redethema. Im Unterschiede zu jener rein empirisch-analytischen Fassung von Thema und Teilen bei historischen Texten wie oben (V, *2)* wird es dann erlaubt sein, zunächst als anderweite Textbenützung die Teilung anzuführen: „Auf zu Jesu ins Schiff! 1. Jesus im Schiff. 2. Jesus schlafend im Sturm. 3. Jesus erwachend in Macht." Das synthetische Moment liegt dabei jedenfalls nur in dem Recht parabolischer Deutung, das historische Vorgänge so charakteristischer Art eo ipso involvieren. Dafür gibt der Hauptsatz in seiner Fassung die unmittelbare Direktive. Soweit man dann der Teilfassung doch überwiegend analytischen Charakter zuzuschreiben findet, belegt die Fassung des Redethemas doch um so mehr, was rhetorische Gestaltung desselben für die gesamte Durchführung bedeutet, und Textgemäßheit wird dabei durch die angeschlossene Teilung jedenfalls für nicht minder gesichert gelten, als durch die rein historische von oben. Der rednerischen Proposition eine solche Akme zu geben, steht eine ganze Reihe rhetorischer Ausdrucksformen zu Dienst. In erster Linie kommt die „Frage", in direkter oder indirekter Form in Rücksicht; wobei nur spezielle Vorsicht bezüglich der Einführung mit dem Fragewort: „Wie" sich empfiehlt, da dieses ebenso im spezifischen Sinne der Modalität, als nach griechischem Muster gleich einem ὅτι verstanden werden kann. Man vgl. das Thema „Wie Christus vor den Ungläubigen Zeugnis gibt von seiner Gottheit." Wenn dann z. B. bei Jakobus 3,2 ff. die Proposition: „Wie notwendig es ist, daß wir unsere Zunge im Zaume halten" immerhin noch bestimmteren Ausdruck durch die Fassung fände: „Was heißt es, seine Zunge im Zaume halten", so wird noch vielmehr ersichtlich, wieviel wirksamer in solchem Falle der imperativische Ausdruck des Redethemas ist: „Halte Deine Zunge im Zaum!" Nicht minder wirkt als rhetorische Akme die Umstellung der Satzmomente: „Sich selbst klagt an, wer klagt, daß er nicht glauben könne." Das Allgemeine ist die Klage als jedenfalls stillschweigende Anklage; das spezifische Moment besteht darin, daß solche Klage zur Selbstanklage wird. Ähnliches wird durch charakteristische Attributiv- oder durch spezifische Prädikatbestimmung erreicht. So bei Themaausdruck wie: „der heilige Ehrgeiz" oder „der Lebensgang, den die Hand des Auferstandenen ordnet." Die Mannigfaltigkeit der Ausdrucksform ist naturgemäß eine schwer zu begrenzende für diesen Zweck. Immer aber eignet dem, was die Akme des Redethemas zu heißen verdient, die Eigentümlichkeit, dem rednerischen Grundgedanken den Ausdruck praktischer Bedeutsamkeit zu geben, der nicht nur die Aufmersamkeit des Hörers in höherem Maße in Anspruch nimmt, sondern zugleich den Gedanken eine bestimmte Richtung gibt.

4. So gedeiht die Ausdrucksform des Hauptsatzes synthetischer Fassung zu dem sog. Dispositions-Richtpunkt". Was rhetorisch als ἀκμή wirkt, die Aufmerksamkeit sollizitierend, gewinnt meist selbst auch die logische Bedeutung des Richtpunktes für die Partition. Jedenfalls darf der Hauptsatz des letzteren als erkennbaren Ausdrucksmomentes nicht entbehren, wenn der Anschluß der Teilung an jenen ein unmittelbarer und mit dem Eindrucke der vollen Korrespondenz und inneren Notwendigkeit begleiteter sein soll. Logisch

wird dieser Richtpunkt immer dadurch erkennbar, daß in ihm das Spezifische der im Hauptsatze enthaltenen Aussage liegt. Wie sich darauf dann auch die Begründung vornehmlich zu richten hat, so fordert das rhetorische Gesetz als entsprechendsten Ausdruck dafür, daß dies zugleich als ἀκμή in eine Form gebracht werde, die an der Teilfassung ihre logische wie rhethorische Responsdenz hat. Man vergleiche wie die Teile an die Proposition anschließen in einer Predigt über Mt. 18,10–14: „Mensch, wieviel ist deine Seele wert? 1) So viel, daß Gott seinen eingebornen Sohn für sie gegeben; 2) so viel, daß im Himmel Freude ist über eine Seele, welche gerettet wird; 3) so viel, daß Gottes Gericht den trifft, der einer Seele Ärgernis gibt.“ Wenn in einem anderen Falle bei ähnlichem Gedankeninhalte (Lk. 7,11–17) die Proposition dahin formuliert wird: „Was ein Menschenleben wert ist in den Augen der Menschen und in den Augen Gottes“, so erscheint hier der logische Richtpunkt selbst auf verschiedene Momente verteilt und der formal rhetorische Anschlußpunkt (Was — wert) nicht in gleich vollem Maße als ἀκμή markiert. Daher fehlt auch die volle Respondenz in den Teilen: „1) Vor den Menschen viel und doch wie schnell ist jeder vergessen! 2) vor Gott ist jeder entbehrlich und doch wie kostbar sein Leben!“ Anderes bleibt an derartiger Teilfassung später zu rügen.

5. Die logische Bedeutung des Richtpunktes samt der erforderlichen Respondenz der Teile wird zugleich als neue Bestätigung für das notwendige Maß in der Zahl der Teile (2) dienen. Soweit die im Texte selbst enthaltenen Momente dafür überhaupt ausreichen, wird die Stoffwahl für sie noch durch die spezifische Beziehung des Richtpunktes beschränkt. Dazu tritt aber eine ganz neue Beobachtung. Auch bei strenger Einhaltung der Abhängigkeit vom Texte spricht doch der logische Charakter eines solchen Richtpunktes zugleich die allgemeinen Gesetze logischen Denkens an, und dies gedeiht dazu, daß in vielen Fällen stillschweigend Gesetze der reinen Logik oder des logischen Thatsachenzusammenhanges auf die Teilungsweise einwirken, in dem einen Falle dichotomisch, im anderen trichotomisch, in selteneren Fällen wohl auch vierteilig; eine Grenze, deren Unüberschreitbarkeit, als in logischen Gesetzen begründet, hier erst voll zum Bewußtsein kommt. — Ein sächsischer Geistlicher, Friedr. Ernst Ziegler, hat dieser interessanten Erscheinung ein eigenes Buch gewidmet unter dem Titel: Das Fundamentum dividendi oder von dem logischen Verhältnisse zwischen dem Hauptsatze und den Teilen der Predigt; Dresden 1851. Das Lehrreiche der Sache ist, daß sich daraus allerdings eine Art Topik für die Partition selbst ergibt, die mindestens für die Selbstbeobachtung und klare Rechenschaft über das Partitionsgeschäft immerhin Wert behält. Beispiele müssen dies im einzelnen veranschaulichen; obgleich die reihenweise Aufzählung solcher einen formalistisch ermüdenden Eindruck machen kann. Wir beschränken uns daher auf Hauptgebiete und charakteristische Erscheinungen, die rein logischen Kategorien als das abstrakteste Moment nachordnend. 1. Kategorien des Lebens: a) Anfang, Fortgang, Ende. Auf Cl. Harms' berühmt gewordene zwei Predigten über den breiten und den schmalen Weg sei nur hingedeutet: „Des Lasters Weg ist anfangs zwar“ ꝛc. „Der Tugend Pfad ist anfangs steil“ ꝛc. Damit vgl. man Luthardts Predigt: „Unsre Wallfahrt zu Christo“. 1) „Der Ruf zum Aufbruch; 2) die

Prüfung auf dem Wege; 3) der Lohn am Ziele." — b) Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Kahnis: „Der erste Advent ein Tag des Lichtes 1) er zeugt, daß das Licht erschienen ist; 2) er ruft auf zum Wandel im Licht; 3) er weissagt vom vollen Tage." c) Inneres und Äußerung; näher: Gedanke, Wort, Werk. Über Phil. 4, 4—7: „Die Weihnachtsfreude der Gemeinde in der Nähe des Herrn. 1) Friede des Herzens ihr Grund; 2) Dank und Bitte ihre Äußerung vor Gott; 3) Lindigkeit der Liebe ihre Bethätigung gegen den Nächsten." d) Erkenntnis, Wille und Gefühl: Cl. Harms (2 Kor. 11, 3—5): „Lob der Einfalt. 1) Sie zweifelt nicht, wo sie glauben kann; 2) sie zögert nicht, wo sie handeln soll; 3) sie murrt nicht, wo sie leiden muß [4) sie prahlt nicht, wenn sie glücklich ist]." Bei Ziegler (S. 242 über 2 Kor. 3, 17); „Was ist das für eine Freiheit, die da waltet, wo der Geist des Herrn ist? Freiheit 1) von der Finsternis des Irrtums; 2) von der Herrschaft des Lasters; 3) von der Last des Elendes." 2) **Biblische und theologische Kategorien**: „Glaube, Liebe, Hoffnung" (nur zu oft gebraucht!); natürliche und übernatürliche Offenbarung; Schöpfung, Erhaltung, Regierung. Dichotomisch: erste, zweite Zukunft; Heiland (Vater) und Richter; Weissagung und Erfüllung; Gott und Mensch; Rechtfertigung, Heiligung u. ä. — 3) **Logische Kategorien**: Quantität (individuell, partikular, universell). Florey: „Des Herren Wort: „Siehe ich stehe vor der Thür' und klopfe an." 1) „Es ergeht an jeden Sterbenden; 2) an die Hinterlassenen; 3) an uns alle." Qualität: (affirmativ, negativ, limitativ); Schleiermacher über Joh. 3, 1—8: „Daß nur durch die neue Geburt aus dem Geiste der Mensch in das Reich Gottes komme. 1) Daß diese Worte des Erlösers wohl immer die gemeinschaftliche Einsicht der Christen, der Glaube der Kirche gewesen; 2) daß jetzt wie damals auch von den Meistern in Israel gar manches gegen diese Lehre eingewendet worden; 3) daß es hier keine andere Auskunft und Belehrung hierüber gebe, als was der Erlöser zu dem Nikodemus gesagt hat." **Modalität** (möglich, wirklich, notwendig; resp. tetrachotomisch): B. Fr. Hartmann: 1) „Ich kann, 2) ich muß, 3) ich will, 4) ich darf sterben." Dazu **Gradation**: über Spr. Sal. 13, 29 f.: „Das Laster der Trunkenheit in seinen traurigen Folgen. Es raubt dem Menschen 1) Geld und Gut, 2) Leib und Seele, 3) Würde und Ehre, 4) Friede und Seligkeit." Ein abschreckendes Beispiel bewußter Künstelei im Gebrauche derartiger Kategorien endlich findet man a. a. O. S. 273 f., wo Ziegler selbst alle vier Kantischen Kategorien in vier Teilen einer Predigt zur Verwendung bringt.

6. Unsere Voraussetzung ist, daß solche logische Gesetze bei der Partition überwiegend unbewußt mitwirken. Das wird vor allem da der Fall sein, wo positiv die Gedankenstoffe des Textes leiten. Eine ganze Anzahl der angeführten Beispiele kann beweisen, wie bei treuester Textbenutzung für die Partition unwillkürlich logische Teilungsmotive mitwirken. Immer aber wird in solchem Falle der Eindruck erschöpfender Behandlung bewirkt, weil Wahl und Umfang der Teile den Eindruck innerer Notwendigkeit und nicht zufälliger Stoffdarbietung machen. Das entspricht der Idee der synthetischen Partition im Unterschiede von analytischen Stoffteilen, bei denen immer zugleich die Gefahr willkürlicher Erweiterung der Teilzahl nahe liegt. Warum nicht auch acht Teile, wenn man sieben zur Disposition hat? — Der Eindruck des

„peroratum est“ hat höhere als nur rednerische und ästhetische Bedeutung; er entspricht überhaupt dem Gewissensernst der Aufgabe. Als ein nächster Gegenstand besonderer Erwägung tritt dann der Epilog oder Schluß der Predigt in den Gesichtskreis. Vorher aber noch das Nötigste über die Ausführung der Teile überhaupt, soweit davon hier zu reden ist.

VII. **Die Ausführung der Proposition und Partition in stofflicher Hinsicht.** *1.* Die klassische Rhetorik, die unbilliger Weise dieses corpus der ganzen Redeabhandlung in eine Linie mit den fünf Redeteilen (VI, *1)* stellt, hat davon auch keinen anderen Begriff als „confirmatio“ im Sinne des Beweises. Die Predigt, auch als synthetische, hat nicht nur Wahrheiten zu beweisen, sondern will dieselben immer zugleich auch anwenden oder erbaulich fruchtbar machen (Cic.: probare, delectare, flectere). Die Konsequenz daraus, welche lange geherrscht hat, die „usus“ dem Aufweis der Lehrwahrheit anzufügen, darf als äußerlicher Formalismus gerichtet gelten, zur Warnung der Anfänger für alle Zeiten, die entweder das Prinzip der Zweiteilung der ganzen Predigt davon zu entlehnen oder mehr noch in der Teilausführung stereotyp den Stoff nach diesen beiden Gesichtspunkten zu teilen lieben. Alle biblischen Wahrheiten sind Heils- und Lebenswahrheiten, und machen sich als solche fühlbar bei der einfachen Darlegung ihres Inhaltes selbst, so daß es wie eine abschätzige Wertung derselben erscheinen muß, auf ihre praktische Bedeutsamkeit erst daneben und mit schulmeisterlichem Hinweis darauf ausdrücklich aufmerksam zu machen. Das berechtigte Gesetz der Logik und Rhetorik, von Beweggründen nicht eher zu handeln als die Gründe selbst erörtert sind, behält dabei, soweit auf biblische Heilswahrheiten anwendbar, sein unbestrittenes Recht. Wir sparen aber alle spezifisch rednerischen Gesetze der Ausführung, wozu speziell die Beweggründe gehören, für den zweiten Hauptteil und beschränken uns hier auf das Stoffliche der Ausführung, soweit dieselbe von dem Texte und der Proposition wie Partition her bestimmt wird.

2. Die analytische Predigt, resp. die kunstgemäße Homilie, nimmt ihren Ausgang naturgemäß vom Texte selbst, resp. von dem Kontexte. Anders liegt die Sache für die synthetische Predigt auch bei voller Texttreue. So mißlich schon für die Einleitung der stereotyp gleiche Ausgang vom Zeit- oder Stoffkontext erscheinen mußte (III, *3. 6)*, so zweifelhaften Rechtes ist die gemeinübliche Praxis, nach Mitteilung der Partition den ersten Teil mit dem Anfangs- oder einem anderen Hauptmomente des Textes selbst stehend zu beginnen. Wo es am Orte ist, geschieht auch dies natürlich mit vollem Recht; aber zunächst muß man sich doch vergegenwärtigen, daß in der vorgeführten Proposition eine Hauptlehre des Textes schon verkündigt ist, und die ebenfalls angekündigte gesamte Partition zu dieser Proposition in direkter und zu dem Textstoffe als solchem somit nur in mittelbarer Beziehung steht, vor allem aber, daß die gesamte Ausführung zunächst der Proposition selber gilt. Dann wird die Abhandlung naturgemäß zuerst mit dem speziellen Näheverhältnis des ersten Teiles zur Propositon sich zu beschäftigen haben. Dafür kann ein bestimmtes Textmoment die entsprechendste Beleuchtung bilden und wird dies um so eher als Proposition und Teilung selbst textgemäß gebildet sind. Das Thema selbst kann dann, eingehender als Einleitung und „Transitus“ (III, *6)* dies für sich leisten konnten, in seiner Textbegründetheit aufgewiesen werden,

doch auch dies nur nach der Seite, nach welcher zugleich der erste Teil seine Sonderbeziehung zur Proposition hat. Aber eben nur unter solchen Umständen kann der unmittelbare Ausgang vom Texte am Anfange der Abhandlung berechtigt erscheinen und darf nicht eo ipso als die passendste und durch die höher berechtigte Bedeutung des Textes überhaupt wie für geboten und für das allein Würdige gelten. Die Würde des Textwortes kann an sich höher noch zur Anschauung gebracht erscheinen, wenn dasselbe alle menschliche Gedankenvermittlung besiegelnd und abschließend zuletzt eintritt. Ist die Proposition wahrhaft textgemäß gewählt, so sichert eben diese in dominierender Stellung schon das Textansehen. Aber nach aller Logik der synthetischen Anlage muß für den Prediger die erste Frage sein, welche begriffliche Erörterung die Proposition selbst und in Verhältnis zu ihr die Teilüberschrift fordert. So gewiß dieses Verhältnis zugleich und formell zunächst ein selbständig logisches ist, wird diese Aufgabe sehr häufig nicht durch Anführung von Textmomenten für sich gelöst werden können, sondern eine selbständige begriffliche Erörterung fordern, und dies in dem Maße mehr als der Gedankeninhalt der Proposition selbst schon eine solche fordert. Nimmt man dazu, daß die weitere Topik dazu dienen soll, die biblischen Wahrheiten durch Analogie des natürlichen Erfahrungslebens zu vermitteln und dem Verständnis wie der Aneignung näher zu bringen, so erweitert sich überhaupt die Aufgabe der menschlich begrifflichen Nahebringung der göttlichen Wahrheiten, bevor der Ausdruck dieser in unmittelbaren Textworten besiegelnd und abschließend eintritt.

3. Im Allgemeinen läßt sich daher bei synthetischer Predigtweise für die Teilausführung geltend machen, daß, wie in Proposition und Partition bereits begriffliche und praktische Verwertung des gesamten Textinhaltes vorliegt, bei ihr das organische Verhältnis darauf führt, in der selbständigen Durchsprache des Verhältnisses der Teile zu der Proposition das Textansehen für sich schon in der Hauptsache genügend gewertet zu erachten und die einzelnen Textmomente da einzufügen, wo sie im Ganzen der Rede die Stelle finden, die ihre eigene Bedeutsamkeit überhaupt, wie die, welche sie speziell für die Durchführung des Einheits- und der Teilgedanken haben, am besten zum Bewußtsein bringt. Sofern die letzteren selbst schon Textgedanken sind, kann deren Begründung der Natur der Sache nach nicht selbst wieder bloß durch die betreffenden oder andere einzelne Textmomente geschehen, und derjenige Aufweis ihrer höheren Bedeutsamkeit, der eine nachgebrachte Anwendung entbehrlich erscheinen lassen muß, vollzieht sich eben insbesondere durch umfänglichere Vermittlung in Analogien, resp. im Nachweise höchster und innerlichster sittlich menschlicher Bedürfnisse und Verhältnisse. Ist doch die neutestamentliche Offenbarung in Christo selbst nicht unvermittelt ins Leben getreten und behält doch auch für sie neben der alttestamentlichen Vorbereitung die gemein menschliche Pädagogik im Völkerleben ihre selbständige Bedeutung. Das darf und soll sich auch in der Auslegung der einzelnen Texte, resp. in der rednerischen Vermittlung ihrer heilsmäßigen Bedeutung widerspiegeln.

4. Das letztere Moment gibt freilich zugleich Anlaß zur Warnung vor anderweiten allgemein herrschenden Fehlern homiletischer Textbehandlung. Da die neutestamentliche Offenbarung das Endziel einer langen offenbarungsgeschichtlichen Vorbereitung ist, so liegt es nahe, zur Begründung der einzelnen

neutestamentlichen Wahrheiten immer wieder den ganzen Apparat der einschlagenden Offenbarungsgeschichte vorzuführen, eine Neigung, die bei Deutschen um so eher zu beobachten ist, als sie gerne alle Dinge ab ovo zu begründen im Rufe stehen. Im Grunde hat, so biblisch es erscheinen mag, dieses Verfahren etwas rein Dogmatisches und Scholastisches, was in immer neuer Wiederholung die Andacht der Gemeinde ermüden und aufs schwerste gefährden muß. Der Theologe verfährt dabei eben schlechthin nach seinem Bedürfnis und soweit er dafür einen von alther bekannten Apparat zu Dienst hat, kürzt er sich damit die Aufgabe der Spezialinvention, von der Ausbeutung der weiteren Topik, die ihn mehr in die nächsten Interessen und Verständniskreise des gemeinen Mannes versetzen würde, gar nicht zu reden. Daneben predigen aber auch Anfänger mit Vorliebe von der Heidensehnsucht, die namentlich in Christi Tagen durch vorgängige Gewissenspädagogik und durch den wachsenden sittlichen Verfall der Menschheit zu jener Zeit, wie man solchen nach Neanders Darstellung schildern gelernt hat, erzeugt gewesen sein soll; ganz unbesorgt um die thatsächliche und psychologische Wahrheit solcher Schilderungen und um den Konflikt, in den sie dadurch mit der Lehre vom Naturstand speziell nach lutherischem Bekenntnis geraten. Nach dergleichen greift man doch immer nur infolge von ungenügender Inventionsübung am Einzeltexte, ohne welche natürlich ein Gefühl von Stoffarmut für die Ausführung eintritt, für die man dann allerlei fremdartigen Ersatz sucht.

5. Was im Übrigen von stofflicher Seite her über korrekte Ausführung der Proposition und der Teile zu sagen ist, liegt wesentlich in den oben erörterten Gesetzen der Partition selbst und der sogen. Komplexion speziell (VI, *3* u. V, *6*). Jeder Teil ist in der Beschränkung seiner Überschrift auszuführen, ohne anderen nicht dorthin gehörigen Stoff wegzunehmen, oder die Proposition für sich ohne spezifische Teilbeziehung auszuführen, oder endlich, was als ähnliche Gefahr beim letzten Teile zu berücksichtigen ist, durch den Teilschluß den Epilog für die gesamte Predigt gedeckt und überflüssig gemacht anzusehen. Die Ausführung jeden Teiles wird bei logisch angelegter Partition in der That ihre Vollendung darin finden, daß ungesucht und ohne ausdrücklichen Hinweis die Gedanken wieder zu der von dieser Seite voll beleuchteten Proposition zurückkehren, und ebenso wird jeder Unterteil seine Aufgabe volländig nur erfüllt haben, wenn mit seiner Erledigung die Teilüberschrift in ihrem Rechte unvermerkt zum Bewußtsein kommt. Ist die Predigt wahrhaft textgemäß, so werden auf diesem Wege ebenso jedes Hauptmoment, wie alle für den Redezweck bedeutsamen Einzelmomente der Gemeinde nahegebracht sein, bevor in selbständiger Ablösung der Epilog eintritt.

VIII. **Der Epilog oder der Redeschluß nach seinem stofflichen Inhalte.** *1.* Auch bezüglich des Schlusses sind wichtige Regeln und Fragen rednerischer Behandlung für den zweiten Hauptteil vorzubehalten. Vor dem häufig zu beobachtenden Fehler, den Teilschluß des letzten Teiles mit dem Abschluß der ganzen Predigt zu verwechseln, war eben schon zu warnen (VII, *5*). Die Komplexion deren Name hier erst vollverständlich wird, vollendet sich, wie oben gezeigt (V, *6*), in der Wiederholung der ganzen Partition mit Proposition am Schlusse der ganzen Abhandlung. Damit ist ein erstes Motiv gewonnen für das Recht eines selbständigen Epilogs. So entbehrlich alle aufdringlichen Nachweise

dafür, muß doch der Eindruck wirklich erzielt werden, daß nachdem jeder Teil für sich das Seine zur Begründung und Aneignung des Hauptsatzes gethan, die gestellte Aufgabe allseitig befriedigend gelöst sei. Eine summarische Revision und Zusammenfassung der verschiedenen Hauptteile der Abhandlung, ohne daß es einer ausdrücklichen Wiederholung derselben bedürfte, ist als nahegelegtes sachliches Bedürfnis anzuerkennen und gehört zu den gebräuchlichsten Inhaltsmomenten des Epiloges —; freilich zugleich zur Veranschaulichung der Gefahr, dabei in stereotype Formen zu geraten, wie andererseits die Erinnerung an das ewige Leben als stehende Schlußwendung zur Phrase zu werden droht, ähnlich dem „Eingang in den ewigen Osten" bei den Freimaurern.

2. Das Bedürfnis eines selbständigen, charakteristisch bedeutsamen Gedankeninhaltes —, ein Erfordernis für den Epilog, damit selbst gesetzt, daß dieser als selbständiger Redeteil anerkannt ist —, kommt von solchen üblen Gewohnheiten her am leichtesten zu Gefühl. Dann muß bei der Inventionsarbeit selbst schon, wie für das Proömium, so für den Epilog geeigneter Stoff ins Auge gefaßt und besondert werden. Die Parallele zwischen Eingang und Ausgang drängt sich ohnehin als ein architektonisches Gesetz der Rede auf. Ist schon jene Komplexionsaufgabe, die einen ersten Stoff für den Epilog lieferte (*1*), einem geistigen Rückblick zu vergleichen, so dehnt sich dieser nun bis auf die Einleitung als speziellen Gesichtspunkt aus. Was diese über Verhältnis von Text und Redegegenstand vorbereitend angedeutet, sollte im Schluß wie eine nun erfüllte Verheißung zum Bewußtsein kommen; nicht dadurch daß man sagt, es sei geleistet, sondern so, daß ein bedeutsames Text- oder Kontextmoment, das für diese Stelle aufgehoben wurde, Wahrheit und Gewicht der Proposition, welche die Einleitung nur vorahnen lassen kann, noch einmal und letztlich wie mit den Strahlen der scheidenden Sonne beleuchtet und verklärt. Quintilian gibt einmal (Inst. VI, 1) den Rat, nach vollendeter Inventionsarbeit klassischer Art, den gesamten Stoff noch einmal zu durchmustern und ein gewichtvollstes Gedankenmoment für den Schluß aufzusparen. So sollte es der christliche Homilet mit seinem Text thun, resp. mittelst weiterer Topik eine jenem konnexe biblische Wahrheit suchen, die sich eignet, wie ein letztes Mahn- und Segenswort der Gemeinde mitgegeben zu werden. Man vergleiche den hochlehrreichen Schluß der Bergpredigt bei Matthäus. So wird dieser bedeutsame Redeteil zu selbständigem Inhalte und Wert erhoben, zugleich aber der Eindruck biblischer Textgemäßheit der ganzen Predigt vollendet. Endlich, soweit ohne Künstelei damit zugleich eine Erinnerung an die Einleitung verbunden werden kann, kommt die einheitliche Anlage des ganzen rednerischen Vortrages mit dem Schlusse plastisch zur Wirkung.

Vgl. noch J. H. F. Beyer, Das Wesen der christl. Predigt, Gotha 1861. F. T. Beck, Pastorallehren des N. T.s, Gütersloh 1880. Pfau, Der Redestil Jesu (Ev. KZ. 1884, Nr. 38—41). E. Bindemann, Die Bed. des A. T.s für die christl. Predigt, Gütersl. 1886, bes. S. 143. 253 ff. Gust. Schulze, Über Moralpredigten, ihre Berechtigung, Zweckmäßigkeit rc., Leipz. 1886.

Die Theorie der Predigt. B. Zweiter Hauptteil.

3. Der Prediger und die Gemeinde.

I. Die rednerische Leistung bei der Predigt und die genera dicendi. *1.* Alle rednerische Leistung besteht in persönlicher Einwirkung auf Personen. Dieses

nach beiden Seiten überwiegend subjektive Moment beherrscht in diesem Teile das Interesse im Unterschiede von dem vom Worte Gottes im Texte her bedingten objektiven Wesen der Predigt und Predigtwirkung. Die einigenden Verbindungsglieder bilden dabei „der Prediger" und die „Gemeinde", von welchen auch hier nur mit spezifischer Betonung des Persönlichen, gehandelt wird. Ihr Verkehr hat an dem Heilszwecke, dem das Heilswort dienen will, seine oberste Bestimmtheit, und an der kultischen Feier, zu der jene sich vereinen, seine nächste Lebensform. Damit erscheint von vornherein das Besondere dessen, was hier „rednerische Leistung" heißt, gegen jede Verwechslung mit profan rednerischen Zwecken und Lebensgebieten sichergestellt; wie die Grundlinien dafür schon in der „Einleitung" gezeichnet sind. Der Hinweis auf diese überhebt auch neuer Besprechung des herrschenden Redecharakters, der bei diesem Verkehr geistlicher Art zu walten hat.

2. Ebendort war zugleich schon auf das Beschwerende der Aufgabe zu verweisen, daß ein Prediger in stehender und allwöchentlicher Übung vor derselben Zuhörerschaft wesentlich gleiche Materien mit immer neuer Produktivität behandeln soll. Der weltliche Redner mit seinen immer neuen, wechselnden Aufgaben, vor dem je nach den Sonderinteressen wechselnden oder doch für neue Interessen beteiligten Publikum, mit so allgemein populären Motiven wie Vaterlandsliebe, Recht, Freiheit u. dgl. scheint dem Prediger gegenüber in ungleich vorteilhafterer Lage sich zu befinden; ganz abgesehen noch von dem weiteren Spielraum in der Wahl der rednerischen Mittel, Anteil und Zustimmung bis zu leidenschaftlicher Empfindung und Äußerung zu erregen. Speziell nach letzterer Seite wird die Schranke des geistlichen Redners am unmittelbarsten ersichtlich. Sittlich schlechte Motive zwar muß auch der weltliche Redner mindestens verbergen. Das „Böse" hat man mit spezieller Beziehung auf „Marat", treffend als den „Stickstoff" der Redewirkung bezeichnet, Eine stillschweigende Ehrenanerkennung dessen, was in der rednerischen Leistung dem Menschen anvertraut ist, liegt darin vor. Das Altertum hat diesem Gedanken den unvergleichlichen Ausdruck in Quintilians Worten (l. 12, c. 11) geliehen: „orandi majestas, qua nihil dii immortales melius homini dederunt." Mit um so größerem, heiligeren Eifer sollten alle, die nach dem Predigtamt begehren oder dasselbe ausüben, um diese Krone der Leistung ringen, bei der unvergleichlichen Höhe des Anspruches, der gerade an ihre Leistung gestellt ist.

3. Thatsächlich sind auch die Mittel des Predigers unvergleichlich höhere und wirkungsvollere, als die des weltlichen Redners, und seine Zuhörerschaft bereiteter, jedenfalls in ihrer Empfänglichkeit von Bildungsvoraussetzungen unabhängiger als dies irgend von einem Publikum jener behauptet werden kann. Die geistliche Rede hat es nur mit sittlichen Motiven höchsten Maßes zu thun und appelliert allzeit an die intensivst empfängliche Seite des Menschen, an das Gewissen. Vinet hat das schöne Gleichnis erfunden, daß was die christliche Predigt bietet, auch der durch Sünde gebrochenen Gewissenswirkung immer noch so entspreche, daß das Zusammentreffen die Bestimmung beider für einander ebenso klar offenbare, wie dereinst im Altertum die beiden Hälften der zerbrochenen tessera bei der Probe, ob sie ineinander paßten, dem gegenseitigen Hospitalitätsrecht zur Beurkundung dienten. Diese im Grunde un-

verwüstliche Empfänglichkeit des Gewissens ist der christliche Prediger sich bewußt mit der von göttlicher Geisteswirkung begleiteten Predigt des Wortes Gottes so unwiderstehlich ansprechen zu können, daß bei den Verstocktesten noch die Möglichkeit offen bleibt, ihren in Sünden- und Weltdienst versenkten νοῦς zu μετάνοια zu erwecken und die verstrickteste ψυχή wieder für die Einwirkung des ihr schöpferisch bestimmten πνεῦμα zugänglich zu machen. Höchste Ziele und Wendepunkte des Geistes in seiner Geschichte — und von nichts so tief beeinflußt als durch die Predigt! — Statt des irdischen Vaterlandes, dem in hingebender Treue zu dienen, die christliche Predigt nicht minder alle Aneiferung bietet, winkt hier ein himmlisches und ewiges, dessen irdisches Analogon, die Christengemeinschaft, schon mit Bruderbanden umschlingt, an deren Innigkeit kein menschliches Nationalbewußtsein und Bürgerverband hinanreicht. Wenn es endlich das Schwerste gilt, die Verleugnung alles Irdischen gegen die Forderungen des Gottesreiches, das Absagen gegenüber allem, was mit stärksten Banden des Naturzuges und menschlicher Liebe fesselt: was ist das zuletzt anderes als der Appell an den Mut des Soldaten, die Brücken hinter sich abzubrechen und die Schiffe zu verbrennen, welche die Flucht sichern könnten! Alles opfern, um den ergriffenen Beruf zuletzt mit einem ehrenvollen Tode zu versiegeln: — die Macht solcher rednerischen Argumente haben alle Feldherrn, die unter den schwierigsten Umständen Größestes geleistet, erprobt und bewährt gefunden. Und dergleichen rednerische Wirkung im geistlichen Sinne ist jedem Prediger in die Hand gegeben auch vor der geringsten, bildungs- und ideenlosesten Landgemeinde: alles im Namen und in der Kraft des unwiderstehlichen Appells der Predigt vom Himmelreiche an empfängliche Menschenseelen. Die geringste Dorfgemeinde, wenn christlicher Glaube und Glaubenssinn in ihr erweckt ist, vermag mit ihrem Interesse und mit heiliger Liebe die ganze heidnische Völkerwelt zu umfassen und für die Ausbreitung des Gottesreiches Hab und Gut in einem Maße zu opfern, wie es die Reichen und Gebildeten nicht für das irdische Vaterland zur Verfügung haben. Das sind Gottesmächte, die jedem geistlichen Redner, welcher heiligen Eifer an seine große Aufgabe setzt, allerorten zu Dienst stehen, unvergleichlich größer als alle Mittel, die den weltlichen Redner in Vorzug zu setzen scheinen könnten.

4. Wie armselig muß es dann erscheinen, wenn Prediger, die kein Vertrauen zu der Kraft des Wortes Gottes haben und ohne heiligen Eifer in ihrem großen Berufe stehen, zu allerlei Mitteln greifen, um der nach ihrer Meinung unausreichenden Kraft der herkömmlichen Predigtstoffe unter die Arme zu greifen! Selbst die einseitige Liebhaberei apologetisch zu predigen dient, so vielfach die Lage der Kirche in der Gegenwart jenes zu fordern scheinen kann, weniger als man meint dazu, wahres Glaubensleben zu erwecken und zu begründen. Eine fortgesetzte Defensive macht den Eindruck der Schwäche. Das Verstandesinteresse überwiegt dabei, und der Wahn, daß das Christentum eine Parteisache sei, greift zugleich um sich. Blendender Redeschmuck aber ohne Glaubensgeist und kräftige Seelennahrung verweltlicht den Sinn. Man sucht in der Kirche den geistigen Genuß an einem schönen Vortrag, wie zu anderer Zeit den an einer guten Musikaufführung. „Wer nicht mit mir sammelt“, sagt der Heiland: „der zerstreut“ (Luk. 11, 23). Nun

erst die Burleske auf heiligem Boden! Und häufiger als man es glauben sollte, spielt sie ihre Rolle, namentlich bei christlichen Volksfesten. Die Geschichte der Predigt hat diesem ursprünglich echt romanischen Unfuge (s. u.) den Ernst des reformatorischen Zeugnisses als Lehre für alle Zeiten zum Korrektiv bestellt. Die Dialektpredigt namentlich vor ländlicher Bevölkerung zeigte eine berechtigtere Physiognomie. Feiner Humor findet sich bei ernstesten Predigern und steht dem Ernste um so viel weniger entgegen, als er nicht, wie der Witz, im Verstande, sondern im Gemüte seine Wurzeln hat. Desto unabsichtlicher und verhüllter wird er mitwirken, wo natürliche Anlage dafür vorhanden ist. Die Absicht, der Wahn, als bedürfe das Wort Gottes der Nachhilfe, ist das „fremde Feuer" auf dem Altare des Herrn, das wohl blenden und den unreinen Brand menschlicher Begeisterung entzünden kann, aber nicht das reine heilige Feuer wahrer Herzensandacht in Buße und Glaube wie in opferbereiter Liebe anzündet in Menschenseelen. Was will das Predigtamt noch in der Welt, wenn es dieses höchsten Zweckes verfehlt! Für diesen aber wirken und alle Kraft des Geistes einsetzen: das macht auch Menschen von schwerer Zunge und mäßigen Naturgaben beredt.

5. Das πείθειν, der technische Ausdruck der alten Redekunst, war selbst nicht sowohl als ein „Überreden", denn als ein „Überzeugen" vermeint, dem πιθανόν des Beweises entsprechend. Auch die neutestamentliche Sprache, namentlich nach Paulus Weise, macht von dem altklassischen Ausdruck reichen und gewählten Gebrauch (Gal. 1,10; 2 Kor. 5,11; Akt. 26,28 f.; vgl. 18,4; 19,8. 26; 26,23). Der Geist heiliger Liebe zu den Seelen verleiht auch dem „Überreden" einen höheren Sinn, wie solcher schon dem Gemeingebrauche nicht fehlte, wo immer es galt, rednerisch für edle Zwecke begeistern. Nur soll der Erfolg, der sichtbare und momentane, nicht bestimmen. Die heidnischen Lehrer der Rhetorik behandeln die Frage um wahre Beredsamkeit mit sittlichem Ernst. Quintilian (II, 15 ff.) warnt davor: „artem ad exitum alligare." „Tendit quidem", heißt es c. 17 von dem Redner: „ad victoriam, sed cum bene dixit, etiam si non vincat, id quod arte continetur effecit." Wenn die Rhetorik „bene dicendi scientia" heiße, so sei eben „bene dicere finis ejus summus". Der Christ hält dies dann nur mit Pauli Maßstab Gal. 1,10 zusammen, den ein Chrysostomus so ernst betont: „daß die Predigt Gott gefalle." Darin liegt das kräftigste Gegengift auch gegen die geistliche Trägheit, wonach Prediger ihren Mangel an Eifer und heiliger Begeisterung hinter Geringachtung der Redekunst zu verbergen lieben.

6. Das stetig Gleiche der Predigtthätigkeit kann die Meinung zu begünstigen scheinen, von den genera dicendi der Alten passe eben allein das „tenue" und „submissum" wahrhaft auf die geistliche Rede. Und, Gott sei's geklagt, wie viel wird tenue im kläglichsten Sinne gepredigt! Die Griechen kennzeichnen diesen „χαρακτήρ" nicht nur als λιτός, „schlicht", oder ἀφελής, „schmucklos", sondern auch als ἰχνός, was „dürr" und „dünn" heißt — sagen wir: „dürftig"! Mehr als dürftig wird gepredigt, und schwerste Versündigungen am heiligen großen Berufe, an Ehre und Bestand der Kirche selbst, geschehen damit. Dabei wird aber vergessen, daß tenue immer noch einen Redecharakter bedeutet und nicht einen beliebigen Prosavortrag. Als Prosaleistung steht die öffentliche Rede auf einer Linie mit dem Drama in der

Poesie, wie beiderlei Kunstleistungen im Leben und in der geistigen Entwicklung der Völker ähnlich späte Termine der Reife aufweisen. So bedeutete ahd. „brediga“, mhd. „bredige“ in Deutschland anfangs allerdings nichts mehr als eine „Mitteilung“ über göttliche Dinge (Wackernagel, s. ob. S. 154). Erst die Volkspredigt hat den neuen Begriff der „Rede“ als geistlicher begründet. Hat dann das genus tenue nach klassischem Begriff (Cic. or. 6; Quinct. VII, 10, 58 ff.) seine Stelle da, wo die Gegenstände, von denen zu handeln ist, nüchterne Einfachheit des Ausdrucks fordern, wo ein Aufgebot höherer Kraftmittel dem Tadel unterliegen würde („in re levi tragoedias movere“), so mag man ja die gewöhnliche Sonntags- und Wochenpredigt in dem Sinne von Festpredigten und besonderen Gelegenheitsreden unterscheiden. Aber eine „res levis“ ist die Predigt doch nie, auch da nicht, wo der Prediger nach Art des täglichen Brotes den Seelen Nahrung bietet. Es ist immer Seelennahrung mit Wirkungen bis in die Ewigkeit hinaus; es sind immer die größten Thatsachen der ganzen Menschheitsgeschichte, auf die er zurückzuweisen hat. Das dürften eher „sublime“ Dinge heißen, wie alles Göttliche. Nur wäre, immer sublim zu reden, für Eindruck und Wirkung das Bedenklichste. Die dunkle Vorstellung von solcher Aufgabe hat auf der Kanzel das unnatürliche, unselige „Pathos“ erzeugt, das eher schläfrig macht, statt erweckend und zündend auf die Gemüter zu wirken. Gibt es doch auch die tadelnde Nebenbezeichnung des ἁδρός, „schwülstig“, für diesen χαρ. ὑψηλός, μεγαλοπρεπής, wie sich für das lateinische „grave“ und „amplum“ ein Verständnis findet, das breitspurige Gravität oder rednerischen Schwulst mit Hoheit der geistlichen Rede verwechselt. Den asianischen Redeprunk bezeichnete der feinere griechische Geschmack als ἁδρόν. Das Richtige ist von jeher in dem sachgemäßen Wechsel zwischen höherer Steigerung und schlichter, nüchterner Einfachheit erkannt worden und findet man in Rücksicht auf die christliche Predigt die alten genera dicendi schon bei Augustin nach dieser Seite sehr passend beurteilt (s. u.). Vor allem aber wird von dem Gegensatz jener beiden genera her verständlich, warum das mittlere, das auch das genus mixtum heißt, als Gesetz für die besten Redner aller Zeiten gegolten hat. Sein Gegenstand sind alle edleren sittlichen und menschlichen Interessen, alles, was wahre Humanität zu heißen verdient, wovon niemand anders als mit Wärme des Gefühles und einer gleichmäßigen Begeisterung reden kann, der χαρ. ἀνθηρός — die „blühende“ Sprache, wie es die Griechen daneben auch nannten. Die neuere Technik liebt es, die Poesie speziell so zu charakterisieren, als Mittelglied zwischen dem gewöhnlichen Prosaausdruck (submissum) und der Rede (sublime). Die der Predigt eigentümliche Mischung sublimster Gegenstände und stetiger Gleiche der Wortdarbietung empfiehlt für diese als Ideal, Kunstleistung mit edler gehobener Natürlichkeit zu verbinden, diese Redegattung — das genus medium. Umtönt von den Klängen edelster Poesie im Kirchenliede, sollte der Predigt selbst nie jener χαρ. ἀνθηρός fehlen, der Ausdruck einer gleichmäßigen wahrhaft edlen Begeisterung für die höchsten Wahrheiten und Güter der Menschheit. Auch die Wochenpredigt ist immer noch Feier, immer zugleich auf höchste Thatzwecke gerichtet.

7. Unmittelbar bedingt von dem Redecharakter der Predigt ist, was von dem stilistischen Ausdruck und den rednerischen Figuren zu sagen wäre, und

bei dem Kathedervortrag über Homiletik und in den homiletischen Übungen der Seminare um so weniger übergangen werden darf, als das Studium der Rhetorik in der Gegenwart vernachlässigt zu werden pflegt. Die Darstellung hier darf darauf verzichten, eingehend zu besprechen, was an sich Gegenstand der Rhetorik ist. Wie nicht die Worte und Wendungen, sondern der Wert der Gedanken, ihre Kraft, ihr Reichtum, ihre Schönheit, in nur entsprechende und angemessene Ausdrucksform gekleidet, die Güte und Schönheit des Stiles bedingen, so darf auch der Gebrauch der rednerischen Tropen und Figuren nicht den Eindruck eines künstlich hergestellten Mosaik und eingelegter Arbeit machen, sondern nur der Kraft und Schönheit des Gedankenausdruckes in natürlicher Anpassung der Ausdrucksformen dienen. Um rednerische Bildung des Stiles aber sollte um so weniger unbekümmert sein, wer als künftiger Prediger der Aufgabe entgegengeht, fortgesetzt durch öffentliche Redeleistung wirken zu sollen.

Darf aber die Theorie der Homiletik als solche diese rhetorische Vorbildung selbst als eine außer ihrer nächsten Aufgabe belegene Vorstufe betrachten, so treten für jene vielmehr die Konsequenzen in den Vordergrund, wonach die Predigt in allen ihren Grundbestandteilen, die bisher nur in ihrer Bedingtheit vom Texte her zu besprechen waren, von dem Zwecke des rednerischen Eindruckes auf die Zuhörerschaft her in selbständig neuen Anforderungen Gesetz nimmt. So werden dieselben Redeteile: Einleitung und Schluß, Proposition und Partition, wie Ausführung der letzteren aufs neue Gegenstand der Besprechung von dem neuen Gesichtspunkte aus.

II. **Die Einleitung in Rücksicht auf den rednerischen Eindruck.** *1.* Der Umfang der Einleitung, dessen engere Grenzen oben im Verhältnis zu den Stoffteilen derselben schon zu betonen waren, will ganz auch nach dem rednerischen Gesetze bemessen sein, daß der Prolog nur anregen soll und jedenfalls nicht ermüden, keine Rede vor der Rede bilden darf. In den Zweck der Anregung ist zugleich eingeschlossen, daß alles, was dort besprochen wird, nicht sowohl ausgeführt, als nur angedeutet sein will. Wir Deutsche sind speziell auch dafür berüchtigt, zu umständlich in den Einleitungen zu sein und alle Dinge systematisch abzuleiten. Die Alten warnen schon vor dem Ausgang „a remoto". Alles für den oben bestimmten Hauptzweck (III, 5) nicht unbedingt nötige ist dann von Stoffmomenten abzuschneiden. Solche Kürze, wenn doch Deutlichkeit dabei gewahrt sein will, fordert Bedeutsamkeit des Ausdruckes, freilich auch dies nicht in dem Sinne, daß dadurch die Aufmerksamkeit zu einer selbst schon ermüdenden Anspannung gesteigert wird; vielmehr nur so, daß Schritt für Schritt das Interesse des Zuhörers sich wachsend angeregt, gesteigert und in lebhafterem Fortschritt dem Ziele, der Ankündigung des Redezweckes zugeführt findet. Zu spezieller Bedeutung gedeiht von daher gleich auch der erste Satz, mit dem der Prediger beginnt. Herkömmliche, triviale Wendungen, kraftlos allgemeine Wahrheiten oder kühl sachlicher Abhandlungston stimmen die Erwartung am Anfang gleich empfindlich herab. So ungehörig andererseits eine hohe Steigerung der Stimmmittel am ersten Anfang der Rede ist, dürfen, wo erst die Vorbereitung beginnt, auch die Gedanken nicht gleich in Superlativen auftreten. Mit schmuckloser Einfachheit und Schlichtheit will auch das Bedeutsame an dieser Stelle ausgesprochen sein. „Eine Lebensfrage

beschäftigt uns heut" beginnt man im Einzelfalle, wo Text und Redezweck dazu berechtigen. „Ein Heiligtum sinkt zuletzt", beginnt eine Predigt, die von der Unentbehrlichkeit des Gebetes für das Seelenleben handelt. Wo der vorzuführenden Lehre herrschende Vorurteile entgegenstehen, dient in passendem Ausdruck und nach Wert der Wahl die Voranstellung des entgegenstehenden herkömmlichen Welturteiles. Wo die Situation für die Textworte markante Bedeutung hat, im Zusammenhang zumal mit der Kirchenjahrszeit, ist ein kurzer Hinweis darauf für sich genügend und am Orte mit Vorbehalt obiger Einschränkungen (S. 181). Irgendwie ein Vorklang des Hauptsatzes, wo es zur vorgängigen Textverlesung stimmt, ist allzeit von günstiger Wirkung.

2. Wo die Sitte besteht, die Einleitung der Textvorlesung vorauszuschicken, tritt die direkte Textbeziehung zurück vor der bloßen Vorbereitung der Gemüter für die bestimmte Vorlage, und der Redezweck wirkt für sich entscheidend voraus auf den Prolog. Was die Alten als einen Hauptzweck der letzteren überhaupt ansehen, die sogen. captatio benevolentiae, gewinnt dann auch für die Predigt leichter eine selbständige Bedeutung, obgleich man sich sagen sollte, daß dergleichen den festen und ständigen Beziehungen zwischen Amtsdiener und Gemeinde so wenig entspricht, als dem wesentlich gleichen Zweck und der entsprechenden Erwartung, womit die Gemeinde zur Kirche kommt. So sparsam überhaupt die Persönlichkeit des Predigers, und persönliche Motive ausdrücklich Gegenstand der Erörterung auf der Kanzel werden sollten, so viel weniger wohlthätig wirkt dergleichen bei irgend häufigerer Wiederkehr in der Einleitung. Nichts behält von jenen alten Einleitungszwecken für die Predigt gültigen Wert als die Gewinnung des Interesses der Gemeinde für den besonderen Redegegenstand und damit zugleich für die Wahl des vorliegenden Textes zu dem bestimmten Zeitpunkt. Immer aber verleitet die Voranstellung des Prologes vor den Text leicht dazu, der Einleitung mehr selbständigen Inhalt und größeren Umfang als gehörig zu geben; während doch die erst nachfolgende Textverlesung vielmehr eine zweite Art Vorbereitung, resp. eine umfänglichere Gestaltung des Transitus vor der Ankündigung der Partition nötig macht. Tritt dazu noch der wunderliche, nur für ein gewisses erstes Verschnaufen des Redners vorteilhaft erscheinende, Gebrauch, einen sogen. Kanzelvers hinter der Einleitung und vor der Textverlesung eintreten zu lassen, so erwächst allen genannten Gefahren noch höherer Vorschub; ganz abgesehen davon, daß dieser Brauch die Redeeinheit bedauerlich zerreißt. Unwillkürlich wird so die Einleitung zu einer kürzeren, besonderen Rede anwachsen, die man dann freilich auch bequemer zuletzt ausarbeiten könnte (s. oben, S. 185).

3. Der Umfang des transitus in seiner besonderen Bedeutung (S. 183 f.) wird im allgemeinen sich davon abhängig erweisen, wie einfach und selbstverständlich sich Proposition und Partition aus dem Texte ergeben und ableiten. Wenn man freilich, nach einem Beispiel von Grotefend (a. a. O. S. 56), wegen des zufälligen Zusammentreffens des Erntefestes mit dem Evangelium vom Gichtbrüchigen (Matth. 9, 1 ff.) es unternimmt, über den Hauptsatz zu predigen: „das Erntefest eine Anreizung nach Vergebung der Sünden zu streben", so begreift sich, welch künstlichen Überganges vom Texte zu dem Gedanken an das Erntefest und zu dieser Proposition dies bedürfte.

Ehe man in den eigentlichen Transitus eintritt, muß die orientierende Textbesprechung wie von selbst auf Grundgedanken geführt haben, die nur noch der näheren Formulierung zu Proposition und Partition bedürfen. Damit daß diese Gedankenstoffe, wenn auch noch ungeformt, doch wirklich zum Aussprechen reif sind, geht die Einleitung in den eigentlichen Transitus über. Die Ausdrucksweise fordert hier doppelt sorgfältige Wahl, um nicht in den Schein bloßer Wiederholungen zu verfallen oder mit der sofortigen Anführung der schon formulierten Proposition die Gemeinde zu überraschen. Meist wird sich empfehlen, die Teilmomente zuerst und schon in der Partitionsfolge zurechtzustellen, wonach dann auch die Proposition in voller Redeform gleich wie ein Ergebnis daran geknüpft werden kann. Die sorgfältigen Hörer gehen auf solche feinere allmähliche Führung zum Hauptsatze mit dankbarem Verständnis ein; die übrigen genießen wenigstens unbewußt den Vorteil, mit der Partitionsankündigung nicht übereilt zu werden.

III. **Proposition und Partition nach Seite der rednerischen Fassung.** *1.* An der „Akme" tritt das rhetorische Element so spezifisch hervor, daß die Besprechung derselben im ersten Hauptteile nur durch das zweite Moment gerechtfertigt werden kann: durch den logischen Wert, den die *ἀκμή* als Dispositions-Richtpunkt gewinnt (A, VII. 3 f.). Zum Ausdruck einer sogen. *ἀκμή* kommt es ja nur durch charakterische Satzformen oder durch die Stellung der Worte (s. o.). Name und Idee der *ἀκμή* entsprechen so ganz dem dialogischen oder, nach Vinets treffendem Ausdruck (s. u. Saurin) allokutiven Charakter der Rede, sei es zur That, sei es zu denkender Überlegung herausfordernd. Die Gewohnheit mancher Prediger, monologisch und nur wie für sich selbst auf der Kanzel zu sprechen, würde nie eingewurzelt sein, wenn es ihnen jedesmal als eine zum Redecharakter der Predigt gehörige besondere Frage vor die Seele träte: welche Spitze gebe ich meinem Hauptgedanken? Wirkt diese *ἀκμή* dann zugleich als durchschlagender Richtpunkt für die Koncinnität zwischen Hauptsatz und Teilen, so ist auch damit ein Eindruck bezeichnet, der ebenso rhetorisch, wie logisch befriedigt.

2. Übersichtliche Klarheit, bei Aufstellung und Vortrag von Proposition und Partition ganz besonders erforderlich, wird nur geleistet werden bei möglichster Einfachheit des Satzbaues, wie der Gedanken in beiden. Wie jene wünschenswerte Koncinnität im Anschlusse der Teile an den Richtpunkt verloren gehen muß, wenn die Akme nicht scharf hervortritt oder die Bestimmungsmomente („wert" — „vor Gott und Menschen") verteilt wirken, zeigte schon oben ein Beispiel (A, VII, *4*). Der Hauptsatz sei daher wo möglich immer ein einfacher Satz, nicht verschränkt durch Zwischensätze und belastet mit Nebensätzen. Chr. Palmer führt als abschreckendes Beispiel an: „Wer, nachdem er dies Evangelium gehört, nun fragte, was soll ich thun, dem sagen wir" — —. Feine antithetische oder anderweite Zuspitzung des Gedankens mutet der Aufmerksamkeit zu viel zu, wenn bei einmaligem Anhören klares Auffassen und gedächtnismäßiges Behalten erreicht werden soll. So die Teilsätze bei Kliefoth („Wie lernt man Todesmut?"): 1. „Was der Tod dir nehmen kann: laß' das! 2. Was er dir bringen kann: suche das! 3. Was dich dies Lassen und Suchen lehren kann: lerne das!" Glaubt man, den Textmomenten zu lieb, umfänglichere Haupt- und Teilsätze bilden zu müssen, so empfiehlt sich in

solchen Fällen, neben die kompliziertere Formulierung eine ganz reduzierte Ausdrucksform zu stellen, wie etwa hier: lasse (was vergeht), suche (was bleibt), lerne (was dazu treibt): das gibt Todesmut. Man vgl.: „Die Bekehrung des Sünders im Lichte der Bekehrung Pauli (Akt. 9, 1 ff.). Ein Lichtstrahl aus der Höhe (— und es weicht die Verblendung der Feindschaft), Ein Wort, das das Herz trifft (— und der in Hochmut trotzende Mensch bittet um Gnade), Eine erste Erfahrung der Gnade (von Jesu Geistesnähe — und die Unfähigkeit zu allem göttlichen Werk weicht der Willigkeit zu allem, was der Herr thun heißt)". — Wie solche Aufzählung von Teilen der Gemeinde zu lieb geschieht (S. 194), so darf man keine Hilfe verschmähen, den Inhalt eindrücklich zu machen; das dient dem Redner zugleich. In diesem Sinne läßt man am rechten Orte Haupt- und Teilsätze einzeln auch ausdrücklich wiederkehren (ebenda), um ohne schulmeisterliche Belästigung die Übersicht über Gang und Fortschritt zu erleichtern und die Einheitlichkeit wie Sicherheit der letzteren, so viel nötig, zum Bewußtsein zu bringen. Kürze der Fassung, resp. Teilung des Gedankenstoffes in den Einzelsätzen ist auch dazu nötig, aber bei korrekter Durchführung wird dann auch jedes Stoff- und Textmoment an seinem Orte zu seinem Rechte kommen.

3. Daß dieses Verfahren zugleich immer auch seelsorgerlichen Interessen dienstbar wird, war wiederholt schon zu betonen (S. 193). Diese Rücksicht findet in der Forderung besonderen Ausdruck, daß die praktische Richtung, die alle Hauptgedanken der Predigt tragen sollen, auch durch die rhetorische Fassung der Proposition und Partition möglichst zum Ausdruck gebracht werden sollten. Der Heilscharakter, den alle Schriftaussagen tragen, gab schon genügend Anlaß, vor der Meinung zu warnen, daß bei Darlegung der Lehre der Schrift die praktische Anwendung daneben immer einer besonderen Ausführung bedürfe. Desgleichen wird damit vermieden, daß Haupt- und Teilsätze selbst den praktischen Charakter an der Stirn tragen, wofür wieder schon die zutreffende Wahl der *ἀκμή* das meiste thut. Bietet sich aber aus dem Textworte selbst für den Hauptsatz ein treffendes Stichwort dar, wie: „Eins ist not", „Trachtet nicht nach hohen Dingen" u. dgl., so wird in der Proposition selbst die praktische Spitze des Textes unmittelbar und seelsorgerlich dienlichst zur Wirkung gebracht. Ähnliches kann auch erreicht werden, wo sich ungesucht Gelegenheit darbietet, den Hauptsatz in ein der Gemeinde vertrautes Liedwort einzukleiden, das den Textgedanken unmittelbar wiedergibt. Dagegen ist vor anderweit beliebten Mitteln, namentlich die Teilung, eindrücklich und behältlich resp., wie man meint, besonders erbaulich zu machen, z. B. vor Versifikation oder gereimter Fassung der Teile eher zu warnen. Meistensteils wird dergleichen von feiner Gebildeten wie eine Geschmacklosigkeit empfunden werden. Als Beispiel diene, was oben auch für die Kategorie: Anfang, Fortgang, Ende hätte angeführt werden können, die Partition Ahlfelds über das Gleichnis vom verlorenen Sohn: „1) Wie es erst im Stillen gährt, 2) wie die offene Empörung herausfährt, 3) wie lange seine Herrlichkeit währt". — Bilder sind unzweifelhaft ein sehr wertvolles Anschaulichungsmittel — aber mehr geeignet, bei der Ausführung diesem Zwecke zu dienen, als in Haupt- und Teilsätzen selbst aufzutreten. Auch wo der bildliche Ausdruck im Texte vorliegt, wird sich gerade für die Lehr- und Anwendungs-

sätze, welche immer Haupt- und Teilmomente bilden sollen, eher die einfach begriffliche Ausdeutung empfehlen; es handele sich denn um so gemeinübliche Bilder, wie Licht, Finsternis u. ähnl. Wenn man aber, weil der Text von „Hitze“ der Trübsal redet (1 Petr. 4,12 ff.) sich dazu verleiten läßt, dem Hauptsatze die Gestalt zu geben: „Der frische Trunk, den uns der Apostel reicht, zur Kühlung in der Hitze der Trübsal“, so hat dies mindestens etwas Spielendes und wird leicht gerade zu textwidriger Künstelei in der Teilfassung verleiten, da die Apostel solche Bilder ihrerseits nicht im einzelnen durchzuführen pflegen. Ganz anderem Urteil freilich unterliegt ein willkürliches Aneinanderreihen von Bildern an sich fraglichen Wertes, wie wenn Cl. Harms „die Passion“ predigt als: „1) ein Pfeiler der Kirche, 2) eine offene Thür, 3) eine Freistätte, 4) ein Kämmerlein, 5) ein Kissen, das Haupt darauf zu legen und zu sterben“. Dergleichen erinnert vielmehr an mittelalterliche Geschmacklosigkeiten, trotz seelenvoller Hintergedanken und entsprechender Ausführung. Bildgebrauch in Lehrsätzen ist eher als eine Verfehlung gegen das oberste Erfordernis jener (2) Klarheit und Einfachheit des Ausdruckes der Proposition und Partition anzusehen, denn als Hilfe zur Veranschaulichung. Für diese hat die Ausführung des Einzelnen zu sorgen. Die Besprechung der rhetorischen Mittel für diese ist ein zu umfängliches und selbständiges Gebiet, um sie hier einzufügen. Wir wenden uns daher vorerst zu der rhetorischen Gestaltung des Schlusses.

IV. **Der Epilog nach seiner rhetorischen Gestaltung.** *1.* Von den besonderen Näherbeziehungen, die zwischen Prolog und Epilog bestehen, war schon zu sprechen (oben S. 203). Vom rein rednerischen und praktischen Standpunkte aus mehren dieselben sich eher noch. Wofür die Einleitung anregen und Interesse erwecken soll, darüber soll der Schluß das Gefühl der Befriedigung vermitteln. Soll die Spannung von der anregenden Einleitung an bis zum Höhepunkte der Ausführung in wachsender Steigerung erhalten werden, so darf anderenteils gegen den Schluß zwar nie Ermüdung, aber mit wachsender Befriedigung eine höhere Ruhe, Ruhe nach Bewegung überhaupt eintreten. Bis zum Schlusse die Spannung anwachsen zu lassen, was leicht für die höhere Leistung angesehen werden kann und auch relatives Recht behält (s. u.), entspricht prinzipiell mehr der Kunsthomilie (S. 190 ff.) als der Anlage der synthetischen Predigt, bei der jedenfalls der Schlußteil, selbst wenn er begrifflich die höchste Steigerung enthält, mehr schon dem Epiloge zustrebt, wie der erste Teil naturgemäß im nächsten Verhältnis zur Proposition steht und mittelbar der Einleitung selber verwandtere Ausgangspunkte zeigen wird. Nach dem unmittelbar nahegelegten Naturbilde verhalten sich Einleitung und Schluß wie Quelle und Ausmündung. Wenn dann zwischen beiden die wachsende Intensität des Stromes liegt, so entspricht der Mündung doch mehr der ruhige Ausfluß, nicht ohne den Eindruck majestätischer Fülle. So imponierend daher im Einzelfall ein jäh abgebrochener Schluß wirken kann, und so gewiß dieses Verfahren bei Anlässen gesteigerten Affektes sich von selbst zu ergeben pflegt, so kann dasselbe doch unmöglich als die organische und naturgemäß oder allgemein empfohlene Maxime gelten. Der Ruhm, den dergleichen jeweilen gewinnt, stammt mehr von dem Vergleiche mit den vielfach zu beobachtenden gegenteiligen Erscheinungen her, wonach man so oft stereotype, durch Mangel

an wertvollem Gedankeninhalte ermüdende Schlußformen anhören muß, die mehr nur von des Redners geistiger Ermattung, als von Sorgfalt seiner Invention oder bis zum Ende präsent bewahrter Kraft zeugen. Dem gegenüber wird ein unvermutet eintretender kräftiger Schluß ähnlich wie die von Rückert gepriesenen rechtzeitigen „Rücksichtslosigkeiten" wirken und zwiefach willkommen sein. Ehe man sich durch einen langatmigen, langweiligen Epilog den besseren Gesamteindruck der vorgängigen Predigt verderben lassen will, nimmt man lieber einen Schluß in Kauf, der, organisch betrachtet, so wenig ein wirklicher Abschluß des Ganzen genannt werden kann, als man dergleichen jähe Schlußbildung bei sonst wirklich beredten Männern hören kann, ehe nur der letzte Hauptteil selbst bis zu seinem Ende klar durchgeführt ist. Erinnert man sich an das sicher berechtigte Grundgesetz, daß der Gesamtschluß der Rede nach logischem Gesetz nicht mit dem Schluß des letzten Partitionsteiles zusammenfallen darf (S. 203), vielmehr eine Rekapitulation der gesamten Partition, wenn auch nicht in ausdrücklicher Anführung, als naturgemäßes Bedürfnis am Ende der confirmatio einzutreten hat, so ist damit jedenfalls das Bedürfnis eines selbständigen Epiloges in Analogie zu dem Prologe neben aller Teilausführung organisch begründet.

2. Die Schwierigkeit nur tritt dabei zugleich in den Gesichtskreis, daß die Gestaltung dieses von dem Teilschlusse zu unterscheidenden Redeschlusses rednerisch auch so gelingt, daß nicht schon das Zusammentreffen jener beiden Schlußaufgaben ermüdend auf den Zuhörer wirkt. Nach Seite schulmeisterlicher Durchführung der Komplexion ist an seinem Orte schon vorgebaut (S. 194). Positiv aber bietet das beste Gegenmittel gegen die bezeichnete Gefahr der andere Rat: dem Schlusse einen bedeutsamen Schlußgedanken, womöglich aus dem Texte selbst oder aus konnexem biblischem Gedankenkreise, vorzubehalten. Auch aus den besonderen Beziehungen des Predigers zur Gemeinde läßt sich geeigneter Gedankenstoff für den Schluß ableiten, soweit der Text und die Proposition nahelegen, solcher Anlässe Erwähnung zu thun. Für die Ausführung waltet beim Schluß in Analogie zum Prologe nur das gleiche Formgesetz der Kürze. Auf diesem Wege lassen sich dann die Vorzüge eines abgebrochenen, affektvollen Schlusses immer noch mit der organischen Aufgabe, dem Epiloge eine inhaltsvolle Selbständigkeit zu geben, in korrekterer Art verbinden. Die Akme, welche der Proposition nicht fehlen darf, wird bei entsprechender Durchführung ihre Bedeutung schließlich darin vollenden, daß sie mit solchen Schlußgedanken sich selbst erst nachmals mit tiefster Empfindung in die Seelen senkt. Daß noch eine letztliche Gedankenausführung selbstständig eintritt, entspricht dann dem Bedürfnis abschließender Befriedigung; daß die Akme am Schlusse neu zu vollem Ausdrucke kommt, schützt die der Abschlußbetrachtung eignende Ruhe — vor dem Eindrucke kraftloser Ermüdung. Mehr noch dem Seelsorger, als dem Redner muß die Erfahrungsthatsache warnend vor der Seele stehen, daß ein matter und wertloser Predigtschluß den Eindruck alles vorher Gesagten verschütten und verderben kann (Krauß, S. 520 ff.).

V. **Die rednerische Ausführung der Teile.** *1.* Unmittelbare Vorlage für diese Ausführung, ist, wie gezeigt (S. 201), nicht der Text, sondern die Proposition, soweit es sich um synthetische Partition handelt, — für uns hier die

alleinherrschende Voraussetzung. Einer der Grundfehler der älteren Homiletik war, daß sie die Texterklärung wie eine selbständige Aufgabe behandelte, resp. gesondert vorausschickte und damit allen Einheitseindruck der geistlichen Rede aufhob. Die Bedeutung des Hauptsatzes, speziell unter dem Gesichtspunkt des ersten Teiles, aufzuzeigen, ist die erste Aufgabe, die sich nach allgemeinen rhetorischen Rubriken als „Erklärung" bezeichnen läßt. Daß als letztere die schulmäßige, mit logischer Strenge durchgeführte Definition sich nicht für rednerischen Brauch eignet, ist alte Erkenntnis (Cic. de or. II, 25).

Um so mehr Wirkung hat die rhetorische Definition, die mehr thatsächlich und durch charakteristische Einzelmomente die Bedeutung eines begrifflichen Ausdruckes beleuchtet und andeutet, als den ganzen Gedankeninhalt des letzteren zu erschöpfen sucht (Vinet 182 ff.). Meist macht dergleichen mehr den Eindruck eines Einzelurteiles; die Tendenz aber ist immer, das ganze Wesen der Sache an einem charakteristischen Einzelzuge oder von einer bestimmten Wirkung und Beziehung her zu veranschaulichen. So sagt die Schrift: „die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung"; so Bossuet: „die Zeit ist das bewegliche Bild der unbeweglichen Ewigkeit." Man vergleiche: „Dankbarkeit ist das Gedächtnis des Herzens"; „Liebe ist freie Gebundenheit, Gebundenheit in Freiheit"; „Verklärung ist erscheinender Geist; Herrlichkeit Erscheinung der Gottheit". Wie wirksam solche Definitionen rednerisch sind, fühlt sich leicht; ein ganzer Beweis wird durch den kurzen Satz ersetzt, der mit dem Anspruch und Gewicht einer allgemein zugestandenen Wahrheit auftritt. Aber eben daran wird klar, daß nur solche Definitionsformen, die mit dem Anspruch der Selbstverständlichkeit auftreten dürfen, am Anfange gleich eine Stelle finden und den Ausgangspunkt einer Besprechung bilden können; während andere sich mehr zu einem krönenden Abschlußmoment eignen. Soweit derartige rhetorische Definitionen die Gestalt von Sentenzen annehmen, ist auch nicht zu übersehen, daß diese für den Eindruck und Ausdruck etwas Aufhaltendes, den vorwärtsstrebenden Fluß der Rede Hemmendes haben. Schon darum empfiehlt sich für sie mehr eine Stelle am Anfange oder am Schlusse einer erklärenden Auseinandersetzung, und es ergibt sich für die gesamte Haltung derselben sogleich die Lehre, daß eine rein begriffliche Darlegung möglichst beschränkt und nur im Wechsel mit derartigen thatsächlich charakterisierenden individuellen Zügen, unter denen selbst das Geschichtsbeispiel nicht ausgeschlossen ist (Vinet 190 f.), einzutreten hat.

2. Der Charakter der biblischen Wahrheiten setzt zwar dem eigentlichen Beweis eine engere Schranke (S. 200); aber doch hängt alle Vergewisserung der Zuhörer in Wahrheitserkenntnis an der überzeugenden Wirkung von Gründen, resp. an der sicheren Ableitung neuer Gewißheiten aus schon feststehenden. Gerade für den Prediger ist die Erinnerung besonders nötig, daß sich nicht bloß mit Beweggründen, vielmehr recht wirksam nur mit ihnen handeln läßt, wenn Wahrheit und innere Notwendigkeit der Sache zuerst erkenntnismäßig durch Gründe richtig und sicher fundiert sind (S. 200). Soweit kann auch dem Prediger der Beweis nicht erspart bleiben. Vernunftbeweise freilich scheinen von vornherein ausgeschlossen und an ihre Stelle scheint der Auktoritätsbeweis zu treten, wo es sich um das Zeugnis von Offenbarungsthatsachen handelt. Rein demonstrierendes Verfahren ist gewiß auch das wenigst erbauliche; wie

eine überwiegend defensive, resp. apologetische Haltung eher den Glauben schwächt, statt ihn zu stärken (S. 205 f.). Der kräftige und wahrhafte Ausdruck eigener persönlicher Glaubensüberzeugung — nach dem Worte und mit dem Eindrucke: „Ich glaube darum rede ich" —, darf nie in der christlichen Predigt vermißt werden. Solches „Zeugnis" des Glaubens wirkt Glauben „erzeugend" in Kraft des göttlichen Wortes, durch das der Geist Gottes selber zeugt (A I, *1* f.). Aber dann spricht eben schon subjektiver Glaube: „es steht geschrieben", und das ist etwas total anderes als bloße Gründung auf äußerlich objektive Auktorität. Die hat ebenso der Islam für den Muhammedaner. Ein gläubiger Prediger wird die Thatsächlichkeit der Wunder nie verleugnen und der Bezeugung derselben nicht aus dem Wege gehen; aber er wird auch immer aufs neue den Unterschied zwischen Heilsglauben und bloßem Wunderglauben betonen und die Gewißheit einer göttlichen Offenbarung unmittelbarer Art nicht bloß auf den Wundererweis gründen. Was überhaupt Erfahrungsbeweis heißt, gewinnt so für die christliche Predigt einen ganz besonderen Sinn und neuen Inhalt. Einmal ist dieser hier im höchsten Sinne Zeugnis auf Grund eigener Heilserfahrung, ein Motiv, das sich sofort zu der Berufung auf den Thatsachenbeweis erweitert, daß von den Aposteln her Millionen der edelsten Menschen für dieselben Erfahrungsthatsachen eingetreten sind und die Wahrheit derselben mit dem Opfer des Lebens und aller irdischen Dinge, die sonst für Menschen im höchsten Werte stehen, bezeugt haben. Wir erinnern an Mosheims großartige Beweisführung für die Wahrheit der Auferstehung Jesu aus dem Tode der Apostel. Auf Weltmenschen mag auch dergleichen noch den Eindruck bloßer Behauptungen machen, denen sie den anderweiten Erfahrungsbeweis von der blendenden Kraft aller Schwärmerei entgegensetzen. Aber der christliche Prediger soll die christliche Gemeinde als Zuhörerin im Auge haben, die seinem Erfahrungszeugnis ein Echo entsprechender eigener Erfahrung entgegenbringt, und soweit er mit seinem Zeugnisse auch Ungläubige erweckend erreichen möchte, wendet er sich zunächst an solche, die das Gewissenszeugnis, als auch einen Erfahrungsbeweis, noch nicht durch Sophismen des Verstandes erstickt haben, sondern an der Unbefriedigtheit und Friedlosigkeit ihres Gemütslebens negativ ein unmittelbares Erfahrungszeugnis für das Bedürfnis eines friedebringenden, sündenvergebenden Erlösers in sich tragen. Und da dieses Gewissenszeugnis sich nie ganz verschütten läßt, so wenig durch sittliches Verderbnis als durch Verstandessophismen, so sind für solchen Appell an Gewissenserfahrung auch Ungläubige der anderen Gattung immer noch erreichbar. In diesem Sinne aber paart sich dann für uns der wahre Vernunftbeweis auch in den Predigten mit dem Erfahrungsbeweis christlicher Art. „Vernunft" darf nicht dem durch sinnliche Empirie gebundenen „Verstande" gleich gesetzt werden. Das Gewissensleben selbst wie alles sittliche Bewußtsein gilt uns als integrierender Teil der „Vernunft" im Sinne der unveräußerlichen Anlage des Menschengeistes für eine höhere Welt. Da heißt es dann mit der Zuversicht zeugen und in dem Sinne den Wahrheitsbeweis wagen, wie Vinet's treffliches Bild von der tessera der Hospitalität im klassischen Weltverkehr es andeutet (oben, S. 204 f.). Der Appell an die „Vernunft" ist dann der an das höhere „νοεῖν", um zum „μετανοεῖν" zu führen, d. h. wesentlich gleich

mit dem Appell an das Gewissen selber. Aber die Form kann dabei dennoch die des Vernunftsbeweises im engeren Sinne bleiben. An das „Denken" als Weiterdenken wendet dieser sich, wie alles Beweisen mit Gründen; entsprechend der Forderung an allseitig befriedigende Predigtweise, das Erkenntnisvermögen so gut anzusprechen wie Gefühl und Wille (ob., S. 165 f.). Grundsätze und anerkannte Thatsachen des sittlichen Lebens und Urteiles bilden dann den Ausgangspunkt für den Nachweis, daß eben sie die letzte Garantie ihrer eigenen Wahrheit, wie deren höhere Vollendung und Einheit, erst in Wahrheiten und Lebensthatsachen finden, welche der Christ aus der Offenbarung schöpft, resp. als Thatsachen eigener innerer Erfahrung kennt. So wenig der letztere solcher Beweise für seine eigene Gewißheit bedarf, so sehr dienen sie doch auch ihm zur Vergewisserung seiner Erkenntnis und Erfahrung wie zur Erweiterung seines religiösen Anschauungslebens, den Gebildeten unter den Christgläubigen aber insbesondere zu dem höheren Genuß geistiger Befriedigung, auf den sie auch im Gottesdienst berechtigten Anspruch haben.

3. Unter den formell verschiedenen Arten der Beweisführung bietet die negative manchen Vorzug vor der affirmativen. Es ist nicht mit apologetischer Defensive zu verwechseln, wenn der Prediger sich selbst die Einwürfe macht, die in öffentlicher Versammlung von niemand sonst gegen ihn verlautbart werden können. Wie damit der Rede der dialogische Charakter gewahrt (S. 210) und der Eindruck bloßen Behauptens vermieden wird, so zeigt der Redner, indem er sich und seinen Zuhörern keinen wichtigen Einwurf verbirgt, statt Glaubensschwäche Mut zu der Wahrheit, die er vertritt und bezeugt. Saurin entfaltet seine besondere rednerische Stärke im negativen Beweise. Nur verrät sich auch die Gefahr bei ihm denselben zu weit auszudehnen. — Ebenso empfiehlt sich rednerisch die indirekte Beweisführung mannigfach vor der direkten. Vinet führt treffende Beispiele dafür an (a. a. O.). Der Beweis a fortiori gehört zu den beliebtesten, der vom Kontrast zu den wirksamsten; wie der von der Analogie und dem Simile ausgehende dem christlichen Prediger im allgemeinen nächstgelegen ist. Dagegen verrät der sog. Konstruktionsbeweis (Vinet 222) mehr Kunst und Absicht, als für die Kanzel rätlich ist. Wo Beweise walten und Gründe entscheiden sollen, ist auch der Schein der Willkür und erschlichener Behauptungen sorgfältig zu vermeiden. Sichere Beweisgründe in geringer Zahl anwenden ist besser, als schwächliche Argumente auch nur neben jenem zum Ausdruck kommen zu lassen. Schwächere Beweise durch Häufung wirksam zu machen, ist ein Rat von zweifelhaftem Wert (Quint. V, 12). — Diese kurze Übersicht des weiten Gebietes der „confirmatio" muß hier genügen und kann schon zu stärkster Bekräftigung dafür dienen, was Sorgfalt und Umfang der Invention, speziell auch nur als weitere Topik, für den geistlichen Redner bedeuten. Und wieder muß es zugleich als ein direkt seelsorgerliches Interesse bezeichnet werden, je auch für die Einzelgemeinde das Geeignetste und Treffendste auszuwählen und alles Ungeeignete fernzuhalten.

Obgleich zunächst für Gymnasien, real. und humanist. berechnet, bieten doch auch für die geistl. Rede nach Seite der inneren Gliederung und des Ausbaues der Gedankenstoffe ganz Wertvolles neue Erscheinungen wie: Max. Schieszl, System der Stylistik. Straubing 1884. Ad. Calmberg, Die Kunst der Rede, Lehrb. der Rhetor., Styl. u. Poetik. Zürich 1883. Vgl. auch Rinne, Prakt. Dispositionslehre 1860 f.

4. Erklärung und Beweis gelten dem Wahrheitsgehalte der Proposition für sich, verteilt nach den verschiedenen Teilmomenten, und zugleich an der Hand des Textes ihrem Aufweis als biblischer und Offenbarungswahrheit im einzelnen. Neben dem Lehrgehalt der Proposition aber deutet die Akme die überwiegend praktische Richtung an, wie sie auch bei Lehrpredigten der Proposition nicht fehlen soll und vermöge ihres Zusammenhanges mit dem Richtpunkt der Partition sich auch dieses Element in bestimmter Proportion über die einzelnen Teile verbreitet zeigt. Man kann in der Vereinigung der beiden Momente in der Proposition den unmittelbar rednerischen Ausdruck dafür erkennen, daß alle Wahrheitsüberzeugung Thatwirkung im Geleite haben und beides gleichmäßig vom Redner angestrebt werden soll, vor allem vom Prediger auf Grund des biblisch christlichen Wahrheitscharakters. So wachsen aus den Gründen die Beweggründe heraus und die ersteren gehen wie unmerklich in die letzteren über. Nur formell wollen beide Momente wohl unterschieden und im einzelnen muß immer wieder das Gesetz der Aufeinanderfolge fest eingehalten sein. Die Wirkung auf Gefühl und Wille folgt in zweiter Linie, aber nicht in der äußerlichen Sonderung wie theoretische Lehre und praktische Anwendung (S. 210); sondern wie Liebe zur Wahrheit und Begeisterung für sie die sittliche That im Schoße tragen, erzeugt durch den Eindruck der Größe und heiligen Schönheit der Wahrheiten selber. Das rednerische Mittelglied wird selbst daran ersichtlich und im Vortrage durch den Wechsel der gesteigerten Bewegung des Affektausdruckes nach dem ruhigeren Fortschritt der Begründung erkennbar. Der Affektionswert der Wahrheit muß unmittelbar mit der Vollendung ihres Aufweises zugleich hervortreten; man kann sagen: wie die „Liebe“ aus „Glaube“ geboren.

5. Die Beweggründe wenden sich an die Bewegungsfähigkeit oder Affektion als Keim des Willensentschlusses und der That. Vinet entwickelt (S. 225 f., vgl. 237 f.) mit Meisterschaft, wie „Rührung“, der scheinbar wertloseste, weibische Erfolg, entwertet durch Effekthascherei der Prediger, in Wahrheit gewertet als „Bewegung“, so sehr letzter Zweck aller Beredsamkeit ist, daß ohne ihre Erzielung die höchste Wirkung des Redeeinflusses nicht erreicht ist; sofern überhaupt Thaterfolg nie eintritt ohne daß der Hörer gleichsam innerlich von der Stelle bewegt wird. Die Alten unterschieden dabei das ἠθικόν als die Wandelung der Gemütsstimmung selbst und das παθητικόν als die affektuose Wirkung auf die bestimmenden Affekte (oratio morata und λόγος παθητικός, Richter a. a. O., S. 36). Das Wertvollere am antiken Urteil ist die abschätzige Beurteilung des berechneten Affektgebrauches für den momentanen Effekt neben der einfachen Anerkennung, daß Affekte nicht erreicht werden, ohne den Eindruck entsprechender Affektion des Redners („Si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi“: Horat. ars poët. 102).

6. Kein Wunder, daß daneben die Rhetorik des Altertums sich wenig wählerisch bezeigt in der Aufzählung rednerisch berechtigter Affekte (vgl. Quint. VI, 2. 20). Der „Haß“ kann für den christlichen Prediger nur Motiv sein als Haß gegen die Sünde (Judä v. 23); wie das Motiv der Furcht mehr nur als Furcht vor Gottes Zorn resp. als heilige Scheu Gott zu erzürnen denn als Furcht vor der Strafe zur Wirkung gebraucht, die Lehre vom Teufel speziell nicht dazu verwendet werden sollte, beängstigende Furcht vor

diesem zu erwecken. „Widerstehet dem Teufel so fliehet er von euch": heißt die Losung der Schrift (Jak. 4, 7). — Allseitigeres Recht behält das Motiv der „Hoffnung", selbst als Hoffnung auf den höheren Lohn, so wenig Christenglaube von Lohnsucht weiß. Wer in ernstem Kampf der Heiligung steht und mit der That auf das Opfer des Irdischen für das Ewige eingeht, der versteht die apostolische Ermahnung: „Sehet an die Belohnung" (Ebr. 11, 26; vgl. 10, 35). Aber nicht Belohnung des Einzelnen gilts, sondern die Reichshoffnung auf die Offenbarung des Verborgenen als Bethätigung, daß aller wahre Glaube Hoffnung des Zukünftigen ist (Hebr. 11, 1). Das eröffnet erst den vollen Reichtum dieses Motives für den christlichen Prediger. Dann gehört dazu vor allem die Hoffnungsfreude in der Aussicht auf vollendete Sündlosigkeit und einstige Verklärung. So nehmen die rednerisch beliebtesten Motive von „Glück" und „Unglück" auf dem christlichen Redestuhl ein ganz anderes Angesicht an: der Friedensstand des Gerechtfertigten und das Glück eines rechten Christenhauses wie des Bruderstandes in der Gemeinde —: alles das zugleich als Vorschmack künftiger Vollendung. Die „Liebe" vor allem findet ihre höhere Verwertung in dieser Richtung, obenan als Liebe zu der Person des Heilandes und zu seinem Reiche, als Liebe, die hier schon die Brüder wie fleckenlose umfassen lernt. In Form der Analogie und der Anlage des sittlich natürlichen auf die höhere Vollendung und Verklärung bildet dann auch der menschliche Naturzug der Liebe ein durch biblische Würdigung der Ehe (Eph. 5, 29; vgl. 23 f.) berechtigtes Motiv der Begründung wie der erwecklichen Ermahnung. Wird doch die Selbstliebe in ihrer höheren Berechtigung von der Schrift zugleich als Maß der Nächstenliebe gewürdigt bis zur höheren Wertachtung des Leibes (1 Kor. 6, 19; vgl. Matth. 22, 39). Es gilt das Christentum mit der Begeisterung predigen, daß es in allen Stücken nicht nur Opfer, sondern Verklärung des Natürlichen ist. Begeisterung aber darf selbst als rednerischer Grundaffekt bezeichnet werden (s. u. Gaussen). Das Heimatsrecht des Christen in einer höheren Welt bereichert die christliche Predigt mit einer Fülle ganz neuer und kräftigster Beweggründe; wie die mit der weltlichen Rede sonst gemeinsamen von daher ihren höheren Gehalt gewinnen, — auch solche wie Ehre, Freude, Schönheit und Idealsinn.

7. Der Wechsel von Gründen und Beweggründen trägt wesentlich bei zu der inneren Bewegung der Rede, durch welche der Eindruck eines stetigen Flusses erzeugt wird. Die Übergänge zwischen Grund und Beweggrund ergeben sich aus dem inneren Näheverhältnis beider, dienen aber darum gerade als besondere Muster für ein Moment, das rednerisch von so entscheidender Bedeutung ist, daß ihm nicht genug Beachtung geschenkt werden kann. Ohne rechte Überleitung kein einheitlicher Fluß der Rede, kein Fortschritt wie von der Wurzel zur Blüte und reifen Frucht des Gedankens, in der selbst schon wieder neuer Same zu neuer Gedankenentwicklung gegeben ist. So entsteht der Eindruck naturgemäßer Notwendigkeit des Ganges, durch die sich die Aufmerksamkeit unwillkürlich gefesselt und mit sanfter Gewalt in die Gedankenbewegung des Redners mithineingezogen sieht. Wo der Anfänger mit einem „aber", „dann" und „dann aber" mühsam Brücken schlägt oder zu dem beliebten Gewaltmittel der Zwischenfrage greift: „woher, warum aber das?" —, tritt bei dem rednerisch Geübten der organisch erwachsene Übergangsgedanke

ein. Wer nur in Hauptsätzen denkt oder bei der Invention für einen Vortrag an solchen sich genügen läßt, wird auch in der Vortragsweise leicht dem gehackten Stil verfallen, wo lauter kurze Einzelsätze wie Bausteine ohne Kitt nebeneinanderstehen. Inhaltlich macht dergleichen einen dogmatischen Eindruck, und begleitet diesen in den besten Fällen etwas von Bekenntnischarakter, so beschwert es doch durch die aufdringliche Form fortgesetzten Behauptens, statt daß man die Wahrheiten gleichsam mit dem Zuhörer gemeinsam erwägt. Nur durch den Wechsel zwischen kurzen Sätzen und Perioden von durchsichtigem Bau, was überhaupt als korrekteste Stilform bezeichnet werden muß, wird der Eindruck der rednerischen Diskussion erreicht. Was Neben- und Hilfsgedanke ist, steht dann nicht unterschiedslos neben Hauptgedanken, sondern gewinnt die entsprechende Form der Neben- und Hilfssätze. Rednerischen Fluß aber vermitteln gerade nur die ausführenden Nebengedanken und Übergangsmomente; nie die Hauptgedanken für sich, die ähnlich wie die Sentenzen immer etwas aufhaltendes haben. Die Übergangsgedanken sind der unentbehrliche Kitt der Rede. Sie müssen ebenso fühlen lassen, daß eine andere neue Gedankenbewegung beginnt, als sie dagegen schützen, daß man eine Lücke empfindet, da sich das Neue vielmehr wie selbstverständlich an das Vorangegangene anschließt. Im Übergange von Grund zu Beweggrund macht sich das leichter als von diesem zu einem neuen Gedankenmotiv; immer aber liegt dasselbe Gesetz vor, nur daß die bis zur vollen Reife durchgeführte vorgängige Gedankenbewegung die Entstehung des Neuen wahrhaft vorbereitet. Das ist in Form von Beweggründen so gut leistbar, wie in der Begründung logischer Art selbst. — Sorgfältige Zergliederung des Redebaues mustergiltiger geistlicher Redner ist daher die empfehlenswerteste Übung für Anfänger, um auf solche Feinheiten aufmerksam zu werden. Bezüglich der Ausarbeitung von Predigten aber erprobt sich daran namentlich der Wert sorgfältiger schriftlicher Vorbereitung. Im Niederschreiben erst werden die zunächst invenierten Hauptgedanken flüssig und die Invention selbst nachträglich erst gerade durch ausführende und überleitende Gedanken bereichert. Ohne längere Übung schriftlicher Vorbereitung wird, wer nach bloßer Meditation predigen will, sowohl mit Stoffarmut als mit Mangel an Gewandtheit des Stiles und phraseologischen Ausdruckes sich bedroht sehen. Beachtenswert ist auch in dieser Beziehung das Wort Quintilians: „Nobis prima virtus sit perspicuitas .. Sequitur emendatio, pars studiorum longe utilissima. Nec enim sine causa creditum est, stilum (im eigentl. Sinne: Griffel) non minus agere, cum delet. Hujus autem operis est adjicere, detrahere, mutare etc. Curam ergo verborum, rerum volo esse sollicitudinem.“ Wer bloß Hauptgedanken meditiert, der wird bei der momentanen Ausdrucksgestaltung trocken werden und es schwerlich zu einem leicht dahinfließenden Redeausdruck bringen. Wer dies zugleich erzielen will, muß lernen sich im Geiste auch die Form der Gedanken vorher zurechtzulegen bis zu dem Periodenbau, speziell bis zu den die richtige Gedankenverbindung vermittelnden Anfängen der Sätze. Dann kann es allerdings bei bloßer Meditation erreicht werden, daß ganz wie in der Form der eigenen allmählich erwachsenden Gedankenbewegung speziell die Übergangsgedanken eine noch höhere Feinheit gewinnen, als bei schriftlicher Ausarbeitung. Insbesondere werden geübtere Prediger die Erfahrung machen, daß auch nach

schriftlicher Konzeption der Predigt in der unmittelbaren Nähe vor der Abhaltung statt bloßer Wiederholung des dem Gedächtnis eingeprägten, das Bedürfnis einer neuen Meditation zu besserer Vollendung des rednerischen Gusses selbst entsteht. Wer sich dann bei dieser selbst beobachtet, wird bald finden, daß diese neue Meditation sich besonders auf Sorgfalt in den Übergangsgedanken und Vermittlungsgliedern richtet; während das wesentliche Gedankengerüste in der Art der vorgängigen Konzeption stehen bleibt. Gewiß eine besonders wertvolle Probe für die spezifisch rednerische Bedeutung der Übergänge im einzelnen.

8. Die Anforderung steigert sich aber natürlich da noch höher, wo ganze Teile und Unterteile unter einander zu verbinden sind. Nach Art der Stoffdisposition stellen sich die letzteren als Hauptsätze im besonderen Sinne dar und der schülerhafte Ersatz eigentlicher Übergangsgedanken durch ein „aber auch" und dergleichen bringt für den aufmerksamen Zuhörer die klaffende Lücke nur um so mehr zu Gefühl. Wir haben oben das Urteil Tittmanns ohne Kritik referiert, daß die synthetische Predigtanlage mehr Winkel und Ecken biete, den Mangel an Übergangsgedanken zu verstecken, als die analytische, die daher auch darin die größere Feinheit fordere (S. 193). Jetzt ist dasselbe dahin zu ergänzen, daß dies eben doch nur von schülerhaft rednerischen Versuchen bei synthetischer Anlage gilt. Die Notwendigkeit sorgfältig gewählter Übergänge, wie sie zuletzt besprochen wurde, besteht für alle rednerische Ausführung. Eher könnte man sagen, daß das Einreihen auch der einzelnen Textmomente in den synthetisch bestimmten Gedankengang höhere Gewandtheit heit fordere, als das fortlaufende Entstehenlassen der Gedanken aus dem Texte. Bei dieser analytischen Behandlungsweise droht nur überhaupt die Gefahr, in in bibelstundenmäßiges Auslegen zu geraten, und in dem Sinne kann die Aufgabe rednerischer Durchführung dort als die schwierigere bezeichnet werden. Gerade das Bedürfnis eigentlicher Teilübergänge kommt dagegen erst bei der synthetischen Anlage recht zum Bewußtsein und wer sich dieselben dadurch ersparen zu könen glaubt, daß er dem „erstens" ein „zweitens" und „drittens" folgen lassen kann, beweist nur, daß auch die besseren Seminarübungen an ihm fruchtlos geblieben sind. Wo solche Übungen mit Sorgfalt geleitet werden, läßt man sich nicht an Partitionen über einen Text genügen, fordert auch nicht bloß Andeutung der subpartes, sondern ganz speziell Angabe der Übergangsgedanken für die wichtigsten Redeteile. Um von einem Gedanken passend zum andern überleiten zu können, ist natürlich vorausgesetzt, daß die Gedanken selbst organisch, d. h. in logisch richtiger Reihenfolge sich aneinander schließen. Nun erweist sich aber als Grundgesetz bei aller synthetischen Partition in Haupt- und Unterteilen die Reflexion darauf, daß das richtige Verhältnis jedes solchen Teiles zur Proposition wie jedes Unterteiles zu der Überschrift des Hauptteiles sich an der logischen Aufeinanderfolge der Teilgedanken bewährt. Erinnert man sich dann noch einmal jener Normalform der Komplexion (S. 194 f)., so erweist sich dieselbe in der That zugleich als Kanon für die gesamte Aufgabe, wonach das Neue immer als Ergebnis des ausgereiften Vorgängigen entstehen zu lassen ist. Wie von selbst, lehrt die Komplexion, muß die Proposition wieder ins Bewußtsein treten, wenn ein Hauptteil zur vollen Durchführung gelangt ist, und ebenso beim Unterteile der

Hauptteil. Stehen die einzelnen Teile in rechter logischer Folge, so muß die wirkliche Erschöpfung des einen schon die Motive mitenthalten, die bei der Partition dafür entscheiden, daß ihm der andere als nächster folgt. Wie von selbst wird dann Teil I in Übergangsgedanken zu Teil II ausmünden. Wenn namentlich beim Eintritt neuer Hauptteile das Bedürfnis der Übergangsgedanken sich erhöht fühlbar macht, so erweist sich gerade die synthetische Bearbeitung als die beste Übung für das wichtige rednerische Geschäft, überhaupt keinen Gedanken ohne Überleitung neben den andern stellen zu lernen.

9. Mit dem Gesetz der richtigen Folge der Teile erneuert sich endlich eine Frage, die oben bei dem Anschlusse des Epiloges schon Anregung fand (S. 212). Sofern der letztere nur der Rekapitulation dient, lag vom Gesetz der Komplexion aus klar vor, was naturgemäß den Schluß zu bilden hat, nachdem im Teilschlusse zugleich die ganze Abhandlung zu reifer Durchführung gekommen sein soll. Die Proposition mit den Hauptteilen zusammen muß dann noch einmal klar vor der Seele stehen: das wirkt selbst schon wie eine Rekapitulation. Daneben aber wird für den Epilog ein selbständiger Gedankeninhalt gefordert, der dazu von höherer Bedeutsamkeit sein soll und doch nicht mit einem der Teilgedanken zusammenfallen darf. Als weitere Frage ergab sich dabei zugleich, ob die Rede bis zum Schlusse in wachsender Steigerung verlaufen solle, oder ob die Idee des letzteren nicht vielmehr ein wachsendes Zuruhekommen der Redebewegung fordere. Nun wird für logisch und rhetorisch richtige Folge der Hauptteile im allgemeinen sich gewiß nicht empfehlen, schwächere Teilmotive den stärkeren folgen zu lassen. Die Abnahme des Interesses am Fortgange wäre damit vom Redner selbst verschuldet. Nur bei Dreiteilung läßt sich, gemäß der dieser Teilungsweise eigentümlichen Architektonik, das Hauptgewicht im Zentrum gesammelt denken, zu dem Teil I hinaufführt, während bei Teil III zwar kein Absteigen fühlbar werden dürfte, aber die nahegelegte Idee der Synthese doch gestattete, zum Abschluß mehr den Eindruck wachsender Befriedigung zum Bewußtsein kommen zu lassen. Daneben aber eröffnet die Unterscheidung von Gründen und Beweggründen ganz neue Gesichtspunkte. Für den Epilog selbst wird der erforderlich selbständige Gedanke nachgewiesenermaßen überwiegend aus dem letzteren Bereiche zu nehmen sein. So liegt es dann nicht minder nahe, daß in dem Schlußteile die Beweggründe in dem Maße sich verstärken, als z. B. bei Dreiteilung die Aufgabe der Begründung und denkenden Ausführung schon im Zentrum ihren Höhepunkt gewonnen hätte. So wird es möglich, daß trotz Abnahme der eigentlichen Gedankenarbeit im Schlußteile für den Eindruck doch kein Herabsinken eintritt; zumal Beweggründe den höheren Eindruck auf die Gemeinde hervorzubringen pflegen. Da jedenfalls der Prolog starken Affektausdruck gar nicht gestattet und für den Einsatz der eigentlichen Abhandlung nicht minder der Ton und die Sprache nüchtern ruhiger Erwägung sich empfiehlt, so ist ein wachsendes Steigen im ganzen nicht ausgeschlossen, bezüglich der Annäherung an den Schluß aber mehr nur als wachsendes Hervortreten der Beweggründe einbedacht. Als Blüte und Frucht der Rede in ihrem organischen Wachstum krönt diese zuletzt im Epiloge der nachdrücklichste Impuls zur Thatbewährung aller Eindrücke.

Anhang: Über Wochenpredigten und Bibelstunden. Nach dem Vorgange

Luthers, der einen täglichen Gottesdienst der Gemeinde fordert (Deutsche Messe 1526: Montag und Dienstag: Katechismus; Mittwoch: Matthäus, besonders „die gute Predigt Christi, auf dem Berge gethan, die fest zu Übung der Liebe und gutem Werk hält"; Donnerstag und Freitag: die Episteln und „was mehr ist im Neuen Testament"; Sonnabend: Johannes, „welcher zumal gewaltiglich den Glauben lehret") bestimmen die reformatorischen Kirchenordnungen fast ausnahmslos, daß in den Städten auch an Werktagen gepredigt werden soll, aufs wenigste zwei- bis dreimal die Woche. Die Stunde war Sommers um 7 Uhr morgens, Winters um 8 Uhr, oder nach eines jeden Ortes Gelegenheit. Der Gottesdienst bestand aus lateinischen und deutschen Psalmen, Predigt und Gebet, und sollte nicht über eine Stunde dauern.

Hiervon unterschieden waren die auch für die Dörfer angeordneten Betstunden, in welchen neben der Predigt das Singen der Litanei die Hauptsache war. Da sie aber gleichfalls auf den Mittwoch oder Freitag angesetzt waren, so vermochten sie neben den anderen Predigtgottesdiensten eine eigentümliche Selbständigkeit kaum zu entfalten. Erst durch die Not des dreißigjährigen Krieges, welche besondere Buß-, Bet- und Fastentage notwendig machte, wurden eigentliche Buß- und Bettage, viermal im Jahre, volkstümlich, die wöchentlichen „Betstunden" aber errangen über die alten liturgischen Tage (Tertull.) den Sieg, indem sie wenigstens in Norddeutschland mehr und mehr den Montag für sich erlangten.

Nun fielen im vorigen Jahrhundert — ein bedeutsames Symptom — die Katechismustexte der Wochenpredigten weg, und die Hauptsache wurde die erbauliche Anwendung der verlesenen Schriftstelle. Doch sollte dieselbe mehr porismatisch als predigtartig sein, d. h. die Lehre oder Pflicht — man sieht, daß die Geschichte zurücktritt — sollte nicht ihrem ganzen Umfange nach, sondern nur soweit ausgeführt werden, als der Text den unmittelbaren Anlaß gab. Schon wurde angestrebt, daß die ganze Bibel vom 1. Buch Mosis an gelesen werde, mit Übergehung solcher Stellen, deren Lesung sich aus bestimmten Gründen nicht empfiehlt, deren Inhalt aber erforderlichenfalls kurz angegeben wurde.

Hier liegt die geschichtliche Wurzel unserer gegenwärtigen Bibelstunden, die sich, auf abendliche Stunden verlegt, mehr und mehr als einen Segen für die Gemeinde erweisen, nicht nur zur Einführung der Zuhörer in das Verständnis der Schrift, sondern auch zur Vertiefung und Festigung des religiösen und kirchlichen Lebens, in großen Gemeinden als das wirksamste Mittel zur Sammlung eines festen, kirchlich gegründeten Kreises.

Das homiletische Verfahren in Bibelstunden wird ganz ähnlich demjenigen sein, welches sich für den Unterricht in der biblischen Geschichte siegreich als das richtige herausgestellt hat (vgl. Katechetik, S. 132 ff.), nämlich daß der Erzählung der Historie nicht eine mehr oder minder willkürliche Zugabe von Nutzanwendungen folge, sondern in lebendiger katechetischer Reproduktion eine Einführung in den Gang der Dinge, mit der sich von selbst und ungezwungen auf Schritt und Tritt die ethische Zueignung verknüpft. Dem entspricht dann die gewöhnlich als Homilie bezeichnete Predigtform, die doch nicht ohne Grund als methodus naturalis gegenüber der synthetischen als methodus artificialis bezeichnet wurde. So gewichtige Bedenken wir gegen

die Homilie geltend gemacht haben, wenn dieselbe für die regelmäßig wiederkehrenden Sonntagsperikopen und für die Hauptgottesdienste, in denen die ganze Gemeinde sich versammelt, zum Gesetz erhoben werden sollte, ebenso natürlich erscheint sie in der Bibelstunde. Die kleine Zuhörerschaft mäßigt das Pathos, empfiehlt die schlichte Einfalt der Rede, aber ermöglicht um so mehr den lebendigen, persönlichen Austausch, das eigentliche ὁμιλεῖν. Es gilt doch mehr für die weltliche, als für die geistliche Beredsamkeit, was Cicero im Brutus sagt: orator sine multitudine audiente eloquens esse non potest, was auch Mallet meinte, daß leere Kirchen für die meisten etwas Erkältendes, Lähmendes haben. Dem Prediger selbst würde es in der Bibelstunde bei der kleineren Zahl der Hörer gezwungen erscheinen, mit dem anspruchsvolleren, künstlicheren Aufzug der synthetischen Weise aufzutreten. Die schlichteste, bescheidenste Form ist ihm hier die liebste. Es versteht sich dabei von selbst, daß er damit keineswegs auf Ebenmaß, Gliederung und Abrundung verzichtet, ebenso daß er bei der Vorbereitung nicht beide Augen ausschließlich auf den Text richtet — das gäbe entweder Exegese oder Meditation —, sondern auch auf die Gemeinde. Nur braucht sich die Anwendung nicht in gesonderten Partien auszubreiten. Vielmehr ist hier Kürze die Tugend; ein Blitz, der das Leben durchleuchtet, wirkt am kräftigsten. Nur tief und fromm und frisch aus dem Worte geschöpft, oder richtiger noch, zur Quelle geleitet — *ἅλαδε μύσται* —, aufs Meer, ihr Geweihten! — das ist für Bibelstunden die rechte Losung. „Laßt uns die ganze Schrift als einen Baum ansehen, der voller Früchte, in deren jeder ein Same, ein reicher Same, eingeschlossen ist, in dem gleichfalls der Baum selbst und die Früchte desselben liegen. Dies ist der Baum des Lebens, dessen Blätter die Völker heilen und dessen Früchte die Seligen ernähren sollen" (Hamann).

VI. **Die Kasualrede und die kasuellen Predigten.** *1.* Wenn wir die rednerisch-homiletische Aufgabe speziell unter dem Gesichtspunkte der Beziehung des Predigers auf seine Gemeinde besprechen, so erhellt, daß die besondere Gattung von Reden, welche das kasuelle Element vereinigt, am richtigsten hieher zu ordnen ist. Besondere Gemeindeverhältnisse und -Vorgänge im engeren oder weiteren Gemeindeleben sind es, die zu dieser Redegattung Anlaß geben, und in der That bilden Kasualreden auch die eigentlichen Probe- und Musterstücke rednerischer Feinheit und Gewandtheit. Wo die Frage nach dem Text zuerst ganz theoretisch und der Unterschied der Lage, über Texte sprechen zu sollen, statt nur über eine causa, erwogen wurde, war der erste Anlaß, auf diese Sondergattung hinzudeuten (S. 177); denn Kasualfälle sind an sich ganz einer causa gleich zu achten. Die Textwahl bei dieser Art geistlicher Reden war schon dort in aller Weise als eine Sache der Freiheit zu bezeichnen und wenn dabei bereits auf Gründe hingedeutet wurde, die gerade für die Kasualrede auch Einzeltexte besonders empfehlen, so bleibt doch dabei bestehen, daß der wesentlich bestimmende Redezweck und Redestoff bei der Kasualrede immer von der causa und nicht in erster Linie vom Texte her gewonnen und bedingt wird. Der an verwandtem Orte ausgesprochene Grundsatz, daß die geistliche Rede nicht um des Textes willen, sondern der Text um der Predigt willen gegeben sei, erweist sich an der Kasualrede erst in seinem vollen, unwidersprechlichsten Recht.

2. Zur Orientierung über Einzelarten und Unterschiede der ganzen Gattung zählen wir als Kasualreden: Taufreden, Beicht- und Abendmahlsreden, Konfirmations-, Ordinations- und Visitationsreden, Trau- und Leichen- oder Grabreden; als Kasualpredigten: neben Leichenpredigten Bußtags-, Erntefest- und Kirchweihpredigten, sowie Predigten zu besonderen kirchlichen Gedenktagen, Landes- und Volksfeiern. Die gewöhnlichen Festpredigten des Kirchenjahres lassen selbst schon eine ähnliche Bedeutung der causa erkennen, aber sofern die causa selbst hier in Schrifttexten vorliegt, behaupten die letzteren doch ebenso wie in allen gewöhnlichen Textpredigten die bestimmende Stelle. Das Feld der kasuellen Redeakte ist ohnedies umfänglich genug; auch das obige Verzeichnis enthält ja noch allerlei Detail zwischen den Zeilen. Als charakteristischer Unterschied verrät sich nur gleich, daß in dem einen Falle solche Reden eine kirchliche Handlung nur begleiten oder einleiten, im anderen Falle die Predigten, in ihrer Art auch die Leichenpredigten (s. u.), eine selbstständige Feier für sich bilden; daher dient auch in diesen Fällen, den gewöhnlichen Predigtgottesdiensten entsprechend, die Kanzel als ordnungsmäßige Redestätte. Unter den Handlungen gilt wieder der Unterschied stehender, durch die Gnadenmittelstiftung selbst bestimmter Amtshandlungen und solcher die nur zu besonderen Zeiten eintreten oder durch rein individuelle Vorkommnisse veranlaßt, als bloße Benediktionshandlungen in Frage kommen. Eine oberflächliche Übersicht der Anläße erweckt zugleich schon den Eindruck, daß solche Redeakte überall wichtigste Erlebnisse zu beleuchten haben, was für die Bereitschaft wie für den Anspruch der Zuhörer ebenso, wie für die Höhe der rednerischen Aufgabe und die seelsorgerliche Verantwortlichkeit gewichtreich in die Wagschale fällt. Wir verweilen zunächst bei den Kasualreden.

3. Soweit kirchliche Handlungen den Anlaß für solche Reden bilden, kommt neben der freien Redeübung die festgestellte und ordnungsmäßige agendarische Vollzugsform der Handlung selbst bedeutsam in Rücksicht. Es muß zugestanden werden, daß die letztere auch für sich genügt und in allen wirklichen Notfällen mit Recht allein gebraucht werden kann. Die Häufung der Akte erster Gattung, namentlich in großen Städten, läßt vielfach eine andere Wahl nicht übrig, so beklagenswerte Traditionen handwerksmäßigen Vollzuges bei wichtigsten kirchlichen Handlungen sich daran knüpfen. Auch beschränkt ja amtliche Ordnung und örtliche Sitte mannigfach die freie Entscheidung des Amtes über die Art des Vollzuges. Im Interesse des kirchlichen Ordnungs- und Bekenntnisstandes ist auch in der That auf die agendarische Bindung das höhere Gewicht zu legen, als auf die begleitende Redethätigkeit. Aus dem allen aber erwächst für den Amtsdiener schon die Gefahr, die Redeaufgabe und die Vorbereitung für sie auf die leichte Achsel zu nehmen; ganz abgesehen noch davon, daß die Häufung und das Unvorhergesehene der Fälle vielfach eine schriftliche und sorgfältige Vorbereitung nicht offen lassen. Um so dringender hat die Homiletik als Kunstlehre selbst daran zu erinnern, daß die rednerische Leistung in Kasualreden besonders hohe Anforderungen stellt an sorgfältige Vorbereitung oder an allgemein rednerische Geübtheit, wie solche allein im Notfall auch zu glücklicher Improvisation befähigt. Nicht minder aber ist hier, vermöge der nahen Verwandtschaft aller homiletischen Anweisung und

Übung mit der Seelsorge, die besondere seelsorgerliche Verantwortlichkeit solcher Redeakte ins Gewissen zu schieben.

4. Für die Anlage solcher Reden bleibt der einzelne Kasualanlaß selbst in erster Linie Gesetzgeber. Daraus schon ergibt sich, daß es einer besonderen und umständlichen Einleitung für die Kasualrede nicht bedarf. Der Zweck, zu dem sie erschienen sind, ist allen Mitfeiernden bewußt; wäre es auch nur nach Seite der Äußerlichkeit der Handlung. Wenn ein Text dabei ausdrücklich verwendet wird, bedarf auch dieser keines besonderen Proömiums. Als Text beherrscht und bestimmt er nicht die Handlung, sondern diese bestimmt Rede und Textwahl, und ist die letztere eine irgend entsprechende, so trägt der Text den Grund der Wahl schon insofern an der Stirn, als er überhaupt mit Berechnung auf Handlungen der Art oder die Besonderheiten des Einzelfalles auserwählt ist. Dann fällt man bei der Kasualrede im Eingang so zu sagen ins Haus, indem man entweder sich auf den Zweck des Zusammenseins unmittelbar bezieht oder das Textwort, das für Kasualfälle ohnehin in Form eines kurzen Ausspruches zu wählen ist, ohne weitere Einleitung nach Votum und Anrede an die Spitze stellt. Auch einer Proposition oder eines Themas bedarf es neben dem Texte nicht. Das bestimmende Thema gibt der casus selbst ab, und da der Text nur zur Einkleidung und Anwendung des letzteren dient, so vertritt er in seiner kurzen Spruchform selbst das Thema der Kasualrede. Sofern auch die letztere als Rede ihren geordneten Gang haben muß, ruht sie natürlich auf Stoffdisposition und Fortschrittsteilen so gut wie z. B. das Proömium einer Predigt. Aber jedenfalls liegt ihr nicht eine von Proposition oder Text her bestimmte synthetische Partition zu Grunde, denn Textauslegung ist hier gar nicht die Aufgabe, und eine anderweite Proposition oder Redeeinheit existiert für sie nicht neben dem Texte, der selbst nur das Motto für den casus abgibt. So bleibt der letztere auch für die innere Gliederung der Kasualrede der spezielle Gesetzgeber bis zu dem Ziele, daß die Rede letztlich wie selbstverständlich überleitet in die agendarische Handlungsform. Wie dieses Ziel an sich feststeht, so wird, auch wenn der Textspruch selbständig den Redeeingang bildet, in nächster Folge auf den allgemeinen Handlungszweck eingebogen werden müssen. Teilt sich dann der weitere Redefortschritt darein, die Bedeutung der Handlung selbst und das für den besonderen Fall gewählte Textesmotto nach seiner Eigentümlichkeit zu Bewußtsein und Gefühl zu bringen, so erweisen sich alle weiteren Näherbestimmungen von der anderen Frage abhängig, mit welchem Rechte überhaupt neben der Themastellung durch den casus ein besonderer Text gewählt wird und wieweit der letztere nur der individuellen Besonderheit der an sich allgemein gleichen kirchlichen Handlung gilt und entsprechend aufgestellt ist.

5. Warum überhaupt ein Einzeltext, wenn der Kasualzweck für sich das entscheidende ist? Wo, wie bei den Kasualreden, aus Anlaß von Sakramentshandlungen der stehende Charakter der letzteren die Gefahr der Uniformität und Monotonie nahe legt, dient der Wechsel in der Textwahl der Mannigfaltigkeit neuer Eindrücke für die Beteiligten und für den Redner zu konkreter Gedankenbereicherung. Vor seinen Diakonissen hielt Löhe einst eine Beichtrede über „die Launen". Bei den Kasualreden, in denen, wie bei Trauung, Begräbnis und nicht minder auch Taufe, in ihrem Anschluß an das betreffende

Familienerlebnis, lauter menschlich individuelle Motive in den Vordergrund treten, dient ein wohlgewähltes Textwort, nicht nur das göttliche Licht und Recht in seiner allgemeinen Gleiche zum Ausdrucke zu bringen, sondern ebenso die individuelle Eigentümlichkeit des Falles mit jenen allgemeinen Normen auseinanderzusetzen. Bei so bedeutsamen selteneren Kirchenhandlungen endlich, wie Konfirmation und Ordination, fordert die Wichtigkeit des Zweckes schon ein ausdrückliches Gotteswort zur entsprechenden Weihe und Feier des Vorganges. Immer aber gewährt eine besondere Textwahl dem Redner bei der öfteren oder selteneren Wiederkehr derselben Handlungen den gleichen Vorteil des Wechsels der Ausführung und der Bereicherung der Gedanken, wie der individuellen Beziehungen. Wie es sich für diesen Zweck nur immer mehr um passende Benützung der charakteristischen Textmomente, als um eine selbstständige Aufgabe einer eingehenden Textauslegung handeln kann, so fordert andererseits schon die relative Kürze, die dieser die Handlung selbst nur begleitenden Rede als ein oberstbestimmendes Gesetz auferlegt ist, daß statt erschöpfender Ausführung überall geschickte und treffende Andeutungen genügen müssen, den allgemeinen Handlungszweck, wie die besonderen Textmomente und individuellen Beziehungen zu beleuchten. Darin hauptsächlich gibt sich die höhere Feinheit rednerischer Ausführung, wie Kasualfälle sie fordern, zu erkennen; abgesehen noch von der Zartheit, welche die Berührung rein persönlicher Verhältnisse in Anwesenheit der Betreffenden fordert. Für den inneren Gang aber ergibt sich daraus das Gesetz eines steten Wechsels in passender Hervorhebung der an den Text speziell angelehnten individuellen Momente mit der durch die Bedeutung der sakramentalen oder benediktionellen Handlung begründeten Belehrung über die allgemeine Segnung, die in der kirchlichen Handlung belegen ist. Die Textstelle am Anfang und die Einmündung der Rede in das agendarische Handeln dienen zugleich als Anhalt für die überwiegende Verteilung beider Momente. Letztlich lassen der praktische Zweck der ganzen Redegattung und der Wegfall sowohl einer Proposition, als auch der strengen Auslegung auch darüber keinen Zweifel, daß in Kasualreden vor den eigentlichen Gründen die ohnehin praktisch wirksameren Beweggründe die Hauptrolle spielen. Das stimmt zu der hohen seelsorgerlichen Bedeutung solcher Reden, man denke vor allem an Beicht- und Abendmahls-, wie an Konfirmations- oder Ordinationsreden. Wo wird eine ähnliche individuelle Disposition gefunden als neben den vorgenannten, besonders bei Leichenreden! Wirksamere Gelegenheiten geistlicher Redeübung lassen sich nicht wohl denken, und Textwahl wie Ausführung bedürfen eben darum auserwählter seelsorgerlicher Treue und rednerischer Sorgfalt.

6. Die Kasualpredigten teilen im wesentlichen ganz die Anlage der gewöhnlichen Predigten, auch in dem Verhältnisse zum Texte, der schon durch seine ausdrückliche Ankündigung und Vorlesung seinen höheren Anspruch auf eigentliche Auslegung kundgibt. Dennoch bleibt der casus selbst auch bei solchen Predigten das durchgreifend bestimmende Moment für den Redezweck und die Textwahl selbst, auch wo die letztere, wie z. B. beim Landesbußtag, nicht der Freiheit des einzelnen Amtsdieners überlassen ist. Der Text, der bei den Kasualreden überwiegend die individuellen Züge und Lebensfarben herzuleihen bestimmt ist, hat bei Predigtanlässen, wie die oben bezeichneten (2),

mehr die Bedeutung, ein entsprechendes Losungswort für die einzelne Feier zu bilden, bei Festen aus bürgerlichen Anlässen insbesondere zugleich die Rede vor Verweltlichung schützend. Ein Teil der obigen Anlässe, wozu auch die Kirchweihpredigt gehört, schöpft spezielle Bereicherung der Invention aus historischen Materialien, wie Volks- und Landesfeste aus der Ethik des nationalen und staatsbürgerlichen Lebens, während dem Erntefeste, insbesondere auf dem Lande, unmittelbarste Lebensinteressen und -Erfahrungen einen regeren Anteil der Gemeinden sichern. Das letztere gilt insbesondere auch von Predigten aus Einzelanlässen in großen Nationalerfahrungen, an Unglück wie Glück und Sieg, wo mit den Kräften göttlicher Wortspendung sich die höchsten Mittel menschlicher Beredsamkeit verbinden. An innerstem Anteil der Zuhörerschaft und ergreifenden Motiven der Rede stehen letztlich doch diejenigen, welche Sterbefälle zur Vorlage haben, allen anderen voran. Da hat Gottes Hand am unmittelbarsten, empfindlichsten und folgenreichsten in Haus und Leben des Menschen eingegriffen, und menschliches Mitgefühl auch des Redners ist nirgend so beteiligt. Volks- und Lokalsitte, auch Personrang bedingen dabei allerlei Verschiedenheiten, wie andererseits die Ehre der öffentlichen Kirchenfeier zugleich der kirchlichen Ordnung und Disziplin untersteht. Die Rede am Grabe selbst pflegt die eindrucksvollste Gelegenheit zu bilden und teilt als eigentliche Kasualrede mit der Standrede am Altar oder der sogen. Abdankung vor dem Hause, soweit nicht die letztere neben den anderen Formen nur als ein besonderes Teilmoment in Frage kommt, alle oben besprochenen Eigenschaften und Gesetze jener Gattung. Die Leichenpredigt dagegen, am richtigsten nach der Bestattung vor der in der Kirche versammelten Gemeinde zu halten, wenn schon weniger ergreifend durch die äußere Umgebung, genießt doch den Vorzug höherer Stille vor allem der Gemüter; sie gewährt die Möglichkeit in umfänglicherer Auslegung und Anwendung eines entsprechend gewählten Textes mit Mahnung und Trost aus Gottes Wort das allgemeine Erlebnis, wie die besonderen Umstände zu beleuchten. Trotz der auf dem Lande vielfach herrschenden Sitte, den Lebenslauf selbständig daneben zu verlesen, lehrt ja seelsorgerlicher Geist und praktisches Geschick auch für die Predigt selbst die geeignetsten Momente aus dem Lebensgange und den letzten Stunden des Verstorbenen, sowie aus den Verhältnissen der Leidtragenden fruchtbar verwerten.

VII. Was von **Ausarbeitung** der Predigten, **Memorie** und der sog. **körperlichen Beredsamkeit** am Schluße der homiletischen Theorie in selbständigen Kapiteln abgehandelt zu werden pflegt, mag hier mit wenigen Worten angedeutet werden. *1.* In ersterer Hinsicht ist das Wichtigste bei der Lehre von der Ausführung der Rede bemerkt, über Aufgaben und Hilfen der Memorie wurde außerdem gelegentlich gesprochen (S. 194). Wer zu dem unseligen „Auswendiglernen" nach vorangegangener schriftlicher Konzeption sich gezwungen sieht oder gewöhnt hat, wird bei der Abhaltung leicht auch in den unerbaulichen Ton des „Auswendighersagens" verfallen; während der glücklichere französische Ausdruck für unsere deutsche, in der Zeit der Erfindung des Buchdruckes erst bräuchlich gewordene Bezeichnung des „Auswendigwissens" —: „savoir par coeur" für sich schon alle besseren Direktiven an die Hand gibt. Daheim auch schon laut sich vorsagen, was man vor der Ge-

meinde vortragen will, hat zwar einen nicht gering zu veranschlagenden Wert der Kontrole wie für Stimme und Vortragsform, so auch noch für den Bau der Rede im einzelnen: aber die innere Aneignung des Konzipierten geschieht unzweifelhaft besser durch Vergegenwärtigung im Geiste und neue Reproduktion des in Niederschrift oder Meditation fixierten Inhaltes und Ausdruckes. Die Parallele dazu bildet die Gebundenheit, die der Vortrag stets erfahren wird, wenn der Prediger bei der Abhaltung das Manuskript vor sich hat, statt frei aus dem Innern die Gemeinde anzusprechen. Das Bauernurteil: „worauf einer drei Jahre studiert hat, davon wird er doch eine halbe Stunde reden können", ist ganz geeignet, den Eifer und die Treue der Vorbereitung auch in diesem Stück zu einer Ehrenpflicht für den Träger eines mit so hohem Anspruch ehrenden Amtes rednerischer Übung und Geübtheit zu erheben. Was man „präsent haben" nennt, wie von gegenständlichen Dingen, beruht in Wahrheit vielmehr auf Präsenz des Geistes bei der Aufgabe, und Geistesgegenwart in aller Weise; wie es dem heiligen Ernst dieser Handlung insbesondere entspricht und mehr bedeutet als alle Memorialhilfen besonderer Art. Solcher wird auch derjenige am wenigsten bedürfen, welcher seinen Redestoff klar und streng vorher geordnet hat. Treten dann doch Störungen ein, so genügt ein kurzes improvisierendes Verweilen bei dem eben schon ausgesprochenen Gedanken, um wieder in den prämeditierten Gang hineinzukommen. Ein stiller Aufblick zu Gott erinnert zugleich an den befohlenen Dienst, der zunächst allein in Frage kommt, und behütet vor der Verleitung durch innere Stimmungen, wie sie gerade redlichen Anfängern droht, in solchen Fällen zu persönlichen Bekenntnissen und Gefühlsäußerungen überzugehen — Die „halbe Stunde" in jenem Bauernwort erinnert daneben daran, daß die Memorialaufgabe eben auch durch das Maß des Stoffes, das man sich und anderen zumutet, bedrohlich erschwert wird. Eine kurze erbauliche und ergreifende Predigt ist auch für die Gemeinde allzeit das dienlichere als eine lange. Auch dafür ist die Kasualrede eine empfehlenswerte Schule.

2. Eine imponierende Persönlichkeit und ein wirkungsvolles sonores Organ bedeuten viel für den Eindruck. Die berechnete Pflege des Vortrags gehört deshalb geradezu auch zu den Pflichten eines Mannes, dem das hohe Amt der Rede befohlen ist. Von dem höchsten Vorbilde steht nicht nur geschrieben: Er predigte gewaltig, sondern auch: Sie verwunderten sich seiner holdseligen Worte (vgl. Col. 4,6: eure Rede sei allezeit lieblich und mit Salz gewürzt, ἐν χάριτι, ἅλατι ἠρτυμένος). Cl. Harms fordert daher von dem Vortrage nicht nur, daß er langsam und laut, sondern auch lieblich sei. Religiöse Weihe (Vinet: „onction", eine von Zärtlichkeit begleitete Würde, ein von Sanftmut durchdrungener Ernst, Hoheit im Bunde mit Herzlichkeit, jene wahre Mischung der christlichen Gaben, worin nach dem Ausdruck des Psalmisten Güte und Wahrheit einander begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen"), daraus fließende Lebendigkeit oder Parrhesie, und die dadurch den Hörer innerlich anfassende, herzbewegende Kraft — sind die drei positiven Tugenden des Vortrags. Im übrigen aber lehrt die Geschichte der Beredsamkeitsübung, und nicht bloß die der geistlichen, daß Gestalt und Schönheit des Redners nichts besagen wollen gegen Beweisung des Geistes in Kraft, des hl. Geistes in erster Linie, und gegen den Eindruck der verklärten Persönlichkeit. Wie

das hohe Amt selbst den, der sich mit ihm wahrhaft identifiziert, heraushebt über die gewöhnlichen Maße, wurde in der Einleitung schon angedeutet (S. 171). So haben Einzelne (wie Caspari s. u.) höchst eindrucksvoll gepredigt, ohne je eine Hand zu einer „Geste" zu erheben; während natürlich schon im Gespräche angemessene Gesten die Äußerung der bewegten Seele begleiten. Aber lieber gar keine Gesten als Deklamation auf der Kanzel und im Dienste freier Rede!

Im Unterschiede von all' solchen Äußerlichkeiten behauptet die hohe Gabe und Aufgabe des „lebendigen Wortes", in das mit der Kraft der Gedanken die Persönlichkeit selbst hineingelegt erscheint, für alle tieferen und geistlich wie sittlich fruchtbaren Eindrücke die entscheidende Bedeutung. Die höchsten Gesetze aller Predigt liegen in den drei ersten Bitten des Vaterunsers, deren erste auf die Ehre des Namens Gottes, die zweite auf das Heil der Welt zielt, die dritte aber dem Prediger das Opfer und die völlige Hingabe der Person abfordert. Man darf nur nicht bloß den Redner, man muß den Gottesmann reden hören, die Kirche selbst und den Herrn der Kirche in der Person des Dieners. Darin liegt die hohe Prärogative der geistlichen Beredsamkeit und deren geistliche Zucht für die, denen ihre Übung befohlen ist.

Über Kasualpredigten vgl. A. Schweizer, Homilet. S. 258 ff.; Palmer, Homil. 5. Aufl. S. 279 ff.; Henke, Lit. u. Homil., herausg. v. Zschimmer, S. 459 ff.; Krauß, Homil. S. 341 ff.; Sommer in PRE.², Art. „Kasualreden", sowie die hieher gehörigen Sammelwerke. Unter den letzteren sind namentl. hervorzuheben: Chr. Palmer, Evang. Kasualreden, in Verb. mit and. Predigern herausgeg., 12 Bde., Stuttgart 1843—55; Dickmann, Pastoralbibliothek; Sammlung von Kasualreden aller Art ꝛc., 7 Bde. Gotha 1880—85; Leonhardi, Casualpredigten in Beiträgen namhafter Geistlichen der ev.-luth. K. Deutschlands. Leipz. 1883 f. — Vgl. auch Stöckicht, Textverzeichnis zu Kasualreden, Wiesbaden 1881.

Über Ausarbeitung u. Vortrag der Predigt vgl. — außer Werken des allgem. rhetorischen Litteraturbereichs wie Emil Palleske, Die Kunst des Vortrags (Stuttg. 1880); Roderich Benedix, Der mündl. Vortrag (3 Tle., 3. A., Lpz. 1871); Ernest Legouvé, La lecture en action. etc. (s. auch oben S. 173) — bes. Ruprecht, Die Vorbereitung zum Kanzelvortrag (Th. Stud. u. Krit. 1880, H. III); C. F. Th. Schuster, Der gute Vortrag; eine Kunst u. eine Tugend, Wiesb. 1881; Henke-Zschimmer a. a. O., S. 537 ff., 551 ff.; Krauß, S. 637 ff.; Th. Weber, Betrachtungen über die Predigtweise u. geistl. Amtsführung unsrer Zeit, 2. Aufl. Barmen 1880 (bes. S. 151 ff., 174 ff., 181 ff.).

Geschichte der Predigt.

A. Die Predigt der alten Kirche (bis ca. 600).

1. Die Anfänge der christlichen Predigt bis zum Aufkommen der Kunstpredigt (ca. 250).

Die Geschichte der christlichen Predigt beginnt naturgemäß nicht mit Christo, dem Grund und Inhalt aller Heilsverkündigung, sondern mit den Aposteln, den ersten Zeugen und Verkündigern des Heiles, und auch der Apostel Zeugnis ist noch nicht Predigt im eigentlichen Sinne, sondern teils Fortsetzung der Predigtwirksamkeit Christi, teils Missionspredigt.

Anknüpfend an die synagogale Tradition (Lk. 4, 16 ff.), mehr noch an die Weise der alttestamentlichen Propheten, wie sie zuletzt durch Johannes den Täufer geübt war, als „offenbarungsmäßige, auf Erweckung von Buße und Glauben gerichtete Volkspredigt“, war die apostolische Predigt zunächst neutestamentliche evangelische Heilsverkündigung (εὐαγγελίζεσθαι), und zwar nach innen in der Form des die Gemeindepredigt erschließenden προφητεύειν, nach außen in der Form des missionierenden κηρύσσειν. Petri Pfingstpredigt, als Inauguration des neutestamentlichen Geisteszeugnisses in menschlicher Predigtweise, bezeichnet diese Art der Heilsverkündigung selbst als Erfüllung prophetischer Vorbereitung und Weissagung (AG. 2, 16 ff.). Im Unterschiede von den Erscheinungen wunderbarer Glossolalie (AG. 2, 4 ff.) und der ekstatischen, allein auf Gott gerichteten, den allgemein menschlichen Verständnisse unzugänglichen Geistesrede (1 Kor. 14, 6. 19, 33) vertritt die Rede des Petrus jene Art des neutestamentlichen προφητεύειν, (1 Kor. 14, 3 ff.; vgl. v. 24 u. 12, 28 f.; Eph. 4, 11), wornach nicht sowohl Zukunftsweissagung darunter zu verstehen ist, als in Analogie der alttestamentlichen „Propheten der Gegenwart“ oder der „That“ (Elias) das unter der Herrschaft des Selbstbewußtseins sich vollziehende, herzanbringende und gewissenbewegende Zeugnis in Kraft des neutestamentlichen Geistes und seiner auch individuell offenbarenden Wirkung (Phil. 3, 15; cf. 1 Kor. 6, 2 f. 10. 13. 14, 6. 24 f.). Die „Lehre der 12 Apostel“ (bes. c. 12—15) zeigt, daß man im 2. Jahrhundert, als schon geordnete Gemeindeämter sich fixiert hatten, Propheten im Unterschiede von

den Trägern des Lehramtes solche auch ab- und zureisende charismatisch Ausgerüstete nannte, denen auf Grund freier Redegabe verstattet wurde, im Gemeindegottesdienste neben den vorgeschriebenen Gebeten Eigenes vorzutragen. (Über die Hauptformen der gottesdienstlichen Erbauung im apostolischen Zeitalter vgl. Köstlin, Geschichte des christl. Gottesdienstes. Freiburg i. Br. 1887 S. 15 ff.).

In der exoterischen Form der Missionspredigt (κηρύσσειν) wandte sich die apostolische Verkündigung als Synagogenpredigt (AG. 13, 5 Salamis; 13, 14 ff., 42 ff.: Antiochien; 19, 8: Ephesus) an das zunächst berufene jüdische Volk; gestaltet sich aber auf heidnischem Boden nach Christi Befehl (Mt. 28, 19; Lk. 24, 47) überwiegend als Straßen- und Volkspredigt. AG. 14, 7 ff., 17, 17 ff. (Pauli Predigt in Athen; vgl. Rocholl, Philosophie der Geschichte. Göttingen 1878 S. 20 ff.)

Gegenüber diesen öffentlichen Versammlungen (δημοσίᾳ AG. 20, 20; 1 Kor. 14, zu denen auch ἰδιῶται (Ungetaufte, Katechumenen der späteren Zeit) und ἄπιστοι (Nichtchristen) Zutritt hatten (1 Kor. 14, 16 u. 24) tritt in den geschlossenen Gemeindekreisen, zunächst in Korinth, zuerst das ὁμιλεῖν des brüderlich erbaulichen Austausches, auch in Form der Vermittlung durch abwechselnde Sprecher (1 Kor. 14, 26 ff.) hervor, wie ähnliches durch die synagogale Tradition vorbereitet war (Luc. 4, 16 f.), später aber nur noch als poetische Improvisation bei den Agapen nachweisbar ist (Tertull. Apolog. c. 39: ut quisque . . de proprio ingenio potest, provocatur in medium deo canere.) Hatten im Anfang die Apostel, wenn sie in den Gemeindeversammlungen anwesend waren, die ausschließliche Leitung gehabt und das Wort geführt, (AG. 20, 7 ff., 17 ff.), dann im Dienste der Ordnung und in Pietät gegen die apostolische Überlieferung der Vorsteher (προεστώς oder ἐπίσκοπος) das Gemeindeleben und den Gottesdienst geleitet, so war es, als die ersten außerordentlichen Gaben immer seltener wurden und endlich erloschen, natürlich, daß sowohl der Unterschied der Einzelbegabung für den Dienst am Wort (1 Tim. 5, 17; cf. AG. 18, 24 mit 1 Kor. 12, 8. 13, 1. 14, 6), als auch das Bedürfnis der Abwehr aufkommender Häresien immer bestimmter und ausschließlicher das Hirten- und Lehramt heraushob und diese Thätigkeit zur wesentlichen Funktion des Vorstehers machte. Die Ermahnungsrede Pauli an die Ältesten in Ephesus (AG. 20, 29 ff.) kann als erstes Programm für die besonders in den Pastoralbriefen gehäuften Ermahnungen an die Gemeindevorsteher gelten, daß sie die Gemeinden mit gesunder Lehre versorgen und die Lehrhaftigkeit bethätigen (2 Tim. 2, 2. 24. 1 Tim. 3, 2. 4, 13. 2 Tim. 3, 16. 4, 3 2, 15 [vgl. Vulg.: recte tractare verbum veritatis]).

Von dieser Übergangszeit her datiert die in der Kirche aller Zeiten herrschend gebliebene Sitte, daß der Gemeindevorsteher in akroamatischem Vortrage nach vorgängiger Schriftlesung den Dienst am Worte selbständig versieht, wie Justin d. M. († 166) (Apolog. I, 67) den Vorgang anschaulich beschreibt: ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. Nur der vorwiegend paränetische Charakter (Plin. X, 96, vgl. Tert. apol. c. 39) der kurzen Ansprache vertritt noch das esoterische Element. Wie früh jedoch auch längere Ansprachen vorkamen, nicht ohne theologische Elemente des Inhaltes, belegt neben anderem das

Bruchstück eines *λόγος*, das als zweiter Brief des Clem. Rom. an die Korinther tradiert ist (vgl. Zahn, Stud. u. K. 1876, S. 194 f.; Kleinert, Zur Kultur- u. Kultusgeschichte, 1889, S. 1 ff.). In Form der Fest- und Kasualrede (Epiphanien- und Taufrede über Mt. 3, 15) bietet in früher Anfangszeit **Hippolyt** (Bischof von Portus bei Rom, geboren zwischen 160 und 170) ein bisher wenig beachtetes Muster der von theologischer Gedankenfülle befruchteten griechischen Nationalgabe und rhetorischen Schule (Euseb. H. e. VI, 20, 22; Iren. adv. haer. I, 10, 2), wie es im Abendlande gar nicht weiter, im griechischen Morgenlande nur in späterer Blütezeit wieder erreicht worden (vgl. Lagarde, Opp. Hippolyti S. 36; auch deutsch bei Trümpelmann, Anhang zu Rothes Geschichte der Predigt S. 494 ff.). — Eine ganze Reihe von Predigtfragmenten von Hippolyt, zum Teil umfänglicherer Art, findet sich bei Kardinal Pitra gesammelt, resp. neu in Erinnerung gebracht (vgl. Th. Zahn in Luthardts Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft 2c. 1885, I S. 33 ff., vgl. 26 f.). — Daß im Allgemeinen kürzere Ansprachen noch auf lange hinaus als die herrschende Form anzusehen sind, bezeugen Dokumente wie die angebliche Abschiedsrede des Apostels Johannes bei Leucius (Zahn, Acta Joannis S. 239) und die Rede des Gnostikers Valentinian bei Clem. Strom. VI, 6, vgl. IV, 12. Auch von der Laienberechtigung erhalten sich Spuren neben dem Spotte des Celsus über die bildungslosen Prediger der Christen (vgl. Zahn, Ignatius [Eph. 3 und 9] S. 333 ff.). Als Origenes ohne Priesterweihe auf bischöflichen Befehl in Cäsarea predigt, berufen sich die Palästinenser Bischöfe gegen des Demetrius Beschwerde auf eine Reihe von Beispielen (Eus. VI, 19 ff.). Die Vorschrift Const. ap. 8, 32: *ὁ διδάσκων, εἰ καὶ λαϊκὸς ᾖ, ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου καὶ τόν τρόπον σεμνός, διδασκέτω. ἔσονται γὰρ πάντες διδακτοὶ θεοῦ* bleibt ein bedeutsames Zeugnis, obgleich der Zusammenhang mehr vom Privatunterricht der Proselyten handelt.

Die Extravaganzen der Montanisten, besonders der Anteil am Predigtrecht, der bei ihnen den Weibern offen stand (Tert. de virg. vel. 9 de praescr. haer. c. 41; vgl. mit Cypr. ep. 75 ed. Baluz. p. 146) begünstigten, zumal in Afrika den schnelleren Umschwung, wonach das Predigtrecht dem Bischof allein vorbehalten wurde (doch vgl. auch Cypr. ep. 24 ad clerum. p. 33). Später wurde es Vorzug der Presbyter vor den Diakonen (Const. ap. VII, 20) (vgl. Hatch, The organisation of the early christian churches. Cambr. 1881).

2. Die Kunsthöhe der griechischen und lateinischen Predigt in der alten Kirche (bis ca. 600).

I. **Origenes, das erste Muster stehender Praxis.** Die ersten Proben fortgesetzter Predigtpraxis liegen von Origenes vor († ca. 254, 70 Jahre alt), dem Vater der griechischen Theologie und auch der Predigt. Infolge der Ausbildung der Arkandisziplin und des geordneten Katechumenats und der dadurch bedingten Teilung des Gottesdienstes in eine missa fidelium und eine missa catechumenorum haben die Homilien des Origenes nicht mehr einen rein esoterischen Charakter, sondern sind lehrhaft, apologetisch. Im allgemeinen war der ägyptische Boden der Beredsamkeit nicht günstig (Redepenning, Origenes II 233). Wie sein Lehrer Clemens von Alexandrien verwirft Origenes

allen Redeschmuck (in Roman. IX 646; cf. V in Levit., XII in Genesin). Das scheinbar gegenteilige Urteil über den Eindruck seiner Reden bei Greg. Thaumat. (Lobrede § 78) bezieht sich wohl mehr auf seine theologischen Lehrvorträge. Die Nachschriften durch Tachygraphen und die lateinische Übersetzung, in der die meisten oft extemporierten Homilien allein erhalten sind (ganz griechisch nur die Homilien zu Jerem., die zu den besten gehören), erschweren das Urteil.

Mehr theologischer Lehrer als geistlicher Redner, vertritt Origenes noch die unentwickelte Vorstufe der formlosen Homilie vor der Blütezeit griechischer Kanzelberedsamkeit. „Vix unquam assurgit, sed totus est in docendo, nihil attingens affectum“ — — (Erasmus). Die lectio continua läßt die Verwertung des Einzeltextes und der Redeeinheit verkümmern (kein thematischer Hauptsatz). Die Auslegung nach vierfachem Schriftsinn und vor allem die (alexandrinische) Vorliebe für allegorische Deutung verleiten ihn wie zu zahllosen Geschmacklosigkeiten, so im einzelnen zu eigentlich unmoralischer Schriftanwendung (Loths Töchter, vgl. in Genes. 5. de la Rue II, 73 ff.; Nickel [s. u.] I, 645; nach Nebe [I, 39] fällt Origenes dabei nur „ein sehr maßvolles Urteil!“). Seine Mißachtung des buchstäblichen Sinnes führte andererseits zu negativsten kritischen Grundsätzen (Nebe 1, 19 f.). Im allgemeinen muß man Origenes als den Urheber lang fortwirkender sehr bedenklicher homiletischer Traditionen bezeichnen. Dahin gehört schon die einseitige Vorliebe für das Alte Testament und die Neigung Schriftcitate zu häufen, oft nur eines entfernten Anklanges wegen. — Zumeist mit einem Exordium beginnend folgt er ohne Thema und Disposition Vers für Vers dem Texte, legt ihn schlicht und ruhig selten grammatisch-historisch, meistens typisch-allegorisch aus und gibt dann noch oft geistvollem Arabeskenspiel ohne Abrundung die praktisch erbauliche Anwendung. Immer aber ist ihm Vertiefung der christlichen Gnosis das Ziel seiner Lehrvorträge.

Die Lobrede, die Gregor Thaumaturg dem geliebten Lehrer hielt, läßt neben viel rhetorischem Schwulst ein Durchbrechen persönlichen Gefühlsausdruckes beobachten (vgl. Nickel I, 717): aber, wahrscheinlich im Auditorium des Meisters gehalten, wie Augusti (Kasualreden S. 281 f.) richtig vermutet, gehört sie so wenig in die Geschichte der kirchlichen Reden, als die des Eusebius De laudibus Const. M., die im kaiserlichen Palaste gehalten wurde. Mit Recht hat daher schon Eschenburg (S. 175) den Ursprung dieser ganzen Redegattung (laudationes) als gottesdienstlicher Vorträge, für die im Abendlande Ambrosius das einzige Beispiel bietet, erst ins 4. Jahrhundert gesetzt. Die Fortdauer der Verfolgungszeit und -Gefahr blieb der Entwicklung der exoterischen Predigt ungünstig; wie umgekehrt mit dem seit Konstantin dem Großen erst allgemeiner werdenden Bau großer Kirchen auch erst der Boden für die Volkspredigt gefunden schien und kunstvollere Redeübung heimisch wurde. Des Eusebius von Cäsarea Weiherede auf die neue Kirche in Tyrus (Augusti, a. a. O. S. 5 ff.) dient freilich mehr nur als Beleg für den rednerischen Bombast, welcher unter der Sonne erster kaiserlicher Gunst schnell aufwucherte. Verlangte es doch den „christlichen“ Kaiser selbst auch nach dem Ruhm eines geistlichen Redners (vita Const. IV, 33).

Im griechischen Orient namentlich lebte das altklassische Ideal der Be-

redtsamkeit noch ungeschwächt fort. Mit wachsender Freiheit besuchten Söhne christlicher Häuser, die später zu größesten Kirchenlehrern erwuchsen, die heidnischen Bildungsanstalten. Julian sah sich veranlaßt, seine Heidenpriester zu ermahnen, daß sie ähnliche Erfolge durch die Predigt zu erreichen suchen sollten, wie die christlichen Redner (Rothe, S. 24).

II. **Die Blütezeit der griechischen Beredtsamkeit.** Die staatliche Anerkennung des Christentums unter Konstantin dem Großen erhob den Kultus zu einer glänzenden öffentlichen Schaustellung der geistigen Macht der Kirche. Mehr und mehr verschwistert sich das Christentum mit der römisch-griechischen Bildungswelt. Nur lose verbunden mit dem eigentlichen Gottesdienst, der, ganz in das eucharistische Opfer getaucht, zur hierurgischen Handlung wird, nimmt besonders die Predigt einen gewaltigen Aufschwung. Die größtenteils in heidnischen Rhetorenschulen gebildeten christlichen Redner sind zwar tief erfüllt von der Wahrheit der Kirche und ihren Veranstaltungen, aber arbeiten, mit allen Mitteln der antiken Rhetorik ausgestattet, sichtlich auf rednerische Glanzeffekte hin, und die Hörer suchen oft nur ästhetischen Genuß und Unterhaltung, nicht religiöse Erbauung. Die Kirche wird zum Theater, in dem man durch Tücherschwenken und Händeklatschen dem glänzenden Darsteller seinen Beifall zollte. Vergebens waren die Klagen der ernsteren Lehrer über diesen κρότος und den unedlen Geschmack des Publikums (Chrysost. hom. 30 in Acta App. Greg. Naz. or. 36. Hieron. ad Gal. [Vorrede] u. Briefe). Zumal die Kasualrede wird zur abstoßend pomphaften unevangelischen Prunkrede.

Noch herrscht in der Predigt die freie Ideenassociation der analytischen Textauslegung, ohne Einteilung: der Bischof predigt meistens sitzend von der Kathedra aus, zuweilen auch vom Altar oder Ambon herab, die Gemeinde hört bald stehend, bald sitzend zu. Die Dauer der Predigt ist sehr verschieden, von 1/4 bis 1 1/2 Stunden. Schon fixieren sich in den verschiedenen Kirchenprovinzen verschiedene Lektionarien als Grundlage unseres heutigen Perikopensystems (Hieron. — vgl. Art. Perikopen).

In Gregor von Nazianz (geboren um 330, † 390) erscheint vor allen andern die weltliche Rhetorik im geistlichen Gewande erneuert, trotz seiner abschätzigen Urteile über den Wert der rhetorischen Schule (Opp. ed. Clemencet und Caillau. Paris 1840 [1778], S. 295 ff.). Seine Schilderung des Frühlings (or. 44, vgl. Nebe S. 72) und die Meeresbetrachtung als Inventionsstoff (or. 26, vgl. Nebe S. 73 f.) vereinigen moderne Reflexion mit kunstvollster Verwendung rednerischer Mittel (über das erwachende Naturgefühl vgl. bes. Humboldt, Kosmos II). Die Antithese ist ihm Lieblingsform. Dabei zeigen seine Lobreden eine Überschwänglichkeit, die ihn zu den bedenklichsten Geschmacksverirrungen verleiten kann (vgl. besonders die Lobrede [s. ob.] auf den Philos. Maximus or. 45, § 2); während er bei Behandlung dogmatischer Materien sich in der schwersten Rüstung schulmäßiger Terminologie bewegt (or. 27—31, bes. or. 29).

Seine überall stark hervortretende Subjektivität (vgl. Augusti, Predigten I, 104 ff. und die Abschiedsrede in Konst.) ließ ihn in keiner Amtsthätigkeit zur Ruhe kommen, auch wo dieselbe ihm nicht aufgezwungen worden war. Dazu kam eine stark einseitige asketische Richtung, deren Ausgleichung mit praktisch populärer Wirksamkeit einem Basilius und besonders Chrysosto-

mus um so höher anzurechnen ist, als jene Richtung ihnen an sich ebenso gemeinsam war, wie dieselbe den herrschenden Zeitcharakter bildete.

Ephräm Syrus ist der größte Kirchenlehrer der syrischen Kirche, speziell im 4. Jahrhundert († nach 378 —; ob 387?). Ganz Asket, voll glühenden Eifers für orthodoxen Glauben und Weltflucht, vertritt er die original dichterische Begabung neben dem Mann der Kunst und Schule, Gregor von Nazianz, der als Redner poetisiert und als Dichter prosaische Verse schmiedet. Ephräm, auch der größte Hymnendichter der syrischen Kirche, predigt sogar mit Vorliebe in Versen (siebensilbige Zeilen „ephraimitisches Versmaß"); vielmehr aber noch bewährte sich seine dichterische Naturgabe in dem Überwuchern der Phantasie bei großem Reichtum an Gedanken und Bildern —, mit Vorliebe freilich für das Schauerliche neben dem Erhabenen. Vergleiche besonders seine Bußreden (Zingerle, Ausgew. Schriften des hl. Kirchenvaters Ephräm. Bd. VI. Innsbruck 1837), die zugleich einen empfindlichen Mangel evangelischen Trostes und Geistes bewähren. (Panegyr. auf Basilius. Opp. ed. Assemani Rom 1732. 12 Hom., 13 Traktate, 56 Reden gegen die Ketzer, Mahnreden an Mönche, Bußreden ꝛc. ZKW. 1883.)

Gerade nach letzterer Seite, wie auch durch Vereinigung inniger Mystik mit der asketischen Richtung, bildet der Ägypter Makarius der Ältere (im Unterschied von Makarius „ὁ πολιτικός", dem jüngeren), geboren um 300, eine wohlthätige Ergänzung mit seinen überwiegend textlosen Reden (Ob ächt? Ztschr. f. KG. 1876, S. 17). Der mönchische Zuhörerkreis, der sich nur zeitweise um ihn sammelte, regt selbst vielfach die in den Reden oft bunt zusammengeordnet besprochenen Fragen an, so daß nach Form und Geist der Rede hier zuerst wieder der in den asketischen Kreisen ermöglichte und in den Collatien des Mittelalters sich fortsetzende esoterische Charakter des ὁμιλεῖν neuen Ausdruck gewann. In inniger unerschöpflich bilderreicher und doch prunklos edler Rede, oft an Tauler erinnernd, zeigt Makarius den Weg zur Vollkommenheit. Durch andauerndes und prüfendes Wachen und Beten gelangt der Mensch auf dem Wege der Übung zur sittlichen Apathie und zur Gnosis bis zur mystisch contemplativen Vollendung in dem affektlosen Kosten des Göttlichen (γεῦσις). (Opp. ed. Gallandi. Bibl. max. patr. VII., bes. de custodia cordis 162 ff. oder Pritius ed. Lips. 1714.) — Für seinen Vorläufer Antonius Abbas d. Gr. († 356) bürgt mehr des Athanasius ungeteiltes Lob („die Taube des Lichtes") als die erhaltenen 20 Reden an Mönche von zweifelhafter Echtheit (vgl. Hieron. De vir. illustr. c. 88).

Wie in dem Auseinandertreten der asketischen und der Gemeindepredigt, so verrät sich in der unausgeglichenen Differenz von Naturgabe und Schulform, daß trotz der Größe einzelner Leistungen verschiedenster Art die Höhe wahrer Kunstform der geistlichen Rede noch nicht erreicht war. Auch Gregor von Nyssa, der Bruder des Basilius (geb. nicht vor 331, † bald nach 394, seit 371 Bischof von Nyssa) erhebt sich noch nicht über diese Vorstufe; obgleich er an spekulativer Gabe und Kraft Gregor von Nazianz wie Basilius übertrifft und als Apologet von bleibender Bedeutung ist (Orat. catech. magna). Rhetorisch wie theologisch ganz Mann der Schule, verunziert ihn schon seine von Origenes überkommene Vorliebe zur Allegorie. Sein Stil ist affektiert, oft geschmacklos. Statt Begeisterung herrscht frostiger Abhandlungston ohne alle

Salbung. Auch seine sonst gesündere Moral ist durch einseitige Verherrlichung der Märtyrer und Betonung der Fürbitte der Heiligen entstellt. Sein Panegyrikus auf die Kaiserin Placilla und deren früh verstorbene Tochter Pulcheria (Augusti, Kasualreden S. 294 ff.) ist voll Schwulst und Menschenhuldigung; nur die Partie über Isaaks Opfer und Saras Seelenkampf (ebenda S. 300 f.) bewährt höhere, dramatische Kraft (vgl. Reden über das Vaterunser, die Seligpreisungen. — Rede über den Wucher). Opp. Par. 1638.

Erst mit Basilius und Chrysostomus aber erreicht die griechisch-orientalische Kanzelberedsamkeit den Höhepunkt ihrer Blüte. Bei seinem fünfjährigen Aufenthalt in Athen zog der erstere († 379) sogar Mathematik, Medizin und Naturwissenschaften in den Kreis seiner Studien, deren Frucht seine berühmten Reden über das Hexaëmeron noch erkennen lassen. Obgleich seine persönliche Neigung auf die Einsamkeit und ein asketisches Leben geht, tritt er doch thatkräftig und charaktervoll, ein Kirchenfürst, mitten ins Leben hinein. Sein Sinn für gemeingültige praktische Moral, wie sein Pflichtgeist in den übernommenen Ämtern und vor allem seine großartige Selbstlosigkeit in der wohlthätigen Verwendung seines reichen Familienerbes für Bedürftige (Armenhaus), sind die Thatprobe seiner wahren Frömmigkeit, neben seiner unwiderstehlichen Beredsamkeit, wenn er zur Bethätigung der Barmherzigkeit auffordert. Auch als Redner nirgend der Mann der Schule, überall der Mann des Lebens, wirkt er ebenso zur Versöhnung der theologischen Streitigkeiten bis ins Abendland hinüber, wie er persönlich dem Kaiser Valens zu imponieren und unter Verschmähung aller Allegorie die Herrlichkeit des göttlichen Wortes in seiner Rede über die Psalmen in einer für alle Zeiten mustergültigen Weise zu schildern weiß. Die glücklichste Vereinigung von Verstand und Phantasie, wie natürlicher Einfachheit mit Formgeschick, verleiht seiner Beredsamkeit jenen männlichen Charakter gründlicher Erörterung, dem nirgend die Begeisterung heiligen Eifers namentlich für thätiges Christentum fehlt. Obgleich er seine Reden über das Hexaëmeron des Abends vor müden Arbeitern hielt, wußte er doch durch Reichtum der Gedanken und große Anschaulichkeit seine Zuhörer dauernd zu fesseln. Seine berühmte Rede de fame et siccitate enthält neben Sophismen und Hyperbeln, in denen auch er der Verbildung der Zeit seinen Tribut zollt, Partien von großartig dramatischer Wirkung. Wie ihn Photius schon in feinster Weise zu charakterisieren wußte, so stellt ihn Erasmus in überschwenglichem Lob über alle alten klassischen Redner. Gregor von Nazianz nennt ihn „die Posaune des Erdkreises", wie er seinerseits in edler Selbstbescheidung dem Ephräm Syrus, als er ihn (bei einem Besuch desselben) zum Diakon weihte, die Palme als geistlichen Redners des Jahrhunderts reichte. (Außerdem cf. über Demut, Geiz; Lobreden auf Märtyrer.)

Alle aber überragt in dem Gesamteindruck seiner Leistung und Wirksamkeit Johannes Chrysostomus († 407) (Cramer, Des heil. Chrysost. Predigten und kleine Schriften. Leipz. 1748 ff. 10 Tle. [vgl. speziell Bd. VII, Einleitung]; Neander. Chrysostomus. Berlin 2 Tle. 3. Aufl. 1848. Vgl. Lutz in der unten anzuf. Schrift; Volk, Ztschr. f. pr. Theol. 1886 S. 128 ff.).

Die bisher überwiegend geteilten Richtungen finden in Chrysostomus harmonische Vereinigung. — Bei aller Liebe für das Mönchtum bekämpft er das Gesetz der Ehelosigkeit (Neander I, 334) und beklagt, daß durch das

Mönchtum dem gemeinen Nutzen die Kräfte entzogen werden. Zum erstenmale macht sich eine gesund evangelische Gesinnung durchgreifend geltend. Die Kirche ist ihm die Gemeinde der Gläubigen (Neander II, 78 f.), das allgemeine Priestertum steht neben dem Klerusanspruch, und freie Gnade reinigt den Bußfertigen. Er eifert für den Bibelspruch im Hause (Neander I, 212 f.) und für Missionsthätigkeit (II, 62. 68). Allem äußeren opus operatum, vom Fasten bis zum Abendmahlsbrauch (I, 284. 304. 322 ff.), wie aller Lohnsucht und allem Verdienstanspruch der Heiligen (328) tritt er entschieden entgegen. Über alle Höllenstrafen soll man fürchten von Christo verbannt zu sein (346 f.). Als Exeget der antiochenischen Schule legt er unter Verschmähung aller Allegorie eine wahrheitssinnige grammatisch historische Auslegung seinen Reden zu Grunde. Paulus ist ihm der rechte Dolmetsch der ganzen Schrift (Lobreden auf den Apostel Paulus). Das einheitliche praktische Redeziel wehrt der üblichen Häufung von Bibelsprüchen. Mit großem Lehrgeschick behandelt er seine Texte (I, 102). Neben der Gefahr der Breite, speziell in der Einleitung und durch Wortreichtum überhaupt, überwiegt doch verständige Zügelung der Phantasie und des Gefühlsausdruckes durch Takt und Geschmack. Überall bestimmen ihn praktische Gemeindeinteressen. Auch in theologischen Materien zeigt er sich nie trocken und abstrakt schulmäßig; er ist kein Streittheolog und selbst gegen Heiden wie Juden tolerant (I, 257). Dem unlauteren Wandel und Liebesmangel der Christen gibt er die Schuld, wenn sich nicht mehr Heiden bekehren. In den höchsten Ehrenstellen bewährt er lauterste Demut und Opferfähigkeit (II, 6. 23. 35). Das Ideal eines seelsorgerlichen Predigers darstellend ist ihm die Sorge um Errettung jeder einzelnen Seele die höchste Aufgabe des Hirtenamtes (I, 251 f.). Daher seine großartige, Friede schaffende Wirkung als Volksredner (die 21 oratt. de statuis), neben seinem kühnen Kampfe gegen den Übermut weltlicher Christen und die Kaisermacht in Byzanz selbst (II, 69 ff., 160 ff.). Keinem Lehrer der alten Kirche dankt man einen gleich umfassenden literarischen Nachlaß an Homilien. (Vgl. bes. über das Evang. Johannes, die Paulinen, die Psalmen; über den reichen Mann und armen Lazarus; nach einem Erdbeben gegen Eutropius; 7 Lobreden auf Paulus.)

Die griechischen Geschichtschreiber bezeichnen ihn als den größten kirchlichen Redner (Theodoret. opp. V, 28. 32; Sozom. h. e. VIII, 2. 5). Vgl. Augusti, Denkww. VI, 287 ff. für seine Einwirkung auf die abendländische Kirche, wo bei Isidor Hispal. (de script. eccl. c. 6) das älteste Zeugnis für den Beinamen „Chrysostomus“ sich findet.

Noch unter Alexius Komnenus (11./12. Jahrhundert) stritt man um den Vorzug der drei rednerischen Größen Gregor v. Nazianz, Basilius und Chrysostomus, um sich zuletzt zu ihrer gemeinsamen jährlichen Feier am 30. Januar zu vereinigen. Dabei wurden ihre Bilder ausgestellt, ein interessanter Beitrag zu ihrer Charakteristik und Wertung in späteren Zeiten; zugleich freilich ein Dokument für das Übermaß der Menschenvergötterung in der späteren griechischen Kirche. Vgl. Migne, Patrol. gr. Bd. 29, CCCXC ff. mit CCCXVI ff. Die Wiedererweckung des Gedächtnisses an Chrysostomus durch Cramer (s. oben) bildet eine Epoche in der Geschichte der evangelischen Predigt. Villemain (Nouvelles melanges historiques et literaires. Par. 1827 S. 391 f.) nennt ihn im Nachklange von dem Bedauern des Libanius, diesen

Schüler nicht als Nachfolger auf dem Rhetorenstuhle sehen zu können, „le grec par excellence devenu chrétien“ (J.) v. Müllers begeist. Lob. bei Nebe I, 113 ff.

Eine reiche Nachblüte bewährte den beherrschenden Einfluß des Chrysostomus auf die morgenländische Kanzelberedsamkeit. Neben dem Bischof von Ptolemais Antiochus (um 401), selbst auch „Chrysostomus“ beibenannt (Socr. h. e. VI, 11; Soz. VIII, 10), sind Asterius, Bischof von Amasea, um dieselbe Zeit (Combefis. auctuar. nov. I), Markus der Eremit (um 401) und besonders Nilus († um 452 — vgl. Nickel I, 622) zu nennen. Speziell in der Antiochener Schule zeigt sich der gleiche Sinn für Beredsamkeit (Theod. v. Mopsvestia † 428[29], Nestorius, 428 wegen seiner Beredsamkeit zum Bischof von Byzanz berufen, Basilius von Seleucia um 448; obgleich schon polemischer und für Marienkultus begeistert), am reinsten und edelsten in Theodoret (seit 420 Bischof von Cyrus) vertreten, dem letzten mustergültigen Redner griechischer Zunge in der alten Kirche. Nach ihm entweihen auch beredtere Kirchenlehrer, wie schon sein Zeitgenosse Cyrill von Alexandrien (412—44), den geistlichen Redestuhl durch leidenschaftliche Polemik und fanatischen Marienkultus, und die Allegorie wird neben hochtönenden Deklamationen, und geschmacklosen Redeformen (Dialog, Frage und Antwort) wieder herrschend (14 hom. diversae und 29 Osterhomilien).

Neben Athanasius († 373; 18 homiliae, dialektisch klar, energisch, knapp), Asterius v. Amasea († 410), Eusebius v. Emesa († 360) und Theodoret v. Cyrus († 457; 10 textlose Reden von der Vorsehung Gottes, wohlgeordnete, physikotheologisch argumentierende Theodicee) tritt uns als eine der interessantesten Erscheinungen aus älterer Übergangszeit der neuplatonisch gerichtete treue Schüler der Hypatia, Synesius, entgegen. Vgl. seine Gesandtschaftsrede vor dem Kaiser im Jahre 397 voll hohen Mutes und bei einem Alter von 19 Jahren mit entschuldbarer Jugendlichkeit der Redeweise (Krabinger, Rede an Arkadius. München 1825). Seit 410 Bischof von Ptolemais, bleibt er ein überwiegend politisch interessierter und thätiger freier Schriftsteller, verheiratet und ein lebensfroher Jäger und Krieger, dabei aber zugleich ein wahrer Vater seines Volkes, ein echter Bischof in schwerer Zeit, von ehrenhafter Geradheit und Treue.

Mit dem Ende des 5. Jahrhunderts versinkt die griechische Predigt in ausschweifendsten Heiligenkult und unfruchtbarsten polemischen Dogmatismus. Johannes v. Damaskus († nach 754) und Theodor v. Studium († 826) sind die letzten hervorragenden Prediger der griechischen Kirche. Einsam stehen dann Theophanes Kerameus, Erzbischof von Taormina († 1040), und Eustathius, Erzbischof von Thessalonich († c. 1194) da, (vgl. Rothe 203 ff. und 475 ff.) und erst das 19. Jahrhundert weckt in Rußland durch den Einfluß der evangelischen Kirche einzelne neue Kräfte [Philaret von Moskau und Innokenti von Charkow (vgl. auch Lentz II)].

III. **Die abendländische Entwicklung der Predigt.** Gegen die vereinzelte Probe griechischer Beredsamkeit im Abendlande, welche Hippolyt gegeben, stehen alle nachfolgenden lateinischen Redner ähnlich weit zurück als die abendländische Blütenepoche gegen die morgenländische überhaupt.

Von Cyprian, der als geistlicher Redner von Augustin (de doctr. chr. IV, 14. 31) hoch gestellt, von Lactanz überschwänglich gelobt wird (Institutt.

V, 1), besitzen wir keine Reden; doch darf er als der eigentliche Urheber des kürzeren lateinischen „Traktates" angesehen werden.*) — Schwerer ist der Verlust aller Reden des Hilarius von Poitiers (um 350) zu beklagen, soweit nicht seine Verwicklung in die dogmatischen Kämpfe den dichterisch hoch begabten, tiefsinnigen und schwer verständlichen Kirchenlehrer als Redner vielleicht ungenießbarer machte. (Vgl. s. Tractatus, Vorträge über die Psalmen.)

Zeno, Bischof von Verona (c. 380), bildete sich bereits nach Gregor von Nazianz und Basilius; aber, obgleich nicht ohne Geist und Geschmack, macht doch rhetorische Gesuchtheit und Breviloquenz die kurzen Reden (die Ballerini zählen 93 echte [?]), ohne Text u. Einheit, voll gehäufter bibl. Citate und Allegorie bei empfindlichem Mangel prakt. christl. Geistes, fast ungenießbar. (Vgl. Reden v. d. Demut, d. Habsucht, Homilien de fide, spe et caritate.)

Auch Ambrosius († 397) erweist sich, trotz alles ihm gezollten Ruhmes (Aug. Confess. II, 13. 2) nicht als durchgebildeten geistlichen Redner. Als Exeget dem geschmacklosesten Allegorisieren ergeben, im Schriftgebrauch maßlos bis zur Verwertung fernliegendster Apokryphen, z. B. des IV. Buches Esra, schreibt er teils die Griechen aus (Hexaëmeron nach Basilius), teils ermüdet er, wo sonst warmes eigenes Gefühl redet, wie in der Gedächtnisrede auf seinen Bruder Satyrus (Aug., Kasualreden S. 345 ff.), durch maßlose Breite und verletzende Geschmacklosigkeiten. Nur selten bricht der herzliche Ton des treuen Bischofs in warmer und anmutiger Paränese durch. Überall erscheint er ungleich in Stil und Sprache. Vgl. übrigens die wichtigen Beiträge zu seiner Charakteristik als Prediger bei Th. Förster, Ambrosius, Bischof von Mailand (Halle 1884), S. 218—253 (22 Predigten über den 119. Psalm).

So tritt der erste Höhepunkt abendländischer Beredsamkeit erst in Augustin († 430) und mit ihm ziemlich unvermittelt hervor. Und doch ist auch er größer als tiefsinniger, gedankenreicher Theolog und feiner Dialektiker denn als Redner. Überall sehen wir in seinen Predigten innige Religiosität und oft spitzfindige Lehrhaftigkeit, dialektische Schärfe und trockene Weitschweifigkeit, unerschöpflichen Reichtum an Gedanken und witzige Wortspiele und Antithesen, liebevollste Versenkung in die Schrift und sorgloseste Vergewaltigung des Textes, lebendigsten Rapport mit den Hörern und dürre allegorische Geschmacklosigkeit sich vereinen. Übertrifft er Chrysostomus weit an Tiefe auch nach Seite seines praktisch sittlichen Ernstes, so ist doch seine homiletische Ausdrucksweise vielmehr schulmäßig rhetorisierend, und als Exeget fällt auch er in die origenistische Vorliebe zu spielendem Allegorisieren zurück (vgl. besonders die 153 Fische Joh. 21, 11). Bei Behandlung theologischer Materien redet er die abstrakteste Sprache der Dogmatik (vgl. Nebe S. 230 ff., 240 ff.). Selten tritt eine beherrschende thematische Einheit und klare Teilung hervor; dagegen wird oft nach Art der niederen historischen Gattung der Homilie ganz Unzusammengehöriges nebeneinander in einer Rede behandelt.

Großartig muß der Eindruck gewesen sein, wenn die Macht der Liebe zu den Seelen allein seine Rede beherrschte. Auf diese Weise gelang es ihm durch eine einzige Predigt, die blutige Gewohnheit der „caterva", wilder, mörderischer Steinwurf-Kampfspiele, im mauretanischen Cäsarea zu beseitigen.

*) Über die pseudocyprian. Schrift Adv. aleatoribus, als wahrschl. eine Homilie (u. zwar eines röm. Bischofs) bildend, vgl. Miodonski, Anonymus adv. aleat., Erlang. 1889. Vgl. Hdb. II, S. 420.

Augustin erzählt selbst den Vorgang (de doctr. chr. IV, 24); die Rede besitzen wir nicht mehr, wohl aber ein anderes ähnliches Denkmal, vielleicht die schönsten Reden unter allen, die wir von Augustin noch besitzen. Wir meinen jene Ansprachen an die Donatisten im Interesse der Friedensverhandlungen auf dem Religionsgespräch (Collatio), das Kaiser Honorius nach Karthago im Jahre 411 ausgeschrieben hatte (Opp. ed. Benedict. V, 1391 ff. und deutsch bei Augusti, Kasualreden S. 249 ff.). Obgleich ohne unmittelbaren Erfolg geblieben, sind sie so auserwählte Muster eines Ergusses friedestiftender Liebe, daß ihre Vorlesung vor jeder kampfbedrohten kirchlichen Konferenz aufs nachdrücklichste empfohlen werden könnte. Der seelsorgerliche Charakter bildet überhaupt einen der edelsten Vorzüge der augustinischen Reden; wie er ausdrücklich sich zu dem Grundsatze bekennt, als Bruder zu Brüdern reden und nicht den „Meister" vor der Gemeinde spielen zu wollen (Rede, S. 196. 201. 231). Vgl. bes. auch in Joh. c. 6; Vaterunser, serm. 56—59; Serm. 18—20. 125. 180. 314. 344.*)

Für die weitere Entwicklung der Kanzelrede im Abendlande ist Augustin das erste und entschieden bedeutsamste Muster nach Seite der Richtung auf „lehrhafte Schriftauslegung" geworden. Weitaus die meisten seiner Predigten behandeln einen Schrifttext, und obgleich zu seiner Zeit nur erst die allerleisesten Anfänge einer feststehenden Perikopenwahl und -Tradition zu beobachten sind, so entspricht doch die eingehende Behandlung des Einzeltextes schon ganz dem nachmals herrschenden Verfahren.

Andererseits ist der Höhepunkt, den die lateinisch-geistliche Beredsamkeit im Abendland mit Augustin erreicht hat, durch die Frucht einer ersten theoretischen Darstellung der Aufgabe bezeichnet, die mit ganz anderem Rechte als die wenigen Bemerkungen in des Chrysost. Jugendschrift de sacerdotio (vgl. cap. IV, 3; V, 1 ff.) den Namen einer ersten Homiletik verdient. Das ist die Schrift Augustins De doctrina christiana, deren viertes Buch sich ganz mit der Kunst der geistlichen Beredsamkeit befaßt, nicht ohne Vergleich mit den Regeln der herkömmlichen rhetorischen Schulweise. Da dieses Buch (de proferendo) erst im Jahre 427, also drei Jahre vor A.s Tod, den ersten drei BB. (de inveniendo), welche eine Art biblischer Hermeneutik vertreten, angefügt ist, so haben wir es mit einer reifen Frucht praktischer eigener Amtserfahrung des Meisters zu thun. Dieselbe findet übrigens nicht wertlose Ergänzungen auch in der katechetischen Methodik Augustins (De rudibus catechizandis, vgl. bes. § 3. 4. 14 f. 17 u. a.).

Wie aber die weisesten Ratschläge der letzteren Schrift über Behandlung der heil. Geschichte spurlos an der Folgezeit vorüber gegangen zu sein scheinen, so ist auch nach Seite der geistlichen Beredsamkeit von einem augustinischen Nachwuchs, resp. zeitgenössischem Einflusse vor Leo dem Großen wenig zu bemerken. Paulinus von Nola († 431), überhaupt ein wunderlicher Heiliger, zeigt von seiner dichterischen Ader nichts in seiner einzigen uns erhaltenen Rede. Unter den gerühmtesten verdient Gaudentius (387 von Ambrosius zum Bischof von Brixen ordiniert) seinen traditionellen Ruhm am wenigsten.

*) Fortan und durch das erste Mittelalter heißt homilia eine Predigt, die wesentlich Texterklärung ist, (später sog. postilla), sermo dagegen eine Predigt, die mit oder ohne Text einen besonderen Gegenstand behandelt.

Er pflegt seine kraftlosen Reden mit einem zügellosen Eifer für Heiligen- und Reliquienverehrung durch unglaubliche Kompilation aufzubauschen. Petrus von Ravenna (433—51) dankt seinen Beinamen „Chrysologus" höchstens dem Reichtum (176 SS.) und der angenehmen Glätte seiner kurzen Reden, da dieselben sonst aller Tiefe der Gedanken ledig erscheinen. Maximus von Turin (422—66) ist mehr nur als Nachfolger in der allegorisierenden Auslegung und wegen seiner kulturgeschichtlich bedeutsamen Schilderungen zu verzeichnen. Hervorragendere Prediger, wie Valerian, Bischof von Cemelia (erste Hälfte des 5. Jahrhunderts), und Faustus († um 490) sind Semipelagianer. Unter den Homilien des angeblichen Eusebius von Emisa finden sich solche von Faustus, auch von Eucherius (seit 434 Bischof von Lyon), vielleicht auch von Chromatius von Aquileja (Anfang des 5. Jahrhunderts), von dem sonst wenig erhalten ist. Von den vielleicht besten Predigern ihrer Zeit, wie dem volksfreundlichen, eifrigen Hilarius von Arles (c. 449) und dem als Perikopensammler berühmten Musaeus, Presbyter in Marseille, († um 460), ist uns nichts erhalten. Ähnliches gilt später von Remigius von Rheims († 534) und Laurentius von Novara (Anfang des 6. Jahrhunderts). Weniger scheint nach der Probe seiner Rede über die Rogationen der Verlust einer Predigtsammlung von dem sonst gerühmten Avitus von Vienne († um 525) zu beklagen. In diese Zeit würden auch die dem Columba beigelegten Ermahnungsansprachen an Mönche gehören (s. S. 245).

Erst mit Leo dem Großen (440—461) beginnt ein neuer beachtenswerterer Aufschwung der Predigt, obgleich die kurzen, skizzenartigen Reden des vornehmen Kirchenfürsten im ganzen mehr gesuchte Eleganz als Tiefe zeigen und der Wert derselben für die Perikopengeschichte ihn deshalb noch nicht zugleich als Schriftausleger empfiehlt (96 Serm. echt. Fest-, Fasten- und Passionspredigten).

Um so hervorragender stehen daneben: Cäsarius von Arles († 542) und Fulgentius von Ruspe († 533). Der erstere, ein Kirchenfürst und zugleich ein Praktiker des seelenrettenden Hirtenamtes ohne Gleichen, ein Eiferer für innere wie für Heiden-Mission, in Lehre und That ein Jünger heiliger Liebe, stellt als Prediger die höhere Vereinigung von Chrysostomus und Augustin dar, dem letzteren eher noch an evangelischem Geiste und jedenfalls an populärer, inniger Beredsamkeit überlegen. Und doch muß dieser beredteste unermüdliche Prediger, welcher selbst um die Ausbildung einer Predigerschule eifrigst bemüht war, als charakteristisches warnendes Beispiel dafür gelten, wie die einseitige Betonung des Meßkultus und der Liturgie für sich sowohl dem Kirchenbesuch überhaupt als auch im besonderen der Wertschätzung der Predigt Eintrag that (vgl. serm. 12). Der Eiferer um das Bibellesen im Hause, wie um die Bibelkenntnis der Kleriker (keiner sollte nach der von ihm durchgesetzten Vorschrift Diakon werden, der nicht viermal die ganze heilige Schrift durchgelesen), der evangelische Zeuge gegen alles opus operatum, der größte Prediger der lateinischen Kirche im Altertum, bildet dennoch einen Wendepunkt für die Stillstellung der Predigt im Meßkultus. Seine auch durch Anderer Predigten vermehrten sermones de tempore und de sanctis wurden für das deutsche Mittelalter vorbildlich (s. Cruel, Gesch. der deutschen Predigt S. 66).

Fulgentius von Ruspe, ein schneidiger Dogmatiker, in Verfolgung durch die Arianer bewährt, war in der kurzen Zeit seiner Wirksamkeit der

bedeutendste Fortsetzer augustinischer Tradition in Afrika. Als geistlicher Redner zugleich nach Leo gebildet zeigt er sich dem Meister insbesondere auch an praktisch christlichem Geiste weit überlegen (Über die Magier; Stephanus; Cyprian u. a.).

Der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts gehört noch eine erst neuesten Datums durch Caspari (Martin v. Bracaras Schrift De correctione rusticorum christiana 1883) bekannt gewordene Erscheinung an. Gebürtig aus Pannonien, finden wir ihn später als Metropolit von Bracara († 580) im Suevenreiche Galläcien in Spanien wieder. Jene Schrift ist selbst eine Bauernpredigt in Briefform, berechnet auf die Sueven mit ihren romanisierenden Reminiszenzen; denn neben der Bekämpfung des herrschenden Volksaberglaubens gehen Beziehungen auf griechische und römische Mythologie und Citate aus Seneca her. Spätere Benutzung derselben zeugt für das Ansehen dieser Predigt des gelehrten Mannes.

Gregor der Große (Bischof in Rom 590—604) bildet den Schlußstein der abendländischen Entwickelung auf romanischem Boden, bereits mit bedeutsamster Herüberwirkung auf neue germanische Kirchengebiete (Mission in England). So große Treue er auch der Predigtaufgabe speziell gewidmet hat, so ist er freilich als Kirchenfürst und Ordner des Kultus größer denn als Prediger. Im Allegorisieren und Häufen von Schriftcitaten ist der vollendete Rückfall zu beobachten und wegen der Mustergültigkeit, die gerade seine Homilien für das Mittelalter gewannen, doppelt zu beklagen. Immerhin verstärken sie die von Augustin begründete vorwiegende Richtung auf Schriftauslegung, hier nun gepart mit der Tradierung eines festen Kernes von Predigtstoffen in herkömmlichen Perikopen. Für den unmittelbaren persönlichen Eindruck Gregors als Prediger gewähren die kurzen, teils nachträglich überarbeiteten Nachschriften, teils mit der Bestimmung, vorgelesen zu werden, ausgearbeiteten schmuck- wie schwunglosen Predigten wenig sicheren Anhalt. Ihre Stärke liegt jedenfalls in dem seelsorgerlichen Geiste praktisch christlicher, freilich auch überwiegend asketischer und auf Werkheiligkeit gerichteter Moral. Seine Beispielsammlung aus dem Leben der „Heiligen" (Dialogus de vita et miraculis patrum Italicorum), dem Muster der vitae ss. patrum („Historia Lausiaca") nachgebildet, wurde für späte Zeiten des Mittelalters ein bedeutsames Vorbild zur Herstellung von „Apparat" für Prediger (s. u. Cäsar. v. Heisterbach). (40 hom. in evangg. 20 über Ezechiel. Moralia in Job. S. auch Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter. Bd. I.)

Literatur (außer der im Text angegebenen).

1. Vollständige Übersichten über die Geschichte der Predigt:

C. G. H. Lentz, Gesch. der christl. Homiletik. 2 Bde., Braunschw. 1839 (durch Auszüge und Proben noch brauchbar). R. Nesselmann, Kurze Übersicht über die Entwicklungsgesch. der christl. Pred. Berl. 1862. R. Rothe, Gesch. der Predigt, von den Anfängen bis Schleiermacher, herausgeg. v. Trümpelmann, Bremen 1881. Broadus, Lectures on the history of preaching. New-York 1876. Ker, Lect. on the hist. of preaching, Lond. 1888. — Auch A. Nebe, Zur Gesch. der Predigt. Charakterbilder der bedeutendsten Kanzelredner (v. Origenes bis zur Gegenwart). 3 Bde. Wiesbaden 1879. I. Orig. bis Tauler. II. Luther bis Albertini. III. Schleiermacher bis Gegenwart. Brömel, Homiletische Charakterbilder. 2 Bde. 1869 u. 1874. Christlieb, in PRE.², (berücksichtigt mit reichster Literaturangabe besonders auch die englisch-amerikanische Predigt). — Kürzere Skizzen in den Homiletiken bei Nitzsch, G. Baur, Henke, Th. Harnack, A. E. Krauß, Bassermannn, Oosterzee, Schweizer.

Für die altkirchliche Zeit insbesondere: Bernh. Eschenburg, Versuch einer Gesch. der öffentlichen Religionsvorträge in der griech. und latein. Kirche. Jena 1785. K. Fr. Wilh. Paniel, Pragmat. Gesch. der geistl. Beredtsamkeit I, 1. Leipz. 1839 (gleich dem vorigen Werke nur bis zu Chrysostomus und Augustin durchgeführt). E. Leopold, Das Predigtamt im Urchristent. Lünnebg. 1846. Probst (kath.), Lehre u. Gebet in den 3 ersten christlichen Jahrhunderten 1871. Villemain, Tableau de l'éloquence chrétienne au IV[ème] siècle 1849—55. Tzschirner, De claris oratoribus veteris ecclesiae. comment. I—IX. 1817–21. Kleinert l. c. (ob., S. 232).

Predigtsammlungen und Einzelproben altchristlicher Predigten in Übersetzungen: Pelt et Rheinwald, Homiliarium patristicum I 1829–33 (deutsch 1829, mit Proben aus den ersten 6 Jahrhunderten). Augusti, Predigten auf alle Sonn- und Festtage aus den Schriften der Kirchenväter ausgewählt. 2 Bde. Leipz. 1838. 39 (deutsch). Ders.: Auswahl der vorzüglichsten Kasualreden. Leipzig 1840. Nickel und Kehrein, Homiletik aus den Werken der Kirchenväter. 4 Bde. Regensbg. 1846. Lutz, Chrysostomus und die kirchlichen Redner älterer und neuer Zeit. Tübingen 1846. — Nesselmann, Buch der Predigten aus den verschiedenen Ländern, Zeiten und Konfessionen zu einem Jahrgang geordnet. 1862. Auserlesene Reden der Kirchenväter auf alle Sonn- und Festtage. 6 Bde. 1833 ff. Schleininger (S. J.), Muster des Predigers . . . Auswahl aus dem Schatze aller Jahrhunderte. 2. A. Freiburg i. Br. 1882. Jos. Jungmann, Theorie der geistl. Beredtsamkeit. I. II. Freiburg i. Br. 2. A. 1884.

Zu I. Die Anfänge der christl. Predigt, vgl. insbes. noch: Holtzmann, Der Hervorgang der christl. Predigt aus dem jüd. Synagogen-Vortrag. Pred. d. Gegenw. VII. 39 ff. Weizsäcker, Die Versammlungen der ältesten Christengemeinden. Jahrbb. f. d. Th. 1876. S. 474 ff. u. ders.: Das apostol. Zeitalter der christl. Kirche. 1886. Th. Harnack, Der christliche Gemeindegottesdienst im apost. und altkath. Zeitalter. Erlangen 1854. Seyerlen, Der christl. Kultus im apost. Zeitalter (Bassermann, Z. f. pr. Th. 1881 I. II).
Zu II. Die Kunsthöhe bis 600. Gottschick, Der Sonntagsgottesdienst der christl. Kirche vom 2.—4. Jahrh. (Z. f. pr. Th. 1885, 214 ff., 304 ff.)
Zu Origenes. Redepenning, Origenes; Tzschirner, Paniel, Rothe, Nebe: a. a. O. Holtzmann, Deutsche Pred. I, 45 ff. in Bassermanns Z. f. pr. Th. 1883, 123 ff. Bindemann, Die Bedeutung des A. T.s für die christl. Predigt. 1886. S. 21 ff.
Zu Gregor v. Nazianz, Ullmann, Gr. v. Naz., 2. A. 1867.
Zu Chrysostomus: Neander, Der h. Chrys. Berl. 1848. 2 Bde. Rivière, Chr. comme prédicateur. 1845. Die Predigten des Chrysostomus s. Hefele, Chrysostomus-Postille 1845. — Cramer 1748—51. Schneider 1788. Arnoldi 1835. Weber 1857—59. Knors 1862.
Zu Ephräm Syrus: ZKW. 1883.
Zu Ambrosius: Förster, Ambr. v. M. 1884. S. 200 ff.
Zu Augustin: Cl. Schmidt, Aug. als Homilet, in Marbachs deutscher Predigt 1873. 1874. Bindemann a. a. O.

B. Die Predigt des Mittelalters (c. 600—1520).

Mit Gregor dem Großen verlegt die Weltgeschichte ihren Schwerpunkt nach dem Abendland, wo das römisch-germanische Volkstum der Erbe des römischen Reiches und der Träger des Christentums und der Zukunft wird.

Die griechische Kirche und mit ihr die griechische Nationalität und Kultur erliegt den vernichtenden Streichen des Islam. Schon standen die fanatischen Eroberer an den Ufern der Loire, um das Abendland zu überschwemmen, als Karl Martell durch den Sieg der Franken bei Tours und Poitiers 732 der Retter Europas und der christlichen Kultur wurde.

Im Morgenland erhob sich an Stelle der zertretenen griechischen Kultur die arabische, durch nüchterne und zersetzende Schärfe des Verstandes und Glut der apperceptiven Phantasie die abendländische des Mittelalters vielfach anregend, aber doch durch Mangel an produktiver Genialität und dialektischer Durchdringung, wie an historischem Sinn und sittlicher Lebenskraft mehr zer-

setzend als befruchtend, mehr narkotisch erregend als den Lebensprozeß positiv fördernd. Die griechische Predigt verstummt fast gänzlich (s. o., S. 238).

Aber auch das Abendland schien hilflos und hoffnungslos verloren zu sein. Die germanischen Barbaren überfluteten verwüstend und zerstörend das römische Reich, Kunst, Wissenschaft, Staatsmacht und jede gewohnte staatliche und soziale Lebensform zerreißend. Der Untergang der Welt wurde erwartet. Und doch — eine Hoffnung war geblieben, die Kirche. Unter den Trümmern des zusammenbrechenden Reiches blieb sie unversehrt und unerschrocken, der Bergeort der Vergangenheit, ihrer Organisation, ihrer Bildung, ihres Glaubens und ihrer sittlichen Kraft. In allmählicher, aber zielbewußter Arbeit, Christentum und Imperium in sich verschmelzend, verwandelte sie durch christliche Predigt und römische Disziplin die siegenden Völker in besiegte und rettete die Geisteswelt des Altertums für die neue Zeit. Zunächst übernehmen die romanischen Völker die Führung des Mittelalters; die rein germanischen Völker gehen entweder an ihrem mattherzigen Arianismus zu Grunde oder treten in die orthodoxe Kirche und damit in die römische Kulturwelt ein, um nun geistig verjüngt und lebenskräftig die Welt und Kirche des Abendlandes zu erneuern.

1. Die Unselbständigkeit der Predigt bis zur Entwicklung der Volkspredigt in den Nationalsprachen (ca. 600—1200).

I. **Die lateinische Homilie seit Gregor dem Großen.** Die nächste Folge der Vermischung des Christentums mit den barbarischen Elementen war ein tiefes Herabsinken des gesamten Kulturlebens. Die Gemeindepredigt erlahmt oder erlischt fast gänzlich. Das Evangelium wird zum neuen Gesetz, der Kultus in unverstandener lateinischer Sprache zur magischen Ceremonie; an die Stelle der Schrift drängt sich die Legende; wilde Wundersucht und Heiligenverehrung. Disziplin und Werkdienst tritt an die Stelle des ethisch vermittelten Herzensglaubens (vgl. Gregor. Turon). Hatte noch Gregor der Große die Predigt für die erste geistliche Amtspflicht erklärt und als solche geübt, so beschränkt sich jetzt die Thätigkeit des Priesters wesentlich auf Messelesen und Beichtehalten. Die lateinische Gemeindepredigt wird zur Klosterpredigt für Kleriker.

Isidor von Sevilla († 636) kennt eine Predigtaufgabe des Kultus überhaupt nicht mehr. Ildefons von Toledo († 667) [12 Sermonen auf die Marienfeste. Ob echt?) deklamiert in dogmatisierendem Schwulst das Lob der unbefleckten Empfängnis Mariä. Felix von Ravenna († 707) sammelt die Homilien des Petrus Chrysologus.

Als Übergangserscheinung, auf altkirchlichem Boden erwachsen, verdient der Bischof Eligius von Noyon († 659) besondere Erwähnung. Selbst schon zeitweise als Missionar im germanischen Flandern thätig, predigt er, aus Handwerkerstande stammend, daheim den Seinigen „rustico sermone“ (vgl. hom. VI mit II und XI; — siehe die Homilien in lateinischer Bearbeitung Bibl. max. patr. XII, 30 ff. [die Echtheit derselben ist von der hist. littér. de la France III, 5987 und Vogel, PRE.[2] IV, 177 nicht genügend widerlegt]). Mit praktisch christlichem Geiste Buße, Vergebung und Heilsgewißheit predi-

gend, kompiliert er, nach Art der späteren allgemeinen Praxis, den Inhalt seiner Predigten aus Gregor d. Großen und besonders aus Cäsarius v. Arles.

Für England wird Beda Venerabilis († 735), der gelehrte Mönch von Jarrow, seit seinem 7. Jahre im Kloster, der andere Gregor, selbst auch schon vielfach Kompilator in seinen Predigten. Maßvoller in der Allegorie sind seine ganz auf Schriftauslegung gerichteten trockenen, aber herzlichen Predigten, die fast ausschließlich über die Perikopen gehalten sind, für das Mittelalter neben Gregor und Cäsarius die gebrauchteste Fundgrube.

II. **Die Missionspredigt und Anfänge der Gemeindepredigt.** a. Deutschland. Neue Ziele und damit neue Impulse und Gestalt empfing die Predigt erst durch die Missionsarbeit jener Zeit. Der erste größere Vertreter fremdländischen Missionsgeistes auf germanischem Boden ist Columba († 615 in Bobbio), einer der gelehrten Söhne und Klosterschüler (Banchor) der in christlicher Bildung früh gereiften „grünen" Insel („der Heiligen"): Irland. Etwa 584 kam er mit 12 Gefährten nach Frankreich herüber und wurde, zunächst nur für Klosterreform wirkend, eine Segensmacht fürs Elsaß und die angrenzenden Länder (Luxovium und Fontaines). Später, im Kampf mit dem Bischofe und der lasterhaften Brunichildis, aus Burgund verbannt, wirkte er missionarisch auf Schweizer Boden. Selbst der deutschen Sprache nicht mächtig, soll er sich seines Landsmannes Gallus († nach 645), der seinerseits ein schwacher Lateiner war, als Dolmetsch bedient haben (?). Die kurzen lateinischen Reden (16 „instructiones"), die wir unter Columbas Namen besitzen, sind an Mönche gehalten, aber von einem so evangelisch praktischen Geiste getragen, in populärer warmer Darstellung die Schrift ohne alle Allegorie auslegend, daß sich schon in ihren Themen der Geist missionarischer Wirkungskraft verrät (V: „Dies Leben kein Leben, sondern nur ein Weg. VIII: Das himmlische Vaterland das Ziel. X: Von den Mitteln, dem zukünftigen Zorn zu entrinnen. XI: Liebe zu Gott und dem Nächsten. XII: Zerknirschung und Wachsamkeit vor dem jüngsten Tage. XIII: Daß man zu Jesu Christo seine Zuflucht nehmen muß, welcher der Brunnen des Lebens ist" u. s. w.). — So gleichartig, aus einem Guß und vielfach inhaltlich eine auf die andere bezogen, sind die Reden, daß über die Einheit des Urhebers kein Zweifel bestehen kann, und so charakteristisch einfach, lichtvoll praktisch, wenn auch in herkömmlich asketischen Gedankenbahnen gehend, wie doch kein anderer der uns bekannten Zeitgenossen redet. Die Stildifferenz mit den Briefen Columbas ließe sich wohl noch überwinden und erklären; aber die Bezeichnung des Verfassers als persönlichen Schülers des Faustus (instr. II Bibl. pp. max. XII, p. 10, G) bleibt so lange ein unüberwindliches Argument gegen die Columbanische Autorschaft, als nicht ein zweiter, der diesen Namen mit gleichem Ruhm getragen, sicher nachgewiesen werden kann neben dem obigen. Vgl. Hauck: die sogen. Instructiones Columbani, ZKW. 1885, 357 ff.

Nach Seite der Vereinigung missionarischen Geistes mit mönchischer Reform gehören im pragmatischen Entwicklungsgang diese Reden an den Eingang des Mittelalters und vertreten zuerst wieder das esoterische Predigtelement, das in der mittelalterlichen Mystik die edelste Blüte treiben sollte. Formell ist dabei die Aufstellung von bestimmten Redethemen zum Teil mit Rückweis auf frühere zu beachten. Interjektionen und Fragen beleben

die Ausführung. Manches erinnert an die Meditationsweise späterer Zeit (scala claustralis). Bei allem asketischen Eifer tritt das Verdienst der Werke zurück.

In erster Linie aber gilt es, die exoterische Form der Missionspredigt verfolgen. An den Grenzen und in den Grenzländern des römischen Reiches war ja der Gebrauch der lateinischen Predigt auch für Missionszwecke noch möglich. So wirkte wahrscheinlich u. a. Severinus. Darüber hinaus war die Volkssprache für die Predigt unerlässig. Gallus der Ire und Pirminus der Angelsachse sollen deutsch, Bonifatius nach Zeugnis seines Biographen bei den Friesen in der Volkssprache gepredigt haben. Doch herrscht darüber noch viel kritische Unsicherheit. Jedenfalls hat z. B. Gallus auf der Synode von 613, wo sein Schüler, der Alemanne Johannes zum Bischof von Konstanz erwählt wurde, lateinisch gesprochen und Johannes den Dolmetsch gemacht. Gang und Inhalt dieser Rede, bei den Biographen skizziert, ist um des episch-geschichtlichen Charakters willen bemerkenswert (Cruel, S. 7 f.). In derselben Weise predigte Ebo von Rheims den Jüten und Dänen (Pertz, SS. II, 464) und auch bei Bonifatius fehlt dies einfach epische Element nicht (Cruel S. 13).

Die 15 Sermone des Bonifatius, (vgl. opp. ed. Giles 1842), deren Unechtheit durch Hahns Forschungen zur deutschen Geschichte 1884. S. 585 ff. wohl endgiltig erwiesen ist, gewähren sonst den besten Einblick in die üblichen Themen der damaligen Missionspredigt, wie solche auch aus Kapitular- und Konzilienbestimmungen jener Zeit ersichtlich sind. Neben Schöpfung, Weltgericht, Auferstehung, die schon als apostolische Missionsthemen auszuzeichnen sind (von Zezschwitz, Katechetik II, 1, 2. A. S. 82), stehen rein katechetische Stoffe wie Glaube und Abrenuntiation, das Doppelgebot der Liebe, die Hauptsünden u. dgl. Damit ist das exoterische Moment dieser Predigtweise spezifisch charakterisiert. Jene 15 uns erhaltenen Sermone sind allerdings nicht vor Heiden sondern vor Getauften gehalten, zeigen aber, daß auch für die Stufe der damaligen Gemeinden diese einfachste katechetische Predigtweise sich gleich anwendbar zeigt. Andererseits begegnen wir hier, wie schon bei Eligius, der Sitte, daß unbedenklich ältere Predigten, besonders solche, die unter dem Namen Augustins gingen und noch heidnische Mißbräuche bekämpften (vgl. die interessante von Caspari zuerst edierte Homilia de Sacrilegiis, in Steinmeyers Anzeiger 1882, S. 313 ff.), benutzt werden. So erklärt sich zugleich die einsam mitunterlaufende rein dogmatische Schulform in der Lehre von der Trinität. Wie unbedenklich auch ein Mann wie Bonifatius dieses Kompilationsverfahren betrieb, das gibt er selbst (ep. 38; vgl. Cruel, S. 27 f.) unverhohlen kund durch seine Bitte an den Erzbischof Egbert, ihm Beda's Predigten zu eben diesem Zwecke zu schicken.

Burghard von Würzburg, 725 als Hilfsarbeiter aus England herbeigerufen und 741 von Bonifatius zum ersten Bischof von Würzburg geweiht († 752), erwähnt schon ausdrücklich einer lateinischen Sammlung solcher älterer Homilien, meist von Cäsarius v. Arles, doch auch von Faustus, selbst von Chrysostomus, die den Grundstock der späteren unter Augustins Namen gehenden Sammlung als: „sermones de tempore et de sanctis“ und damit seit diesen Anfangszeiten die Hauptfundgrube der Prediger dieser ersten Epoche

des Mittelalters bildeten. In den Visitationen, wie sie seit Karls d. Gr. Anordnung üblich wurden, sollte jeder Pfarrer gefragt werden, ob er solche Homiliarien besitze, deren Anschaffung seit 802 befohlen war. — Nach Regino, De eccl. discipl. I, 202 f., wurde ganz besonders nach Gregors 40 Homilien gefragt; wie andererseits den Bischöfen die Übertragung solcher älterer Predigten in die Landessprache befohlen war (Tours 813, Mainz 847). Über die Missionsarbeit dieser Zeit vgl. besonders Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. Leipz. 1887. I.

Das führt speziell auf Karls d. Gr. Verdienste um das Predigtwesen. Zwar das besonders gerühmte Verdienst um die von Karl d. Gr. angeordnete Herstellung eines solchen Homiliars durch Paul Diakonus, wie nach herkömmlicher Darstellungsweise geschichtlich festzustehen schien, ist durch Cruel (S. 47 f.) dahin abgeschwächt, daß diese Sammlung gelehrterer patristischer Auszüge wesentlich nur dem Spezialzwecke der Vorlesung bei dem sog. officium nocturnum der Sonn- und Festtage in den Klöstern und für die Kathedralgeistlichkeit zu dienen bestimmt war. Damit fällt aber nicht hin, daß es doch auch eine Hauptquelle für die mittelalterliche Predigt gewesen sei (Linsenmayer, S. 43 ff.). Um so größer sind Karls Verdienste um die Wiederherstellung des verfallenen Predigtgottesdienstes überhaupt und um die Predigt in der Volkssprache; wie Alkuin sich ausdrücklich gegen Karl d. Gr. über den Mißbrauch beschwerte (opp. I, 24), daß das Predigtrecht allein den Bischöfen zustehen sollte. In der That wurde die altkirchliche Vorschrift erneuert. Was schon Gregor Reg. past. II, 4 und ebenso das Konzil von Toledo III, und die Regula des Chrodegang von Metz (c. 44) den Priestern als Pflicht auferlegt hatte, das ordnete Karl d. Gr. durch Reichsgesetz (Aachen 801) aufs neue für alle Sonn- und Festtage an und zwar ut unusquisque sacerdos — populo praedicet secundum proprietatem linguae. Capit. v. 813 — eine fortan vielfach wiederholte Forderung (810, 850 und noch 916). Die bekannten katechetischen Stoffe, besonders Glaube und Vaterunser, lateinisch und deutsch, wurden als Hauptgegenstand der Predigt und ebenso den Laien, insbesondere den Vornehmen, der sonntägliche Kirchenbesuch anbefohlen (785, 789, 825).

Ein Haupthindernis für den thatsächlichen Erfolg dieser Anordnungen war zunächst der bildungslose Zustand des Klerus. Der niedere namentlich erwuchs zu Bonifatius Zeit zum Teil aus früheren heidnischen Priestern, und als später versucht wurde, die Ehelosigkeit, das Abschneiden des Haares, und Ablegen der Waffen u. dgl. für den Priesterstand gesetzlich durchzuführen, nur noch aus Sklaven und Hörigen, die ohnehin zu den Klöstern flüchteten. Die Edlen reflektierten ausschließlich auf Stellungen in dem höheren Klerus. Dabei fehlte es auch unter diesen nicht an solchen, die wie Hinkmar von Rheims sich begnügten, in den Gottesdiensten lateinische Homilien vorlesen zu lassen. Männer, wie Adelhard, der Abt von Corvei, ein kaiserlicher Verwandter, und Bernold, bis zum Jahre 840 Bischof von Straßburg, die in der Volkssprache predigten, waren damals noch selten. Beide stammten von den Sachsen, die nach ihrem anfänglichen heftigen Widerstande gegen die gewaltsame Bekehrung, bald in christlicher Bildung und epischem Prosabrauch den andern voraneilten, während die Oberdeutschen noch ausschließlich die Poesie in der Nationalsprache

kultivierten. Erst seit Notkers III. Wirksamkeit beginnt St. Gallens bedeutsamer Einfluß auf die altdeutsche Prosa.

Inzwischen hatte in den durch Bonifatius reformierten Klöstern und den Canonicatstiften des Chrodegang eine Form der esoterischen Predigt Platz gegriffen, die man vom Tischgespräch und der geistlichen Lektion während der Mahlzeit her als collâzje (collatio) bezeichnete, aber auch frühe im Sinne des Wechselaustausches verstand. Am Anfange herrschte in den Klöstern umsomehr die lateinische Predigt, als in denselben z. B. in St. Gallen oft überwiegend Ausländer, Iren und Angelsachsen waren (vgl. Wackernagels interessante Notiz über das Fuldaer Vokabular in Kassel, S. 310). Später trat gerade in den Klöstern zuerst die deutsche Ermahnungsrede an diese Stelle, und wurde der Ausgangspunkt für die bedeutsame Folgeerscheinung zur Zeit der mystischen Predigtweise.

Bis in das 10. Jahrhundert waltet der auch im übrigen herrschende Geist abhängigster Tradition vor, welcher sich vor allem durch den Gebrauch der Homiliarien und die Kompilationen aus ihnen kennzeichnet. Selbst Männer wie Rabanus Maurus († 856 als Erzbischof von Mainz) und sein Freund Haymo von Halberstadt († 853), gehen überwiegend, es scheint aus Pietät gegen die alten Homileten, in den gewohnten Geleisen. Nicht nur das Homiliar, das der erstere für Kaiser Lothar zusammenstellte, sondern auch die 64 Predigten von Weihnachten bis 15. D. p. Pentec., die er an Haistulf von Mainz auf dessen Bitten einzeln schickte, sind, soweit nachweisbar, alle kompiliert, zumeist aus Cäsarius, dem herrschenden Muster jener Zeit, aber nicht ohne sorgfältige Auswahl für die Gemeindebedürfnisse der Zeit, noch auch ohne allerlei allegorische Zuthat nach Bedas Muster (Opp. ed. Köln 1626). Dem Haymoschen Homiliar liegt geradezu Bedas Homiliensammlung zu Grunde, die er nur mit weitabschweifenden gelehrten Anmerkungen ausstattet. Auch was Rabanus in seiner Schrift De institutione clericorum über die Bildung zum Prediger gibt, ist reine Kompilation aus Augustins doctr. christ., aber eben dadurch schon mehr wert als was in Gregors regula past., dem Hauptbuch des Mittelalters, über denselben Gegenstand zu finden ist.

III. **Die ausländische Predigtentwicklung.** a. England. Ungleich günstiger waren die nationalen Voraussetzungen in England. Auf Irlands frühe Blüte war schon hinzuweisen. Die Angelsachsen widerstanden der Romanisierung durch die Gregorianische Mission zuerst mit fanatischem Eifer. Aber wie bei den Sachsen auf dem Festlande, so wirkten auch hier die begleitenden Kultursegnungen mit um so überraschenderer Schnelligkeit. Erst 664 konnte der Sieg des römischen Kirchentums für vollendet gelten, und schon in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts treibt die biblisch-kirchliche Poesie in der Volkssprache wunderbare Blüten. Wie Beda nicht nur als Hymnendichter, sondern auch als Verfasser einer Poetik selbst Pfleger dieser Richtung wurde, so hat er in seiner Kirchengeschichte (IV, 24) die liebliche Erzählung von dem ersten Volksdichter Kaedmon († ca. 680) überliefert, der die Genesis in epischer Dichtung wiedergab. Bald folgte, wenn auch ganz anderen Charakters und wahrscheinlich von geistlicher Hand, die poetische Bearbeitung des Exodus, dann Daniel und dann, an Kunst sämtliche geistliche Epen jener Zeit überragend, Judith Kynewulf (geb. 720—730), ein fahrender Sänger nicht

ohne gelehrte Bildung, wahrscheinlich später selbst Geistlicher, krönte alle diese Vorgänge durch sein Epos vom heil. Kreuz, dem „Baum der Glorie, an dem der allmachtvolle Gott hat einst geduldet, das in der Brust wir tragen als das beste Zeichen, durch welches wir das Himmelreich gewinnen", und durch das größere, „den Christ", einen lyrisch didaktischen und epischen Hymnencyklus von dem dreifachen Kommen Christi, — „ein erhabenes Denkmal tief religiöser Gesinnung und eines zugleich hochstrebenden Geistes, in welchem der Geist des Christentums und der christlich lateinischen Poesie sich am vollständigsten und wirksamsten offenbart" (B. ten Brink, Geschichte der engl. Litteratur. Berlin 1877. I, S. 69 u. 70). Auch die Heiligenlegende wird poetisch von ihm verwertet, besonders künstlerisch in den Epen Andreas und Elene. Auf diese Weise erklärt es sich, daß wir in England schon um 800 Anfängen gereimter Predigten in der Volkssprache begegnen, ein Vorgang, der dort eine so ausgedehnte Nachfolge finden sollte (ten Br. 61 f.). — So war die frühe Blüte nationalsprachlicher Prosa und Älfreds d. Gr. (871 bis 901) Wirksamkeit für dieselbe vorbereitet. Gleich groß im Kriege wie im Frieden, auch als Staatsmann und Gesetzgeber, wie als Dichter und einflußreichster Schriftsteller hervorragend, ist er der ebenbürtige Geistesgenosse Karls des Großen, in mancher Hinsicht dieses sein Vorbild überragend. Freilich war seine Seele, der man das Wort zuschreibt: „Jeder Engländer solle so frei sein wie der Gedanke", für den romantischen Traum eines theokratischen „römischen Kaisertums" kein entsprechender Boden. Vor allem aber übertrifft seine persönliche Beteiligung an der Aufgabe, seinem Volke eine nationale Prosa zu schaffen (er selbst übersetzte den Orosius und Boëthius, Gregors regula pastoralis und Beda, und begann die Übersetzung der Psalmen, von denen schon um 800 eine Prosawiedergabe vorhanden war), sowie der glückliche Erfolg seiner Pflege der Nationalsprache und seiner Thätigkeit für Hebung der Geistlichkeit weit alles, was bei Karl d. Gr. von gleichen Intentionen vorliegt. — Neben der wissenschaftlichen Vorarbeit eines Theodorus von Tarsus (668—90) half besonders Asser, der spätere Bischof von Sherborn und Biograph des Königs, die großen Pläne desselben fördern. Älfreds Werk für sittliche und intellektuelle Hebung der Geistlichen führten dann, nicht ohne Zusammenhang mit der gleichzeitigen cluniacenser Erweckung und mit derselben Tendenz Dunstan und sein besonnenerer Freund Äthelwold weiter. Dunstan (geb. vor 925, seit 961 Erzbischof von Canterbury und maßgebender Berater des Königs) förderte die Predigt in der Volkssprache, indem er den Geistlichen das Erklären der sonn- und festtäglichen Texte zur Pflicht machte, Äthelwold (seit 963 Bischof von Winchester) suchte der Reform Dunstans dauernden Bestand zu geben, indem er für den Unterricht des Klerus Sorge trug. — Die von ihnen gestreute Saat brachte reiche Frucht. Schon im Jahre 971 entstand die angelsächsische Homiliensammlung der sog. Bliclinghandschrift, der eine lebendige und innige, manchmal ergreifende Darstellungsweise bei auffallend geringem gesetzlichem Schriftgebrauch nachzurühmen ist. Bereits aber schlägt der Charakter der Bußpredigt vor, von dessen Bedeutung beim Ausgange des ersten Jahrtausends noch mehr zu sagen ist. Gegen Ende des 10. Jahrhdts. häufen sich die homiletischen Erscheinungen. Um 990 entstehen die 80 sog. „homiliae catholicae" von Älfric (seit 1005 Abts von

Enšheim), des Schülers und Biographen Äthelwolds. Mit den Blickling-Homilien verglichen zeichnen sich Älfrics Lehrreden durch umfassende und dabei maßvoll verwertete Gelehrsamkeit und bei strengster Gläubigkeit durch nüchterne Scheu vor jeder Überschwänglichkeit aus (vgl. Thorpe, homilies of Aelfric, II, 406). Interessanter Weise werden von Älfric in der Vorrede schon frühere homiletische Erscheinungen besprochen, allerdings mehr in Rücksicht auf ihre Orthodoxie. Bald (996) ließ Älfric eine neue Sammlung für Mönche folgen, die „passiones sanctorum“, legendarische Erzählungen mit eingestreuten Homilien, in rhythmisch alliterierender Prosa. Auch die poetische Übersetzung biblischer Bücher des A. T.s findet Fortgang.

Wir verfolgen die Entwicklung in England des Zusammenhanges wegen gleich über die für Deutschland eingehaltene Epocheneinteilung hinaus.

Durch Älfric war der englische Klerus zu geistiger Regsamkeit und litterarischer, allerdings mehr praktischer als wissenschaftlicher Thätigkeit angespornt und die gesamte religiöse Volksbildung gehoben. Noch bei Lebzeiten Älfrics begegnet uns ein anderer bedeutender Prediger, der wahrscheinlich von dem großen Abt zu schriftstellerischer Produktion angeregt war, Wulfstan (Lupus) (von 1002—23 Erzbischof von York. Von seinen 53 Homilien, die an Kunstreife Älfrics Leistungen nachstehen, aber durch populäre Naturfrische ausgezeichnet sein sollen, ist erst eine veröffentlicht (Sermo Lupi ad Anglos, quando Dani maxime persecuti sunt eos, v. 1012). In dieselbe Zeit fällt die erste vollständige Übersetzung der Evangelien, eine Weiterführung der von Älfric eingeleiteten Arbeiten. -- Leider bricht die überaus verheißungsvolle Entwicklung der angelsächsischen Predigt als solcher jäh ab. Je mehr bereits unter Eadward dem Bekenner (1042—65) das englische Volk in der Berührung mit dem normannisch französischen Element sich seines eigenen Wesens recht bewußt wurde, und besonders nach der normannischen Eroberung Englands (1066) der Trieb der nationalen Selbsterhaltung gegenüber dem Einfluße der französischen Sprache sich steigerte, desto mehr gewinnen diese national-sächsischen Bestrebungen an Bedeutung.

Vielleicht noch unter Heinrich I. (1100—35) entstand das sog. Poema morale, eine vollständige Predigt in gereimten jambischen Senaren, „durch große Freiheit der Gedankenbewegung und Einmischung eines subjektiven, ja lyrischen Elements, wie durch einen gewissen Adel der Empfindung und geistige Auffassung geistlicher Dinge ausgezeichnet“. Eine Probe bei ten Brink 192 charakterisiert den Geist der Dichtung:

„Ich bin jetzt älter, als ich war, an Jahren und an Lehre,
Gewachsen ist mir Kraft und Macht, wenn nur der Geist es wäre! . . .
Ein unnütz Leben lebt ich; ach, ich glaub es noch zu leben;
Besinn ich ernstlich mich darauf, so macht mich Furcht erbeben . . .
Wir sind zu träge gut zu thun und gar zu flink im Bösen,
Die Menschen scheut man mehr als Ihn, der kam uns zu erlösen.
Wer, da er kann, nicht Gutes thut, wie sehr er es bereuet
Am Tage, wo geerntet wird die Saat, die er gestreuet.“ ꝛc.

Bald genug ging diese subjektive Neigung in den Ton der Spruchpoesie und Satire über und wurde zur strafenden Kapuzinerpredigt gegen alle Stände (ten Brink, S. 265).

Während unter normannischem Einflusse die lateinische Sprache neu und

besser gepflegt wird, werden nach angelsächsischen Reminiszenzen die alten Traditionen Älfrics in neuer poetischer Übersetzung biblischer Bücher, wie der Genesis, des Exodus, und in Bearbeitung des Heiligenlebens gepflegt. In ersterer Beziehung dient das sog. Ormulum (c. 1220) als Beleg, eine etwas pedantische, aber herzlich gutgemeinte poetische Erklärung der evangelischen Perikopen. (Ein Achtel etwa, das davon erhalten ist, umfaßt 10,000 Langzeilen!) Nach letzterer Seite ist die alliterierende, zart gehaltene Homilie von der heiligen Jungfräulichkeit, die Hali Meidenhad, und mehr noch das gleichzeitige, unvergleichlich schöne Ancren Riwle (die Anachoreten-Regel) von tiefsinnig asketischer Mystik und milder Frömmigkeit ein Beleg. (Köstliche Proben gibt ten Brink, S. 253 ff.). Im Gegensatz zu Frankreich ging in England die heilige Gottesminne der weltlichen voraus. Die Mitte des 13. Jahrhunderts entscheidet den Sieg des sächsischen über das normannisch-französische Element. Mit der vorreformatorischen Predigt nehmen wir die englische Entwicklung wieder auf.

b. Die Provence in Frankreich. In der Provence, die dem übrigen Frankreich nicht unmerklich voraneilt, machen sich Karls des Großen Verordnungen für Pflege der Volkssprache durch die Geistlichen im 10. Jahrhundert geltend. Doch geht auch hier die Dichtung voran, und die Einlage der poetischen „épitre farcie“ nach der Epistellektion gehört zu den interessantesten liturgischen Erscheinungen. In die 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts fallen dann die ersten Spuren gereimter Predigten (Bartsch, Gesch. der prov. Lit., S. 44). — Predigten in Prosa finden sich als Sammlung nicht vor dem 12. Jahrhundert; vor dieser Zeit aber sind überhaupt ganze provenzalische Texte in Urkunden bisher noch nicht aufgefunden. Einzelne dieser Predigten könnten dem Sprachcharakter nach schon aus dem 11. Jahrhundert stammen. Paul Meyer hat einen Teil der in den Pariser Handschriften befindlichen herausgegeben. Eine Oxforder Handschrift enthält eine Anzahl aus dem 13. Jahrhundert. — Ein bedeutsames Ferment für die provenzalische Sprach- und Predigtgeschichte bildete natürlich die Bibelübersetzung, die Petrus Waldus 1179 auf dem Laterankonzil vorlegen konnte. Die unter Ludwig IX. für das übrige Frankreich begonnene erste Bibelübersetzung wurde erst 1294 vollendet.

Die Erwartung des Weltunterganges und der Wiederkunft des Herrn mit der Vollendung des 10. Jahrhunderts wurde zum ersten Anlaß belebterer Volkspredigt in Form ernster Bußrufe. So war der nachmalige Abt zu Fleury, Abbo, im Jahre 990 zu Paris Zeuge einer solchen Volkspredigt über das Weltende. In der Volkssprache predigte fünf Jahre später Bischof Haymo von Verdun auf der Synode zu Mouson vor den Bischöfen, Äbten und Grafen (Mansi 19, 193). Mit diesem Momente der Bußpredigt schließt sich im 12. Jahrhundert die Kreuzzugspredigt zusammen als zweite Hauptanregung der Volkspredigt (vgl. Nr. IV).

IV. **Die bischöfliche Predigt in Deutschland und die Anfänge der Predigt in der Volkssprache.** Mit der Karolinger Epoche hören die letzten Spuren kaiserlicher Fürsorge für die kirchlichen Zustände auf. Nur im Dienste der Hierarchie und für den Zweck der Ketzerverfolgung greifen Heinrich III. und Friedrich II. noch durch öffentliche Verordnungen ins kirchliche Leben ein. Umsomehr nahmen sich in dieser Epoche, schon vom 10. Jahrhundert an, die Kirchenfürsten oder

Bischöfe der Predigtaufgabe an. Selbst bei dem Missionswerke, das sich an den Slaven bis ins 12. Jahrhdt. und länger fortsetzte, finden wir vielfach Bischöfe beteiligt; neben Boso v. Merseburg († c. 968) und Wicbert († c. 1009) am großartigsten und wirkungsvollsten Otto v. Bamberg († 1139), der als Volksprediger ohnedies den höchsten Ruhm genoß. Bischof Imbricos von Würzburg deutsche Gedächtnispredigt, die neben einer lateinischen bei Ottos Begräbnis gehalten wurde, gibt davon Zeugnis (Cruel, S. 75). Vgl. Allg. Miss.Ztschr. 1877, S. 348 ff.

Im Übrigen verweisen wir auf den ansehnlichen Katalog von bischöflichen Predigern, welche Cruels Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter (vergleiche unten) seit Bruno von Köln († 965), meist nach von Pertz gesammelten Quellen, aufzählt. Unter den Erzbischöfen von Mainz zeichnen sich besonders aus: Erchanbald (1011—1020), der eine Sammlung Predigten hinterließ (Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 89), und Bardo (1031—1051), der als der „Chrysostomus" und größte Redner seiner Zeit gefeiert wurde (vgl. seine Vita bei Jaffé, Bibl. III, 511 f.). Eine Predigt von ihm hat Cruel, S. 87. — Auch Ruthard, der schriftkundige Abt von Hersfeld, Meginhers Nachfolger seit 1059, und Henricus Homiliarius genossen ähnlichen Ruf.

Zu den interessantesten Erscheinungen gehört Hermann, Bischof von Prag (1099—1122), von dem das Homiliar der Bischöfe von Prag herrührt, eine höchst bedeutsame Sammlung meist festlicher Sermone in ernster seelsorgerlicher Schlichtheit (Cruel, S. 76 f.). Von deutschem Adel aus Lothringen abstammend, predigte Hermann in Prag zugleich doch böhmisch und wirkte eifrig für die Predigt in der Volkssprache. Das Homiliarium enthält die Predigten nur in lateinischer Sprache, zu neuem Beweis, daß daneben vielfach die Übertragung in die Volkssprache herging. Auch Evangelium und Epistel wurden wenigstens zugleich in der Landessprache vorgelesen, resp. gesungen. Auch für die Kürze, welche den Predigten in der Volkssprache zu eignen pflegte, zeugen die Muster in dieser Sammlung. Aus dieser Periode der bischöflichen Predigten leitet Cruel auch die ältesten Sammlungen von niedergeschriebenen Predigten in deutscher Sprache her. Ein Manuskript Sermones ad populum teutonice wird bereits in dem Bücherverzeichnis des Klosters St. Emmeran (Kodex aus dem 10. Jahrhundert) aufgeführt. Die einzigen deutschen Predigten, die wir aus der Zeit vor 1100 besitzen, die Wien-Ambraser und München-Wessobrunner Bruchstücke (vgl. Müllenhoff und Scherer, Denkmäler. Berl. 1864. Nr. LXXXV und LXXXVI), haben freilich keinen dieser bischöflichen Prediger zum Autor. Was Cruel über die Texte gibt, ist durch die von Keinz 1869 herausgegebenen weiteren Fragmente zu ergänzen. Schröder (in einer Rec. v. Cruels Predigtgesch., s. u., S. 253 u. 256) sieht in ihnen vielmehr auch ein Dokument der Pfarrpredigt, deren Hinzutritt Cruel (S. 128) wegen des nun erst fließenden größeren Reichtums von Dokumenten nicht vor dem 12. Jahrhundert als bewiesen annimmt.

Die Streitfrage, ob im Mittelalter wesentlich lateinisch oder deutsch gepredigt sei, ist, nachdem bereits Karl Schmidt in seiner schätzenswerten Abhandlung: „Über das Predigen in der Landessprache während des Mittelalters", Studd. u. Kritt. 1846 II, die richtige Erkenntnis angebahnt hatte,

jetzt wohl dahin erledigt, daß, soweit überhaupt gepredigt wurde, „die scharf unterschiedenen sermones ad populum stets deutsch, die ad clerum in der Regel lateinisch“ gehalten wurden (Cruel, S. 8; S. 213—217). In Italien und Frankreich dagegen, wo das Lateinische zur Zeit der Bekehrung die herrschende Sprache war, fuhren die Bischöfe fort, lateinisch zu predigen, bis auch hier das Französische den Sieg errang (vgl. das gründliche Werk von Lecoy de la Marche, La chaire française. Paris 1868, p. 219—246). Daß wir die meisten Predigten in lateinischer Niederschrift besitzen, weist nach Linsenmayer, S. 36 ff., nur eben darauf hin, daß sie lateinisch konzipiert und nicht für das Volk, sondern als Vorbild oder Stoffquelle für die Geistlichen bestimmt waren. Die Grabschrift Notkers: Vulgari plebem, clerum sermone latino Erudit et satiat magni dulcedine verbi, gilt durchgehends von der gesamten Predigt des Mittelalters. Nur dem Mißverständnis ist dabei zu wehren, als ob die Gemeindepredigt allgemeine Sitte oder gar ein stehendes Stück des Kultus gewesen sei.

Alle älteren sprachlichen Dokumente weisen nur sicher auf Bayern als Hauptausgangspunkt der deutschen Predigt zurück. Auch Honorius v. Autun (c. 1120), dessen deutsche Abkunft (gegen Hist. litt. de la France XII, 165 ff.) für sicher gelten darf, wirkte vornehmlich in den Diözesen Regensburg und Passau. Im übrigen haben Cruels sorgfältige Untersuchungen über Honorius durch Schröder (Anz. f. d. A. 1881, p. 178 ff.) wertvolle Ergänzungen und Berichtigungen gefunden. Die Predigt des Honorius bewegt sich zwar im wesentlichen noch in den alten Geleisen der Kompilation und Allegorie, erlangt aber insofern eine besondere Bedeutung für die Geschichte der Predigt, als sie zuerst „die geistliche Deutung mythologischer oder überhaupt klassischer Dichtungen und naturgeschichtlicher Schilderungen in die deutsche Predigt einführt“ (Cruel, S. 136). „Buße und Beichte gleichen dem Wetzen des Schnabels, durch das der Adler jung bleibt. — Christus ist das Einhorn, das sich in den Schoß der Jungfrau legt, das Ichneumon (der stachlichte Enidrus), das schlammbedeckt in des Krokodils Rachen kriecht und dessen Eingeweide durchbohrt, um dann lebendig wieder herauszukommen. — Ulisses ist der wahre Christ, der im Schiff der Kirche das Meer der Welt durchfährt, er bindet sich an den Mast, das Kreuz Christi, verstopft die Ohren seiner Gefährten mit Wachs, der Inkarnation Christi, und entrinnt so den Sirenen, der singenden Habsucht, der flöteblasenden Hoffart, der leyerspielenden Wollust. — Christus steigt in den Nußgarten (Cantic. 7); die Nüsse sind die Scharen der Heiligen, die äußere Rinde sind die Eheleute, die harte Schale die Prälaten, der süße Kern die Kontemplativen ꝛc. — In formeller Beziehung leitet Honorius durch einen besonderen Text ein längeres Exordium ein, dann folgt die Erörterung und Deutung des Evangeliums; der Schluß wird durch Anekdoten, Bilder und Beispiele gegeben und klingt stets aus in 1 Kor. 2: Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat ꝛc. Amen.“ — Vgl. Scherer, Zeitschrift für österreich. Gymnasien. 1868. 567 ff. Nouvelle biogr. générale t. 25 und Hist. littér. de la France. — Obgleich im Allgemeinen zu hoch gehalten für die Benützung durch die gewöhnliche Pfarrgeistlichkeit — des Honorius Predigten im Speculum ecclesiae sind sogar in Reimprosa geschrieben, und daher gewiß ebenso wenig Übersetzungen aus dem Deutschen, als unmittelbar zum Muster für Predigten in der Volkssprache

bestimmt, sondern vielmehr als homiletisches Hilfsbuch anzusehen —, so haben sich doch die Deflorationes ss. patrum Werners von Ellerbach, des Abts von St. Blasien (ca. 1126) und damit zugleich Predigten des Honorius noch bei Herolt und Surgant im 15. Jahrhundert in Erinnerung erhalten.

Der bloße Hinzutritt der Pfarrgeistlichkeit zur Predigt wird nicht ausreichen, um den unverkennbar mit dem 12. Jahrhundert schon auftretenden Umschwung genügend zu erklären. Man wird vielmehr auch den universalgeschichtlichen Faktoren, die damals eben in erster Linie auf französischem Boden wirksam wurden, entsprechende Rechnung tragen müssen.

V. **Die Buß- und Kreuzzugspredigt.** a. In Frankreich. Den mächtigsten Anstoß erhält die Predigt zunächst in Frankreich durch die Cluniacensische Erweckung des 11. Jahrhunderts, welche die bisher independentistischen Klöster in straffster Disziplin monarchisch organisierte und durch Übertragung des mönchischen Ideals auf die Kirche und Befreiung derselben von der Dienstbarkeit gegen die weltliche Gewalt die hierarchische Epoche des Mittelalters ins Leben rief. Heinrich III. und Gregor VII. sind die Bannerträger der Cluniacenser Reform. Augustins Gedanke vom Gottesstaat, dem der aus dem Prinzip der Sünde entstandene irdische Staat zu gehorchen hat, erhält in den aristokratischen und ritterlichen Mönchskreisen von Clugny seine geschichtliche Gestalt. Ihr Ziel ist Weltherrschaft, ihre Stimmung Kampf, Kampf gegen die ungläubige Welt, ihre Predigt Weltflucht und Buße, die um so empfänglichere Aufnahme fand, als mit dem Ablauf des ersten Jahrtausends der Untergang der Welt erwartet wurde. Zum erstenmale wurde auch die Laienwelt von dem religiösen Gedanken erfaßt. Unzählige Männer und Frauen drängten sich, ob auch nur als Konversen, zu den Klöstern. Ihren weltgeschichtlichen Ausdruck fand die Erweckung in den Kreuzzügen und der siegreichen Mission unter den Slaven. Die Predigt in der Volkssprache wird nun allgemein und bewegt die Völker.

Zur Zeit, wo in Frankreich die Wellen der Begeisterung für die Kreuzfahrten schon hoch gingen, begegnen wir in Deutschland einem ersten Volksprediger Norbert, aus einem adeligen Geschlecht des Herzogtums Cleve (von Gennep), der, durch ernste Erfahrungen bekehrt, zunächst, ganz wie die älteren Volksprediger in Frankreich, einfach als Buß- und Sittenprediger wirkte. Nachdem er sich aber 1118 vom Papste Vollmacht erholt, durchzog auch er, zunächst Frankreich und gründete dort von Premontré aus den Prämonstratenser-Orden. Später mehr in diplomatischen Missionen verwertet und mit dem Erzbistum von Magdeburg betraut, blieb er auch als Kirchenfürst und trotz heftiger Kämpfe mit seinen eigenen Domherrn seiner Richtung auf ernste Bußzucht und Sittenreform des Klerus getreu († 1134). In der Kölner Diözese, speziell in dem Kloster Siegburg, wo Norbert seine erste Schulung empfangen, erwies man sich an diesen Bestrebungen eifrig beteiligt, sowohl in den Streitigkeiten eines Rupert von Deutz mit seinen französischen Gegnern, als in den Bemühungen eines Gerhoh von Reichersberg für strenge Klosterreform.

Inzwischen aber hatte Urban II. in den romanischen Ländern längst (1095) die Volkspredigt dem Kreuzzugsgedanken dienstbar gemacht. Zu Clermont, wo die begeisterten Fürsten und Ritter ihm mit ihrem „Deus lo volt“ antworteten, hatte er diesen Sturm der Begeisterung selbst durch eine Predigt in der

Volkssprache erweckt. Erst beim zweiten Kreuzzuge übertrug sich dieselbe Begeisterung auch auf Deutschland, und Bernhard v. Clairvaux riß, obgleich nur in französischer Sprache und mit Hilfe des Dolmetschers predigend (seit 1146), hoch und niedrig hin zu gleichem Eifer für das heil. Kreuz. Als die interessanteste und bedeutsamste Erscheinung dieser Art aber trat am Ende des 12. Jahrhunderts in Frankreich der wunderbar wirksame Buß- und Volksprediger Fulco von Neuilly auf. Selbst erst als Geistlicher bekehrt, wirkte er schon von seiner Landgemeinde aus als ein ganz neues Phänomen auf Paris herüber. Nach des Jakob von Vitry lebensvoller Schilderung (Gieseler, KG. 4. A. II, 483 f.) forderten die gelehrten Doktoren einander auf: „Venite et audite Fulconem presbyterum, tanquam alterum Paulum“, wie eben derselbe von seinem Auftreten vorher schreibt: „In diebus illis suscitavit Deus coeli spiritum cujusdam sacerdotis ruralis, simplicis valde et illiterati, de episcopatu Parisiensi, nomine Fulconis. Sicut enim piscatores et idiotas elegit, ut gloriam suam alteri non daret: sic dominus eo quod parvuli petiissent panem, literati autem, circa disputationes vanitatis et pugnas verborum intenti, frangere non curabant, praedictum presbyterum tanquam stellam in medio nebulae et pluviam in medio siccitatis — ad vineam suam excolendam misericorditer elegit.“ Verschiedene Bischöfe luden Fulco ein, in ihren Diözesen zu predigen. In Paris selbst predigte er auf den Straßen mit solchem Erfolg, daß man ihm zu Füßen stürzte und mit Thränen um Vergebung der Sünden bat, die öffentlichen Dirnen aber, ihre Haare zerreißend, dem Lasterleben entsagten. — Zugleich das Kreuz zu predigen, wurde er erst durch seinen alten Lehrer, Petrus Cantor, der ihn sterbend dazu verpflichtete, angeregt. Seitdem durchzog er mit stets wachsendem Erfolge die Lande, immer als die Hauptsache Buße, zugleich aber das Kreuz wider die Ungläubigen predigend. Seine Predigten, von denen leider keine Spur erhalten ist, wurden, von anderen nachgeschrieben, noch lange dem Volke durch seine Schüler vorgelesen. Denn eine eigentliche Schule von Volksrednern, die zum Teil in hohen Kirchenämtern standen, ging von ihm aus und verpflanzte die Anregung speziell auch nach England. Jak. v. Vitry sagt: discipulos ad praedicandum mittebat, sicut Apostoli Christi. Unter seinen Nachfolgern werden genannt der Kardinal Robert Curzon, sowie der spätere Rheimser Erzbischof Alberich v. Laon. Fulcos spezieller Gefährte war Joh. v. Nivelle; auch Jacob v. Vitry selbst, der freilich ebenso in Kreuzzugspredigt gegen die Albigenser thätig war. In England predigten den Normannen Buße auf Grund von Fulcos Anregung: „der Meister Walther“ von London und Meister Stephan von Langton, nachmals Erzbischof von Canterbury, von welchem lateinische Predigten mit untermischtem Französisch erhalten sind. Ebenso endlich Eustachius, Abt von Flay (vgl. Schmidt, Theol. Stud. u. Kr. 1846, S. 266).

Die Kreuzzüge hatten die mittelalterliche Weltanschauung untergraben. Ausgezogen in gläubig begeisterter Askese, kehrten die Kreuzfahrer, zum Verständnis der gemeinen Wirklichkeit ernüchtert, der Weltlust voll, mit unermeßlich erweiterter Kunde der natürlichen Dinge in die alte Heimat zurück. Die Stimmungen der Toleranz, die Neigungen zur Kritik, zum Zweifel und Indifferentismus kamen auf und wurden besonders in Südfrankreich, wo einst der Sinn für den hohen Beruf der Kirche besonders rege gewesen, von den

Troubadours und den emanzipierten Vaganten populär gemacht. Ein organisiertes Gegenkirchentum störte die Sicherheit des katholischen Bewußtseins, das zuletzt nur durch blutigste Verfolgung der ketzerischen Bewegung Einhalt zu thun vermochte. Im Zusammenhange mit den erwähnten Predigten gegen die Ketzer in Frankreich, verdient daher im Interesse der Volkspredigt aus dieser Epoche neben der mächtigen Waldenserbewegung nicht minder Peter v. Bruis (1124 verbrannt) der Erwähnung, welcher evangelische Grundsätze, mit allerlei Irrlehre vermischt, dem Volke zu großer Wirkung verkündigte; eine Wirksamkeit, die nach seinem Tode der Diakon Heinrich († 1148) aus der Provence, ein strenger Bußprediger, „ein wunderbar beredter Mann" (Mabillon, Vet. analecta III, 312), fortsetzte.

b. In Deutschland. In Deutschland war bis zum letzten Viertel des Jahrhunderts die Poësie ganz durch Geistliche vertreten und trug daher überwiegend gelehrte Form. Eben darum traten auch Predigten in poetischer Form auf. Daneben machte sich wachsend der Sinn für Prosaleistung geltend, und in dem letzten Viertel des Jahrhunderts geht die Poesie schon überwiegend an die Laien über; auch dabei noch vielfach, selbst in den Rechtsbüchern, wie dem Schwabenspiegel, geistlichen Inhalt tragend. Umsomehr häufen sich die Dokumente deutscher Volkspredigt im 12. und 13. Jahrhundert.

Cruel hat auch noch nach Wackernagel-Rieger (siehe unten) Wertvolles geboten für die Klassifizierung des reichen Materials. Wie viel dabei doch zu berichtigen resp. unsicher bleibt, läßt Schröders Rezension (S. 182 f.) schon deutlich erkennen und wird von den kundigsten Fachgelehrten zugestanden. Für den praktischen Theologen hat die von E. Steinmeyer selbst versuchte Verteilung des gesamten Materials auf die herkömmlichen Sonntagsperikopen (Anzeiger II, 3., 4. Dez. 1876, S. 215 ff., 228 ff.) besonderen Wert.

Auch in Klöstern wurde an den Predigttagen, an welchen das Volk die Klosterkirchen besuchte, wie ebenso bei den Kapitelversammlungen, an denen Novizen und Laienbrüder teilnahmen, im Klostersaale deutsch gepredigt. Dazu begünstigte der Verfall der Schulen, der seit der Karolinger Zeit fortschreitend zu beobachten ist, und die Unkenntnis der lateinischen Sprache bei den „sacerdotes simplices et illiterati" außerhalb der romanischen Länder — Innocenz III. sah sich genötigt, für diese ausdrücklich dieselbe priesterliche Achtung zu fordern — das Vorherrschen des Deutschen auch in der Parochialpredigt. Die vielen Zuthaten, die der Gottesdienst durch Einlage deutscher liturgischer Stücke (s. v. Zezschwitz, Liturgie PRE.[2] IX, 787) und besonders durch Erzählung von Heiligenlegenden an den in der Woche einfallenden Heiligenfesten erfuhr, ermöglichten, daß die Predigten selbst eine auffallende Kürze aufwiesen, eine Erscheinung, die Cruel gegen Marbachs und anderer Ansicht, als seien dies nur Predigtentwürfe oder Festansprachen, richtig erklärt hat. Was daneben an längeren deutschen Predigten vorliegt, geht überwiegend die alte Bahn der Kompilation; auch ältere deutsche Sammlungen finden sich schon in späteren benutzt. Deshalb gehen auch alle solche Predigtleistungen vor dem 13. Jahrhundert namenlos. Erst mit dem Auftreten der großen deutschen Volksprediger ändert sich das. Aber diese Prediger, wie auch später die der mystischen Epoche sind wiederum sämtlich nur durch Nachschriften erhalten.

Die wichtigsten Predigtsammlungen aus dem 12. Jahrhundert sind:

1. Die sog. Grieshaberschen Sammlungen (ed. Pfeiffer, Germania 1856, I, 441, kurze kindlich-herzliche Sermone mit Lehrspruch, und ed. Grieshaber 1842, behaglich breit und lebhaft).

2. Das sog. Kelle'sche Speculum oder die Benediktbeurer Sammlung ed. 1858, ein popularisiertes aus fremden Quellen bearbeitetes homiletisches Sammelwerk biblisch allegorischer Art ohne Legenden.
3. Die Hoffmann'sche, Wiener Sammlung (ed. Hofmann [Fundgruben I 70]); 33 zum Teil unvollständige Predigten, sehr kurz, allegorisch, mit lateinischen Citaten.
4. Das sog. Leipziger Predigtwerk (Univ.-Bibl., Mskr. Nr. 760), ed. Leyser, Deutsche Predigten 1838 und vollständig A. E. Schönbach, Altdeutsche Predigten I. II. Graz 1886 u. 1888. 259 zum Teil überarbeitete Predigten aus dem 12. u. 13. Jahrhundert (in 6 Abteilungen?). Sorgfältig besprochen von Linsenmayer S. 264. 285 u. S. 324 ff.
5. Das Predigtbuch des Priesters Conrad und die sog. Roth'sche Sammlung, 154 Predigten über die Evangelien und Episteln des Kirchenjahrs nebst Heiligenpredigten, von Joh. d. Täufer bis z. Commune Sanctorum.

Derselben Zeit gehören die Oberaltaicher u. Regensburger Predigten (63 urspr. 66 Predigten, Linsenm. S. 291), die Weingartener (28 Homilien ed. Pfeiffer, Übungsbuch; Wackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete; den Rest (14) ed. Schönbach Zeitschr. f. d. A. 1884, die Baseler (8 textlose Sermone ed. Wackernagel a. a. O.), die Züricher (13 Predigten ed. derselbe a. a. O.), die sog. Kuppitsch'sche Sammlung (66 Predigten, Mone, Anzeigen 8, 409 ff. Barak, Germ. X 464), die Prager, Predigten (ed. Diemer Germ. III 360 (vgl. Cruel, der sie zur Hoffmann'schen Sammlung zählt), die Predigten von St. Paul in Kärnten (ed. Ad. Jeitteles, Altdeutsche Predigten. Innsbruck 1878; vgl. die Recension von Schönbach in Steinmeyers Anzeiger V, 1. Jan. 1879, S. 1—40) und manche anonyme Einzelpredigten an.

Im allgemeinen zeigen alle Predigten eine sehr große Abhängigkeit unter einander oder von gemeinsamen, älteren Quellen, besonders von Honorius, Beda, Gregor u. s. w. Das früher herrschende katechetische Element tritt zurück, der epische Charakter wird vorherrschend. Mit Vorliebe wird erzählt, vorwiegend aus dem A. T., und dieselben symbolisch-allegorischen Elemente, welche den Dichtungen damals eigneten, dienten der gleichzeitigen deutschen Predigt als Ausschmückung. — Soweit Texte behandelt werden (namentlich in den Predigten de tempore), wird Glied für Glied abgehandelt, oft nur durch Stichworte der einzelnen Abschnitte markiert. Ein Thema tritt erst etwa am Schlusse implicite hervor. Daneben findet sich eine rein analytische Teilung der Redestoffe und die heilige Siebenzahl spielt dabei schon eine große Rolle (vgl. ähnliches bei Berthold). Gute Werke, wenn auch oft mit Verwahrung gegen Menschenruhm und -Verdienst, sind Hauptgegenstand neben der Heiligenlegende und dem immer wachsenden Marienkultus. Die erst auf deutschem Boden ganz überhand nehmende Neigung, alle menschlichen Erlebnisse Christi als die „Gottes" zu bezeichnen, begünstigte die, besonders von den Cisterziensern gepflegte Hervorstellung Marias als der menschlich fühlenden Vermittlerin. Ausländer, wie der Cisterzienser Amadeus, Bischof von Lausanne († 1158) in seinen acht Lobreden (Bibl. max.), wetteifern damit, der letztere in mannigfach sinn- und schmuckreicher Allegorisierung. Parallel damit geht die seit Bernhard von Clairvaux, dem selbst auch schwärmerisch begeisterten Verehrer der mütterlichen „Mittlerin", überhand nehmende Vorliebe für das „Hohelied", auch in so armseligen Kopien, wie ein Gilbert de Hollandia um 1170 (48 Homilien) und sein Zeitgenosse Balduin v. Canterbury sie bieten.

Der Anlaß der Kreuzzugspredigten führte zu allerlei Herüberwirkung fremdländischer Einflüsse. Neben Italienern, wie Kardinal Heinrich von Albano (1188, vgl. 1214—17) wurde Bernhard v. Clairvaux († 1153) das bedeutsamste Ferment. Die Vermittlung durch Dolmetscher war dabei erklärlicherweise ein Hindernis. Meist war der persönliche Eindruck des in seiner Sprache unverstandenen Redners für sich von größerer Wirkung; wie nachmals von des Barfüßer Joh. Capistrano Bußpredigten (1453 f.)

insbesondere bezeugt wird, daß das Volk, das den Predigten in fremder Sprache stundenlang gelauscht, sich zu verlaufen pflegte, sobald der Dolmetsch anfing, dieselben zu übersetzen.

Bernhards Einfluß auf die Predigtweise seiner Zeit auch in formeller Beziehung ist um so sicherer anzunehmen, als nicht nur die Filialstiftungen der Cisterzienser sie in weiten Kreisen vermittelten, sondern überhaupt jeder, der höhere theologische Bildung anstrebte, damals in Frankreich seine Studien machte. Freilich stand Bernhards Weise in direktem Gegensatz zur scholastischen Gelehrsamkeit, welche allein von den meisten in Frankreich gesucht wurde. Aber der tiefere Geist und der formell homiletische Fortschritt, den nachmals die Predigtweise auch in Deutschland zeigt, darf doch überwiegend auf die neue Musterform, die bei ihm hervortritt, mit zurückgeführt werden. Seine lateinisch erhaltenen Sermones („ad patres") sind Klosterpredigten; aber seine Methode ist auch aus ihnen erkennbar. Der Inhalt der Perikopen wird begrifflich bestimmter auf einen Gedanken formuliert und in logischen Kategorien oder auch in einfach analytischen Teilen (Advent: „Wer kommt, woher, wohin, wozu, wann und auf welchem Wege" oder: „Der Herr ist gekommen als consilium, auxilium, praesidium") streng systematisch durchgeführt. Bedeutsamer freilich noch wirkte die gefühlsmächtige Innigkeit seines Geistes und die scharfe Kritik über das Verderbnis des Klerus. Er prägt der mittelalterlichen Frömmigkeit den Stempel seines Geistes auf, indem er die Gnade Gottes nicht sowohl als den Weg zur Rechtfertigung und kindschaftlichen Freiheit und Freudigkeit faßt, sondern als den Grund eines gesteigerten religiösen Genusses in der Anschauung der Leiden des Gottessohnes, der unser Bruder geworden ist. „Die Ehrfurcht soll schweigen, die Majestät zurücktreten", daß die bräutliche Seele den Bräutigam empfange und zur Einheit mit Gott erhoben werde. Noch im 15. und 16. Jahrhundert liegen manche Spuren seiner Nachwirkung in Deutschland vor. In den Niederlanden erneuert sich seine Weise der Frömmigkeit durch den reformierten Pietismus (vgl. A. Ritschl, Gesch. des Pietismus, I, S. 101 ff.). Luther obenan aber ehrt in ihm einen Hauptzeugen des Mittelalters für die Rechtfertigung durch die freie Gnade Gottes. (In cantic. 22, 7—11, bes. 8: Quisquis esurit et sitit justitiam, credat in te, qui justificas impium et solam justificatus per fidem pacem habebit ad Deum . . . Passio tua ultimum refugium, singulare remedium. Deficiente sapientia, justitia non sufficiente, sanctitatis succumbentibus meritis, illa succurrit etc., vgl. auch Plitt, Festpredigten des h. Bernhard, S. 2 ff.). Predigten von Bernhard in französischer Sprache sind im Manuskript mehr erhalten, als bisher herausgegeben. Ob Bernhard auch im Kloster teilweis französisch gepredigt hat, wie Schmidt meint, ist jedenfalls ungewisser, als daß dies z. B. bei der Synode zu Sens und bei seinem Wirken unter den Ketzern in Südfrankreich geschehen ist.

Ein spezieller Vermittler auf homiletischem Gebiete zwischen Frankreich und Deutschland war auch jener Honorius von Autun, nicht ohne charakteristische Vorbildlichkeit in formaler Hinsicht, insbesondere aber, wie ebenso sein Zeitgenosse Werner v. Ellerbach († 1126), für den epischen Charakter der Predigt, wie er sich damals erneuerte. Den reifen Abschluß nach dieser Seite vertritt am Ende des 12. Jahrhunderts Caesarius von Heisterbach (seit 1198 dem

dortigen Kloster des Cisterzienserordens angehörig). Die Homilien desselben (Sermones ed. Coppenstein. 1628) sind meist textuale Perikopenpredigten, mit Proposition und Einteilung in verschiedene „membra“ (Cruel p. 298). Sein Dialogus miraculorum von 1221 ist eine Fundgrube der epischen Erzählungsweise im Anschluß an alte Vorbilder, insbesondere an Gregor d. Gr. (siehe oben S. 242 u. vgl. K. Unkel in: Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein. 1879; auch PRE.[2]). Seine Predigt über Joh. Baptista (Cruel 247 ff.) kann bereits als eine Art populärer Homiletik jener Zeit gelten.

2. Die Selbständigkeit der Predigt bis zur Reformation (c. 1200–1520).

Einleitung. **Die mittelalterlichen Homiletiken des 13. Jahrhunderts.** Mit dem 13. Jahrhundert treten wir in die Periode der selbständigen Entwickelung der Predigt ein. Bisher mehr unorganische Gebilde oder ungleichartige Konglomerate, werden die Predigten nun mehr und mehr einheitlich und kunstvoll harmonisch gestaltet; aus einer zu Grunde gelegten Einheit erwächst eine regelmäßige Gliederung des Redestoffes; die Disposition und Partition wird das Charakteristikum der Predigt; eine feste homiletische Regel bestimmt ihren Aufbau und unterscheidet sie bestimmt als textuale oder thematische Predigt. In diese Epoche fallen überhaupt die ersten Versuche homiletischer Kunstlehre im Mittelalter, angeregt durch dieselben höheren Anforderungen an die Predigt, welche zugleich die folgenreichere Stiftung der Predigerorden veranlaßten — zum Zweck der Bekämpfung und Überwindung der ihr Haupt bedrohlich erhebenden sogen. Ketzerei (S. 255 f.). Was von derartigen Versuchen, eine „Homiletik“ zu schaffen, vorliegt, dient freilich am wenigsten der rechten Volkspredigt. Der erste Homiletiker ist Guibert de Nogent († 1114). Sein Buch: quo ordine sermo fieri debeat (Opp. ed. d'Achery. Par. 1651), eine Einleitung zu den 10 Büchern Moralium Genescos, faßt weniger die Form, als den Geist und den moralisch wirksamen Zweck der Predigt ins Auge. Alanus v. Ryssel († ca. 1203) behandelt in der Summa de arte praedicatoria (Opp. ed. de Visch. Antverp. 1654. p. 52—118) die Arten der Predigt, den Prediger, die Zuhörer, (die Veranlassung und den Ort der Predigt), mit vielen Musterbeispielen. Auch Bonaventura († 1274) huldigt in De arte concionandi (opp. Supplem. III 386—417. Trident. 1775) überwiegend dem Formalismus in dem, was er über divisio, distinctio und dilatatio gibt. Bedeutender als die Genannnten ist der Dominikanergeneral Humbert de Romanis († 1277) in seiner Schrift De eruditione concionatorum, allerdings stärker in der Kritik der herkömmlichen Fehler, als in positiver Anweisung, bei der es ihm überwiegend auf schnelle Herstellung des schulmäßigen Gerippes einer Predigt ankommt. Der unter Thomas v. Aquinos Namen gehende Tractatus de arte et vero modo praedicandi ist späteren Ursprungs und mit Zuhilfenahme der Schriften des Aquinaten entstanden. Namentlich aber der Anhang vom dreifachen modus praedicandi enthält bei organischem Unterbau über Wesen und Wirkung der Predigt die meisten praktischen Regeln im Geiste höheren Ernstes und mit spezieller Rücksicht auf Predigten in der Volkssprache, wie auf herrschende Predigtarten. Letztere behandelt ausschließlich der Tractatulus de arte praedicandi, der unberechtigt den Namen

Henrici de Hassia (Heinrich v. Langenstein, † 1397. S. Hartwig, H. v. L. Leben und Schriften. 1858) trägt. Durch den Einfluß der **Scholastik** empfängt die Predigt zwar eine strenge Ordnung und eine kunstmäßige Gliederung, aber überwiegend wirkt sie durch die dialektische Zersplitterung des Stoffes in endlose Subdivisionen, durch pedantische Silbenstecherei und unfruchtbare Spitzfindigkeiten nachteilig auf die Entwickelung der Predigt. Unter ihrem Einfluß werden die deutschen Predigtmagazine mehr und mehr durch lateinische verdrängt. Ein Hinweis auf den Weg wahrer Besserung und das beste Muster einer anbrechenden neuen Zeit findet sich, neben scharfer Kritik und ernster Klage über die herrschenden Gebrechen der Predigtweise, vereinzelt bei Roger Bacon († 1294. Opp. ed. Brewer. London 1859, I, 310): „Praelati ... mutuantur et mendicant quaternos puerorum, qui adinvenerunt curiositatem infinitam praedicandi, penes divisiones et consonantias et concordantias vocales, ubi nec est sublimitas sermonis, nec sapientiae magnitudo; .... nulla utilitas praedicationis potest fieri per hunc modum, sed excitatur audientis ad omnem curiositatem intellectus, ut in nullo affectus elevetur in bonum .....; tamen aliqui, modum alium habentes, infinitam faciunt utilitatem, ut est Frater Bertholdus Alemanus, qui solus plus facit de utilitate magnifica in praedicatione, quam fere omnes alii fratres ordinis utriusque." — Damit ist der Anbruch einer neuen Epoche in der Predigt bezeichnet.

I. **Franz von Assisi und die Predigerorden.** Die mittelalterlichen Ideale des weltlichen Lehnsstaats und der geistlichen Hierarchie waren zur Reife gelangt. Als Innocenz III. seinem Schützling, dem Welfen Otto IV., 1209 in Rom die Kaiserkrone aufs Haupt setzte, durfte er glauben, das Szepter der Welt in der Hand zu tragen. Aber es war ein berauschender, kurzer Traum. Nur wenige Tage — und der demütige Welfe schien der herrischen Hohenstaufen einer geworden zu sein, und zur selben Zeit erhob sich in Südfrankreich das ganze Volk gegen die heiligen Satzungen der Kirche selbst. Die Welt war eine andere geworden. Durch die Kreuzzüge war auch das äußere Leben umgewandelt. Der überseeische Verkehr weckte die schlummernde Macht der Städte. An Stelle der Naturalwirtschaft kam die Geldwirtschaft auf und änderte alle gesellschaftlichen Verhältnisse des ganzen alten Ständewesens. Der Adel verlor sein unverhältnismäßiges Übergewicht, der Bürger- und Handwerkerstand wurde ein wirtschaftlich selbständiges Glied der Gesellschaft. Es ist wohl mehr als ein Zufall, daß neben Südfrankreich gerade die großen Kommunen Norditaliens die eigentlichen Sitze der kirchlichen Opposition waren. — Da war es Franz von Assisi, der die ungestüm fortschrittliche Bewegung in ein abgegrenztes Flußbett zu leiten und durch die demokratische Institution der Bettelmönche die Kluft zwischen den aristokratischen Institutionen des hierarchischen Klerus und des benediktinischen Mönchstums einerseits und der großen Menge der Laien andererseits zu überbrücken verstand. In demselben Jahre, in welchem in Südfrankreich der gräßliche Albigenserkrieg ausbrach, wählte Franz die Nachfolge Christi, „das Leben nach dem Evangelium", nicht sowohl ein Ordensstifter, als ein genialer Reformator, der das asketische Ideal des Mittelalters in der gesamten Kirche zu verwirklichen trachtete. Hatten die Cluniacenser sich darauf beschränkt, der Weltgeistlichkeit, und durch ihre Kon-

versen auch einem großen Teile des Adels die mönchische Verfassung und Lebensform zu geben, so eröffnete Franz durch seinen „dritten" Orden, der Tertiarier und Tertiarierinnen, der gesamten Laienwelt den Zugang zum Lebensideale des Mönchtums. Je mehr aber das gesamte Mittelalter in der brennenden Sorge um das Heil der Seele die Seligkeit als eine rein jenseitige faßte, desto mehr konnte das Lebensideal immer nur das der Weltflucht und Weltverleugnung sein. Das kontemplative Leben ist besser als das aktive, Armut besser als Reichtum — mit diesem Grundsatze sollte jetzt ganzer Ernst gemacht, die Welt monachisiert werden. Wie der Lehnsstaat zur Anerkennung der Städte, so mußte sich die Hierarchie zur Aufnahme des heterogenen Elementes der Laien verstehen; es war im Grunde die kirchliche Legitimation des waldensischen Reformgedankens. Und wie die Städte, so wurden fortan die Bettelorden die Träger einer neuen Zivilisation und Bildung. Beide gehen Hand in Hand; die Städte werden die Heimat der predigenden Mönche, die Bettelmönche die religiösen Führer der Städte und der Welt. Aus ihnen gehen ebenso die großen Denker hervor, die den Glauben zu geschlossenen Systemen, den hehren Domen gleich, verarbeiteten, als die tiefsinnigen Mystiker, wie Eckart, Suso und Tauler, aus ihnen die Dichter jener Sequenzen, die, wie das Dies irae und das Stabat mater, zu den unvergleichlichsten Perlen der religiösen Poesie gehören. Giottos wunderbare Bilder in Assisi und Florenz, Dantes göttliche Komödie (Paradiso cant. XI: Schilderung der Vermählung Franzens mit der Armut, der „donna a cui, com' alla morte, La porta del piacer nessun dissera; — Questa, privata del primo marito, Mille e cent' anni e più dispetta e scura Fino a costui si stette senza invito .. Ella con Cristo salse in sulla croce") — die neuen Bauformen der gotischen Predigtkirchen in Italien — sie alle sind ein Spiegelbild der ungeheuren Umwandlung, welche die Weltanschauung auf allen Gebieten durch Franz von Assisi erfuhr. Am tiefsten aber zeugt von seiner Wirkung die Predigt, die nun ihren Höhepunkt erreicht. Leider sind uns von Franz selbst, ebenso wenig als von seinen ausgezeichneten Schülern, Predigten erhalten. Salimbene hat uns nur einzelne Namen bewahrt. Mit den Franziskanern wetteiferten die Dominikaner, welche die Bekämpfung der Häretiker durch volkstümliche Predigt zum eigentlichen Zweck ihres Ordens gesetzt hatten.

II. **Der Höhepunkt der deutschen Volkspredigt. Berthold von Regensburg.** Aus den beiden Predigerorden gingen sowohl die größten Volksprediger des Mittelalters, als auch die Vertreter der Mystik hervor. Auch zu Conrad von Marburgs Predigten strömten die Massen; aber zuletzt erschlug ihn das Volk. Seine Stärke lag ausschließlich im Verdammen der Ketzer. Dagegen erblickte, wahrscheinlich in Regensburg selbst, um eben die Zeit (1221), wo dort der Minoritenorden — zuerst in Deutschland — Fuß gefaßt, der Mann das Licht der Welt, der die Predigt wieder zu einer seit den großen Predigern der alten Kirche nicht mehr erreichten Höhe heraufheben sollte, der jene alten Muster und Meister selbst überstrahlte und nach ihrem volkstümlichen Charakter die Predigt der Reformation selbst vorbereitete: — „der guot selig landprediger", „jeglicher Gnade voll", Berthold von Regensburg (nicht, wie man geglaubt, aus dem Geschlechte derer von Lech). Als einer der ersten Zöglinge des Ordens in Regensburg aufgenommen, verehrte er den mehr

mystisch gerichteten David von Augsburg (Pfeiffer, Deutsche Mystiker I) als seinen großen Lehrer. Bereits 1246 finden wir ihn im Geleite des letzteren auf einer ersten Ordensmission. Um 1250 trat er dann als Volksprediger auf und durchzog als solcher erst das südwestliche Deutschland bis in die Schweiz hinein, später Thüringen und seit 1262 Böhmen und Ungarn, bis er am 13. Dezember 1272, ein Jahr nach dem während einer Predigt ahnend verkündeten Tode seines Lehrers, sein gesegnetes Leben in Regensburg beschloß. Noch im 15. und 16. Jahrhundert pilgerte das Volk, zum Teil aus Ungarn her, zu dem Grabe des unvergeßlichen „guten Predigers".

Bisher kannte man ihn nur aus den 71 von Pfeiffer und Strobl herausgegebenen deutschen Predigten, die doch sämtlich nur in unvollkommenen Aufzeichnungen von Zuhörern erhalten sind, während uns in neuester Zeit die Aussicht eröffnet ist auf den ungleich reicheren Schatz seiner lateinischen Predigten (gegen 400). Vor der umfassenderen Veröffentlichung dieser von ihm selbst ausgearbeiteten und übersetzten Revision seiner deutschen Volks- und Klosterpredigten muß augenblicklich ein voll entsprechendes Urteil über diesen größesten und fruchtbarsten Homileten suspendiert erscheinen.

Eine erste Ausgabe der deutschen Predd., z. Tl. nur in Auszügen, gab mit Vorwort von Neander: Kling. Berlin 1824 (vgl. die Rezens. von J. Grimm 1825 in den Jahrbb. der Lit. Wien Bd. 32 S. 194 ff.). In neuhochdeutscher Sprache edierte sie der Priester Göbel (2. Aufl. unter dem Titel: Missionspredigten. Regensburg 1857); für allgem. Orientierung noch immer am empfehlenswertesten. Die erste kritisch angelegte „vollständige" Ausgabe eröffnete Franz Pfeiffer, Wien 1862 (36 Predd.). Wie mangelhaft dabei die Textherstellung gelungen, beweisen die Verbesserungen des Czernowitzer Prof. Jos. Strobl (S. 277—558) in Bd. II dieser Predigtsammlung (Wien 1880. Predd. 37—71, vgl. die Rezension von Schönbach in Steinmeyers Anzeiger 1881, VII, S. 337—385, wo nicht minder Bd. II wesentliche Berichtigungen erfährt).

Von den latein. Predigten, auf die schon Zeitgenossen Bertholds wie Salimbene u. a. hingewiesen, war bisher so gut wie nichts bekannt, resp. gingen ganz unrichtige Vorstellungen über ihr Verhältnis zu den deutschen (auch bei Wackernagel). Eine vollständigere Orientierung über die Hdss., wie über Umfang und Wert derselben verdanken wir erst dem geistl. Rat Georg Jakob in Regensburg (Die latein. Reden des sel. Berthold v. Regensburg Regsb. 1880; vgl. die Rezension von Schönbach in Steinmeyers Anzeiger 1881, S. 385—401). Die dort (S. 178) gegebene Zusicherung, daß vereinigte Kräfte des Minoritenordens für die vollständige Hebung dieses Schatzes einstehen wollen, hat eine erste Erfüllung eben jetzt in der zur siebenhundertjährigen Jubelfeier des Ordens herausgegebenen Auswahl (20 Predd.) aus den in einem Erlanger Kodex (Nr. 407 aus Kloster Heilsbronn, der einz. Hauptquelle für spez. Ordenspredigten Bertholds) enthaltenen Sermones ad religiosos von Petrus de Alc. Hoetzl, München 1882, gefunden. Doch steht zu wünschen, daß die Nachfolger sorgfältiger mit der Wiedergabe des Textes umgehen, als es in dieser hauptsächlich auf prakt. Zwecke berechneten Ausgabe geschehen ist. Die meisten lat. Hdss. führen die Bezeichnung des Verf.s als „Rusticanus" und die in ihnen enthaltenen Predigten verbreiten sich über das ganze Kirchenjahr nach Fest- und Sonntagen, wie insbesondere über die Heiligentage. Nur Schönbachs Grazer Hds. enthält auch Ss. ad religiosos, z. T. die gleichen wie die Erlanger Hds. — Zu vergleichen ist auch noch Joh. Schmidt, Über Berthold v. R. Programm. Wien 1871, sowie als neuere Erscheinung: C. Unkel, Berthold v. Regensburg. Köln 1882. Vgl. auch die Rez. der Hötzl'schen Ausg. durch Schönbach in Steinm.'s Anzeiger 1884, X. 31 ff.

Die Untersuchung über die lat. Predd. Bertholds ist bereits nicht unwesentlich über die des geistlichen Rats Jacob hinausgeführt. Das wichtigste Dokument ist der neu aufgefundene Prolog in einer Salzburger und entsprechenden Seviller Handschrift des Rustikanus; vergl. die Berichte von Denifle über die letzteren in Steinmeyers Zeitschr. 27, 303 f.

Hier hören wir von Berthold selbst, daß seine Reden von ungebildeten Weltgeistlichen und Ordensmännern aufgeschrieben seien — nachdem er gesprochen. Eben dies aber mit vielen Fehlern und Irrtümern. Deshalb habe sich Berthold entschlossen, selbst Aufzeichnungen seiner gehaltenen Predigten zu machen. Nach diesem Exemplar sollen dann die anderen Nachschriften korrigiert werden —, neue aber künftig für literarischen Zweck nicht angefertigt werden.

Schon der Zeitgewohnheit entsprach es weiter, daß solche nachträgliche Niederschriften

lateinisch statt deutsch hergestellt wurden. Eine der fünf großen Sammlungen des Rustikanus de dominicis ist jedenfalls ohne Bertholds Zuthun zu stande gekommen und wird in einer anderen (Leipz.) Handschrift (497 f., vgl. 248b) durch Berthold selbst eines Irrtums überwiesen. Der letztere Kodex ist daher als ein durch Berthold selbst autorisierter anzusehen, wie die, welche den Prolog haben (Salzb. u. Sevill.), Grundlage und Ausgangspunkt für die ganze Untersuchung bilden müssen, obenan für die Ausscheidung der echt Berthold'schen Reden. Der Rustic. de dom., den Berthold selbst zusammengestellt, enthält 58 ss. Das hat natürlich nicht präkludierende Bedeutung. Aber wenn nun die codd. Lips. 497 und 98, der erstere 119 und der letztere 125 ss. enthalten, so genügen diese Zahlenangaben als Beweis für die Notwendigkeit der Kontrole; ganz abgesehen von der anderen Frage, wie viel echtes Berthold'sches Material sich noch namenlos in anderen Sammlungen auffinden lassen wird.

Was Berthold selbst lateinisch niederschrieb, um einen authentischen Text zu beschaffen, war vorher deutsch gepredigt. Diese sichere Thatsache wird den weiteren Schluß gestatten, den schon der Name „Rusticanus" begünstigt: sämtliche lat. Predd. sind Übersetzungen resp. Überarbeitungen deutscher Reden. Auch die ad religiosos sind jedenfalls nicht für lat. Jugendreden zu halten; dafür spricht er mit viel zu viel Autorität und Erfahrung, zugleich überall mit ganz deutsch-lateinischem Ausdruck.

Diesem Verhältnisse beider Texte ist es auch ganz entsprechend, daß im lateinischen Texte die praktischen Ausführungen sich mehr nur angedeutet, dagegen der gelehrte Apparat ausgeführt findet. Deutsch wird die Bibel aus dem Kopf zitiert, lateinisch nach Text und Standort. Auch die Dispositionen sind sorgfältiger gefeilt in den lat. Texten. Mit derlei Unterschieden hängt auch zusammen, daß die Legende und der Marienkultus in den latein. Reden einen viel breiteren Boden finden. Das stellt neuere Urteile über Bertholds kirchlichen Standpunkt wesentlich anders. Schon die Ss. ad religiosos lassen darüber keinen Zweifel. Bei dem allen kommt nur zu schärferem Ausdruck, daß auch B. immerhin noch ein Sohn seiner Zeit und von wahrhaft evangelisch-reformatorischer Predigt weit entfernt bleibt. Wie er in den Missionspredigten selbst als höchste Bewährung der Keuschheit es preisen kann, wenn auch ehelich Gewordene die Ehe nicht vollziehen, sondern lieber erwählen, sich wieder zu trennen und in ein Kloster zu gehen, so gilt ihm in den Ss. ad religiosos das Gesetz für die Nasiräer (Num. 6, 1—21) als die höhere für die Religiosen besonders vermeinte Vorschrift neben dem für alle insgemein geltenden Dekalog (serm. I). Überall begegnet die Lehre von der „höheren Vollkommenheit" des klösterlichen Lebens. Um so bedeutsamer macht sich auch in dieser Sphäre daneben der sittliche Ernst Bertholds geltend, wenn er, des Abtes sowenig als des Sangmeisters und der einfachen Klosterbrüder schonend, den Mönchen gegenüber ebenso als Missionsprediger auftritt, dem keinerlei obligate, gewohnheitsmäßige Leistung genügt, sondern nur die volle sittliche Bewährung in den übernommenen Verpflichtungen. Rein äußere operative Bethätigung bedroht nach ihm die Religiosen gerade mit Austrocknung der inneren Gnadenerfahrungen (serm. VII). Die „Ausführung aus Ägypten" (aus der Weltgemeinschaft) helfe für sich den Religiosen so wenig als einst den Kindern Israel, von denen die meisten das gelobte Land doch nicht erreichten. Die „perfectio sanctitatis" fordere ein fortgesetztes Voranschreiten. Das wollen die meisten nicht; viele aber verstehen es auch nicht aus Unwissenheit (serm. I).

Charakteristisch für Br. B.s Volkspredigten ist die natürlich sinnliche Auffassung der Glaubenslehren und die vergeistigte Auffassung der praktischen Äußerungen des Christentums. Der Schöpfer in seiner höchsten Majestät ist

ein König, der über alle Könige auf Erden an Macht und Reichtum erhaben ist. Sein Himmelreich ist so weit und schön, daß „alliu disiu werelt ist eine kleine dinc wider dem himelriche". Da regiert er nun mit großer Freude und Wonne und Ehren, und ob die Menschen ungehorsam geworden durch des Teufels Untreue, so sucht sie doch Gottes Barmherzigkeit wieder in sein Reich und an seinen Hof zu ziehen, denn „ein kunic ist frô, daz er vil gesindes hat." Wer nun durch die freie Willkür die Gebote Gottes befolgt, sich vor Todsünden hütet (läßliche Sünden bringen keinen in die Hölle, sondern werden im Fegefeuer gebüßt), und solche, wenn er sie gethan, alsbald in „rascher Buße" bereut, der kommt in den Himmel, wer es nicht thut, der fährt zur Hölle. Wie es am irdischen Königshofe „povelvolk, grôze herren und fürsten" gibt, so auch am Himmelshofe; die Mehrzahl der Frommen sind das niedere Volk, aber selbst ein kleines Winkelchen hinter der Thür im großen Palast zu erringen, bedarf es großer Arbeit und Treue auf Erden. — Ist Gott der König, so ist der „juncherre" Christus, und Maria eine Königin, die wôneten also ûf dem ertriche mit so gar vollebrâhten tugenden, daz ir fueze ân allen stoup blieben fri von allen legenlichen sünden.

Mit erschütternden Worten malt B. die Hölle, so voller Qualen und Jammer, daß kein Mensch es ausdrücken kann (II, 5), „als ob alliu disiu werelt niht mêr waere, dan ein einzigez fiwer von ertriche unz an den himel und der mitten in dem fiure was: alse wol dem waere, sô ist dem wol hundertstund wirs, der in der helle ist (I, 127). Den Geistlichen hat Gott das A. und das N. T. gegeben, den Laien aber 2 andere „grôziu buoch", nämlich Himmel und Erde, daran sie alle Weisheit lesen sollen, an der Erde bei Tage und an dem Himmel bei Nacht. In eindringlich verständlicher Weise legt er die biblischen Gleichnisse aus. Bei den fünf Fingern sollen seine Hörer die 5 Pfunde merken, die der Herr von seinem treuen Knecht zurückerhält; diese sind der Leib, das Amt, die Zeit, das irdische Gut, die Liebe zum Nächsten. (I, 11 ff.). Immer stehen ihm anschauliche Bilder zu Gebote. Die Sünden sind des Teufels Mordäxte, Schlingen des Jägers, Ritter des Satans, Wolken, welche die Sonne verhüllen. Die Seele ist die Wirtin des Leibes, (II, 128). — Bei dem Anblick der 4 Sterne des großen Wagens sollen sie an die 4 Tugenden denken, Glaube, Liebe, Hoffnung und Stetigkeit, welche die Räder des Wagens sind, darauf die Seele gen Himmel fährt. Die 7 Planeten gemahnen an die 7 Tugenden. In feiner Naturbeobachtung und warmer Empfindung wetteifert er mit Walter von der Vogelweide (I 223. I 389. I 49. 157. 374. 506). Er kennt der Sünde gegenüber keine Schonung, unterläßt es aber nie dem Sünder helle Worte des Trostes im Hinblick auf die göttliche Barmherzigkeit zu geben. Überall direkt ins Menschenleben hineingreifend, warnt er die Jungen vor der Wollust, die Frauen vor der Eitelkeit, die Alten vor der Habsucht. Er zeigt dem Kaufmann, dem Schneider, dem Schuhmacher, dem Gastwirt, wie sie täglich sündigen, aber auch dem Kaiser wirft er die Ungerechtigkeit seiner Urteile, dem Ritter die Schändlichkeit seiner Gewaltthaten, dem Geistlichen seine Hoffart vor. Die schlimmste Sünde ist ihm aber die Habsucht. Pfi gitiger, alle anderen lassen Gott wohl dann und wann „geruowen", die gitekeit nimmer (I 91. 176 u. ö.).

Eine klare scharfe Einteilung, die er in höchst verständiger Weise aus dem Stoffe selbst gewinnt, erleichtert das Verständnis. Durch Wiederholungen, kurzes Zusammenfassen der Resultate erhält er das Gefühl für die Gliederung stets wach. Seine Sprache ist einfach, die Sätze eher kurz als lang, die Redeweise bilderreich. Will er auf einen bestimmten Begriff besonderen Nachdruck legen, so weiß er durch vorbereitende, umschreibende Sätze die Spannung der Hörer immer mehr zu erhöhen, bis er endlich das Ding mit seinem Namen nennt. Oder er wendet fast als rhythmisch zu bezeichnende Wiederholungen einzelner Sätze an. Hat er den Höhepunkt erreicht, so breitet er sich aus, zieht naheliegende Vergleiche aus der Natur und dem Leben herbei, dann geht er meist direkt auf die Hörer selbst über und fordert sie zur Bethätigung der geschilderten Tugend oder zum Vermeiden der Sünde auf. Oder er läßt sich selbst Scheineinwürfe von den Hörern machen, die er dann widerlegt. Verbietet er am Sonntag zu tanzen, so fällt ihm einer in die Rede und spricht: Bruoder Berhtold, rede waz dû wellest! wir mügen ungetanzet niht sin. Oder einer rechtfertigt sich vor ihm: Owê bruoder Berhtold, jâ züge ich min kind vil gerne, sô wil ez mir niht volgen. Ich hân allez daz versuchet, daz ich kunde oder mohte, unde kundez niht geziehen. Er zitiert berühmte Persönlichkeiten zum Beleg, her Caesar und her Cato; der guote sant Bernhart oder der guote sant Uolrich dienen zur Veranschaulichung (Nach H. Thode, Franz v. Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien, 1886). „Es liegt in B.s Predigten eine Verschmelzung von Zartheit und Würde, von poetischer Frische und lehrhaftem Ernste, von heiterer Unbefangenheit und züchtigender Strenge vor, wie sie für alle Zeit als Muster gelten kann" (G. Baur, Homiletik, S. 41). Über Berthold als Prediger vgl. Ahlfeld: Bruder Berthold, 1874; ferner Nebe, Cruel (noch immer das Beste), Brömel, Wackernagel, Altd. Pr. 352 ff., Linsenmayer 333 ff.

Die ethisch reformatorische Richtung, welche somit auch diese Predigten kennzeichnet, nehme man zusammen mit Aussprüchen, wie sie in seinen deutschen Volkspredigten gegen die äußerliche Werkheiligkeit seiner Zeit in ergreifendstem Ausdrucke vorliegen. Jâ, daz ist vil guot, der über mer vert. Sô nim daz kriuze, daz dir der bâbest git, und nim dar zuo daz kriuze, dâ der gute schâcher ane hienc, und nim sant Andrêas kriuze und sant Pêters kriuze . . und dar zuo nim daz kriuze, dâ got selbe (Christus s. oben, S. 257) an erstarb an der menscheit, und füere diu kriuze alliu über mer und slach heiden und Tatânen, und wirt erslagen in gotes dienste, und lâ dich in daz grap legen, dâ got selbe inne lac und lâz über dich legen die heiligen kriuze alliu samt, und lâ got selben und min frouwen sant Marîen . . . ze dînen füezen und ze dînen houbten stên und alle gottes heiligen neben dir und alle engele neben dir und nim den heiligen gotes lichnam in dînen munt und du solt niur aht pfenninge, die hâst du unrehtes guotes ûf dir . . und wilt ir niht gelten und widergeben: ir tiufel kument dar in namen des vaters und des suns und des heiligen geistes, und . . zerret im sîn sêle ûz sînem lîbe und füeret sie in die êwigen marter, dâ dîn niemer mêr rât wirt. Sich, gîtiger, wie gevallet dir daz? (II, 112). Nehme man dazu seinen energischen Protest gegen die Predigtweise der Ablaßkrämer und „Pfennigprediger", die eben damals im Dienste

einzelner Prälaten ihr Unwesen zu treiben anfingen, und sehe, wie er sie als „Mörder der Seele und der rechten Buße", als der „tiufel ein sêr liebeste Knecht" bezeichnet, „die den liuten gar vil von dem almehtigen gote" ... und „von unseres herren marter sagent und von sinen heiligen und von siner muoter", ... „daz die wänent, er si ein rehter gotes bote, wan er weinet darzuo" ..., und ist doch ein Mörder „der rechten Buße" —: so wird doch zugleich ersichtlich, wie bei allem Eifer der Werkpredigt und falschen Scheidung der tötlichen und läßlichen Sünden diesen Apostel des deutschen Volkes bereits der echt reformatorische Geist für wahre Herzensbuße und Herzensglaube des Volkes beseelt. Darin ein Vorreformator um die Mitte des Mittelalters überragt er an volkstümlicher herzandringender Beredsamkeit die größten Leistungen aller Folgezeit so hoch, daß man die Erneuerung der Predigt in formeller Hinsicht richtiger schon von ihm aus, als von der Reformation für sich zu datieren hat.

Was uns an deutschen Predigten Bertholds bisher vorliegt, wird nach den Verschiedenheiten, die namentlich die beiden hauptsächlichsten Heidelberger Hdss. (A. u. a.) vertreten, kaum mit Strobl (a. a. O. S. 287 ff.) auf eine unbekannte gemeinsame Quelle mit ebenso unbekannten doppelten anderweiten Vorarbeiten zurückzuführen sein; geschweige daß Spuren von Konzepten, die von Berthold selbst dafür geführt wären (Strobl, a. a. O. XX ff.), darin vorlägen. Vielmehr wird Schönbach (a. a. O. 374 ff.) wohl darin recht behalten, daß die zu beobachtenden Verschiedenheiten bei überwiegender Einartigkeit darauf zurückzuführen sein dürften, daß Berthold bei seiner Volkspredigt mit einem gewissen herkömmlichen Vorrat von Stoffen und Formen je nach den verschiedenen Bedürfnissen anderer Gegenden und anderer Zuhörer selbst in mannigfachen Umformungen gewechselt hat; wie andererseits bei den verschiedenen Gelegenheiten ganz verschiedene Vermittler für die Nachschriften, resp. für nachträgliches Aufschreiben der Predigten thätig waren. Für die Leistungsfähigkeit in letzterer Hinsicht verweist Schönbach sehr instruktiv auf die damals in den Klosterschulen geübte und noch heute auf katholischen Gymnasien bestehende Sitte, daß die Schüler die Sonntags früh vorgetragenen Predigten des Religionslehrers nachträglich aus dem Gedächtnis aufschreiben und dem Präzeptor zur Korrektur vorlegen müssen. — Auch bezüglich der hochgegriffenen traditionellen Zahlenangaben über Bertholds Zuhörerschaft sind Schönbachs Bemerkungen (auch gegen Zarnke, Lit. Zentralbl. 1880 S. 1205) beachtenswert. Nach Zeitungsnachrichten soll freilich auch der irländische Volksredner O'Connell in den 40er Jahren unseres Jahrhunderts vor Massen von 300,000 bis 1,200,000 gesprochen haben; aber trotz der veränderten Bevölkerungsverhältnisse dient dergleichen nur zu mehrerem Beweis der Unsicherheit solcher Berechnungen. Berthold selbst spricht einmal so, als sei die Annahme von 20,000 Zuhörern schon eine höchst gegriffene Zahl (Pfeiffer I, 379). Von ganz besonderem Interesse sind Schönbachs Mitteilungen über Bertholdische Predigten aus dem Grazer Kodex, in welchen der lateinische Tenor fort und fort durch deutsche Zwischenbemerkungen unterbrochen wird. Das böte eine wichtige Analogie zu dem sogenannten maccaronischen Latein französischer Prediger im 15. Jahrhundert (s. u.). [Dieselbe Handschrift bietet, wie gesagt, auch ss ad religiosos, worauf Hötzl so wenig Rücksicht genommen, als Jakob die Handschrift zu kennen scheint.]

Bezüglich der formellen Behandlung, die durch B. mustergültig wurde, genügt weniges. Ein thematischer Redegegenstand wird immer ausdrücklich angekündigt. Die analytische Fassung führt dazu, daß meist schon die Teilung nach ihrem Umfange in dem Thema selbst mitverkündigt wird und nur der stoffliche Inhalt dann als besondere Teilangabe folgt; z. B. „Drei Hinterhalte und Fallstricke der Teufel: wenn wir in die Welt kommen, wenn wir durch die Welt gehen, wenn wir aus der Welt fahren." Die Einleitung weist den immer sehr lose gehaltenen Zusammenhang mit dem Texte oder der Tagesfeier, wenn eine solche berücksichtigt wird, auf oder geht kurzer Hand, wenn nicht ausschließlich, in einem besonderen zweiten Abschnitt, auf den besonderen Redezweck los. Der Schluß trägt überwiegend gelegentliche Form, aber er-

[illegible] auch noch nicht so in stehende Formeln gebunden, wie schon bei B.s ersten Nachfolger.

Neben den vielfachen Zeugnissen über den Umfang, in welchem Bertholds Ruhm verbreitet war, stehen uns auch Dokumente aus der nächstfolgenden Zeit zu [illegible], die mehr oder minder unverkennbare Spuren seiner Schule und der [illegible] seiner Predigten zeigen.

In erster Linie sind die von Grieshaber 1844 und 1846 edierten Predigten in oberdeutscher Mundart: „Der Schwarzwälder Prediger" (Cruel, S. 323; Lins. S. [illegible] ff.) zu erwähnen. Nach Bertholds Muster sind sie als Volkspredigten vermeint, obgleich die gelehrte Anlage des Verfassers sich viel bestimmter dabei verrät und die Sammlung zugleich als homiletisches Lehrbuch zurecht gemacht ist. An B.s Weise erinnert der volkstümliche Ton und der mannigfache Gebrauch von Exempeln und Naturbildern. Als herrschende Ausführungsweise dienen freilich noch mehr die Typen und Sinnbilder aus dem A. T. nach älteren Mustern. Wenn dabei immer enger Anschluß an die Perikopen, die umfänglich vorgetragen werden, waltet, so kann über die nähere Verwandtschaft mit B. auch darin erst nach umfassenderer Einsicht in B.s lateinische Predigten geurteilt werden. Die Meinung Strobls, es sei Berthold (II, 335) von dem Schwarzwälder Prediger abhängig, ist bereits jetzt als irrig zu erkennen. Mit B.s deutschen Predigten liegt schon in dem engen Anschluß des Schwarzwälders an das Kirchenjahr und die Perikopen ein handgreiflicher Kontrast vor. Der gelehrte Charakter verrät sich daneben in der an den Text und Themaspruch angeschlossenen kurzen lateinischen Einleitung, in der das Teilgerüste der Predigt schon angegeben ist und zwar meist in gereimter Form. Dann erst folgt Text, Erzählung des Evangeliums, Thema und Teilangabe in deutscher Sprache, ein Verfahren, das vielfältige Nachfolge bis ins 15. Jahrhundert fand. Das Thema knüpft stehend an einzelne Worte des Textes an, wie „Beati oculi" —: „um selig zu werden, müssen wir sehen, was wir zu beklagen, zu thun und zu hoffen haben", oder I. p. Ostern: „die Güte unseres Hirten Jesus Christus zeigt sich in 4 Dingen: in pascendo, defendendo, cognoscendo, uniendo." Aber auch der Geist der Beredsamkeit ist ein total verschiedener und dafür Bernhards mystische und gemütsinnige, aber auch vielfach süßliche Weise das durchschlagende Muster. Bernhard ist überhaupt der Heilige, der nächst Maria hier allein gefeiert wird. Im ersten Übergang — die Sammlung scheint um 1280 geschrieben — bereitet sich damit schon die zweite Hauptform der mittelalterlichen Predigtblüte vor, die Mystik.

Ganz anderer Art ist der zweite Vertreter Bertholdischer Reminiszenzen, der Dominikaner „Bruder Peregrinus", Provinzial der Ordensprovinz Polen und darum wohl auch „Polonus" genannt, obgleich er wahrscheinlich ein Deutscher war und deutsche Leser im Auge hatte, vielleicht auch die nur lateinisch mit wenigen deutschen Zusätzen erhaltenen Predigten in Breslau gehalten hat (vgl. Cruel S. 336 ff., der die interessante Erscheinung erst in die Geschichte der Homiletik eingeführt hat, und Lins. S. 372 ff.). Scharfer Verstand und praktischer Sinn, zuweilen mit ergötzlichstem Humor gemischt, charakterisieren seine ss. de tempore et de sanctis. Dieser Zweckbestimmung entsprechend lehnen sich Thema und Ausführung eng an die Perikopen an. Die Dispositionen sind

sorgfältig ausgearbeitet und in Unterteile gegliedert. Als Probe mag dienen: I. Adv. Ecce rex tuus venit tibi mansuetus. 1. Die Würde des Kommenden: ein König. Das veranlaßt uns, daß wir a) uns freuen; b) den Schmutz der Sünde entfernen; c) uns schmücken mit kostbaren Gewändern der Tugenden; d) ihm Geschenke bringen, das Gold der Weisheit, den Weihrauch der Anbetung, die Myrrhen der fleischlichen Abtötung. 2. Die Demut des Kommenden: sanftmütig (ist nur skizziert): die Milde Christi zeigt sich a) in der gütigen Aufnahme der Sünder; b) der Erhörung des Gebets der Büßenden; c) der sanftmütigen Antwort bei der Gefangennehmung; d) der sanften Entschuldigung, wie bei der Ehebrecherin. Joh. 8,11. Schluß: Cantic. 3,11: Kommt heraus, ihr Töchter Sions, d. h. ihr gläubigen Seelen, aus euren Sünden, und seht den König Salomo, d. h. den Friedefürsten Christus. — Dabei belebt ein seltenes Erzählertalent und der Wechsel von Gesprächsform und Anreden die Ausführung ohne höheren Schwung der Phantasie und ohne Bertholds Missionseifer. Des Peregrinus Predigtentwürfe, denn nur als solche sind sie vermeint, stammen aus dem Ende des 13. Jahrhunderts.

An dritter Stelle, obgleich ein direkter Zusammenhang mit Berthold weniger sicher nachweisbar erscheint, schließen sich an die, drei Foliobände umfassenden Sermones Socci de tempore et de sanctis (Cod. 322 auf der Erlanger Bibliothek) von Konrad v. Brundelsheim, Cistercienserabt von Kloster-Heilsbronn († 1321). Socci heißen die Sermone, entweder weil sie ex succis et medullis scripturarum sagaci studio extracti sunt, oder weil die Prediger „schedulas botis inclusas pro sermonibus componendis“ bei sich trugen (Druckausgabe von 1484). Um so verwandter ist die Richtung dem „Schwarzwälder Prediger“. Wie dieser, nur noch ausgesprochener, ist „Soccus“ ein Vorgänger der mystischen Richtung, in gleicher Begeisterung für seinen großen Ordensstifter. Schulmäßige Rhetorik in der vornehmeren Haltung, die selbst Erzählungen verschmäht, paart sich mit wohlthuender Gefühlswärme. Worte der „Kirche“ aus dem Brevier oder auch aus dem Heiligenleben werden über Apostelworte gestellt, wie der „Leib“ höher stehe als das „einzelne Glied“. Zur Themastellung regen meist einzelne Worte an, z. B. „Venite ad nuptias“ (Mt. 22,4). „So rufen alle Heiligen uns zu: Kommet 1. vom weltlichen Leben, 2. durch das geistliche Leben, 3. zum ewigen Leben.“ Willkürlichste Auslegung und Anwendung mit buntestem Gebrauch des biblischen Citates wird durch das Spiel mit Worten begünstigt. Eben derselben Bernhardschen Richtung gehören auch die deutschen oberrheinischen Klosterpredigten (36) aus einem Nonnenkloster an (vgl. Wackern. a. a. O. 384 ff. u. Cruel, 355 ff.). Nicht alles, was das Sammelwerk enthält, sind eigentliche Predigten, sondern ausführlichere Traktate sind untermischt (vgl. auch Schröder a. a. O. S. 186). Bei bilderreicher Sprache und lebensvoll dramatischer Redeweise schwelgt das Gefühl in der Süßigkeit bräutlicher Liebe. Die Mystik ist noch schlechthin die des Gefühls. Eben diese überwiegend rezeptive Richtung ging der spekulativen Eckarts so gut voraus, wie sie nach derselben in Suso u. a. sich erneuerte. Ihre Vertiefung und Innigkeit bewahrte die deutsche Predigt im Unterschiede von der ausländischen, besonders der französischen, vor einem frühen Versinken in trockenen Scholastizismus.

Als ein Vorläufer der Mystik dürfte der Dominikaner Albert der

Große († 1280) bezeichnet werden, wenn von ihm wäre, was Pfeiffer in Haupts Ztschr. VIII, 215 veröffentlicht hat und Cruel, S. 363 auszugsweise bespricht. Die ss. de tempore et de sanctis, die noch Marbach a. a. O. S. 202 Albert zuspricht, sind nicht von ihm, sondern stammen nach verlässigsten Indizien erst aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Die vielleicht dem Thomas zugehörenden ss. de s. eucharistiae sacramento dieser Sammlung dagegen sind nur Predigtentwürfe ohne hervorragend mystische Haltung und nur als erste Erscheinung der später, besonders seit Geiler, so beliebten Reihenpredigten interessant.

III. **Der Höhepunkt der Volkspredigt im Ausland.** *1.* Frankreich. In Frankreich, wo die Predigt bereits durch den h. Bernhard und Maurice de Sully auf die Höhe gelehrter Bildung gebracht war, interessieren uns zunächst die neuen Zeugnisse für Predigt in der Volkssprache. Über ältere französische Prediger s. Schmidt, Stud. u. Krit. 1846, S. 261. Im 13. Jahrhundert predigte (nach Petrus von Limoges) ein Priester Bartholomäus Sonntag um Sonntag französisch und lateinisch (Hist. litt. de France XVI, 165). Wilhelm von Paris eifert gegen die scholastische Predigtweise, und seine vielfach gedruckte Postille resümiert nur kurz in lateinischer Sprache, was thatsächlich im Volksdialekt ausgeführt gepredigt wurde. Ein interessantes Beispiel gereimter Volkspredigt teilt Schmidt S. 277 mit.

Die Popularität des Ausdrucks darf ganz schon als Vorbereitung ähnlicher Erscheinungen in dem maccaronischen Latein eines Maillard und Menot im 15. Jahrhundert gelten. Über poetische französische Predigten vgl. mehr bei Lecoy S. 256 ff.

Daneben entwickelte sich in Frankreich frühe der Kanzelbrauch für die politische Opposition. Schon die von Lecoy neu mitgeteilten Predigten von Jakob v. Vitry († 1243; s. ob.) ad status, auf alle mögliche Stände des Volkes bezogen, gehören hieher. Die Satyre ist Grundzug. Aber dabei werden Grundsätze ausgesprochen, wie daß „Seelenadel" der einzig wahre Adel ist und daß ein ungebildeter König nicht mehr als ein gekrönter Esel und für ihn so wenig Sicherheit sei als vor ihm walte. So achtbar nachmals Gersons Zeugenthätigkeit gegen die Ungerechtigkeiten des Hofes war, die ihm selbst die Verbannung einbrachte, so darf doch auch dies als Zeugnis dafür registriert werden, wie Frankreich in jener Epoche sich überwiegend als Vorort der politischen Predigt erwies. Von Gerson († 1429) sind noch eine Reihe moralkasuistischer Predigten in französischer Sprache erhalten. Wie bei Jakob Legrand (Schmidt a. a. O., S. 284) paart sich aber auch bei Gerson die Trostpredigt für das Volk mit den kühnsten Angriffen gegen die Mächtigen.

Ähnlich wird auch Nikol. Oresme's Predigt vor Urban V. (1364) über den Verfall der Kirche zu werten sein; obgleich Flacius diesem Theologen eine Stelle unter den testes veritatis einräumt.

2. Italien. In Italien erreicht die Volkspredigt unter dem Einfluß der Franziskaner einen ähnlichen Höhepunkt wie in Deutschland. Zunächst setzt sie sich im 13. und 14. Jahrhundert als Bußpredigt fort. Antonius von Padua († 1231), ist der italienische Berthold, und den Namen des Berthold nur neben jenem vom Papstmunde zu hören, war schon Ehre genug, auch wenn die Bezeichnung als „archa testamenti et sol" nicht dem Berthold,

sondern dem Antonius zu Gute zu rechnen wäre (Jakob, S. 11). Zeitgenossen vergleichen des Antonius Beredsamkeit mit „Feuerströmen, die Tausende zur Buße entflammten". Wenn das Volk erfuhr, daß Antonius predigen wollte, so brach es schon die Nacht vorher in entfernten Städten auf und eilte bei dem Lichte von Fackeln nach Padua. Kaum vermochte man den Prediger vor dem erdrückenden Zubrang der Tausende, die da versammelt waren, zu schützen. Ergriffen von dem mahnenden Wort eilte das Volk in die Kirchen, um die Sünden zu beichten, so daß der Beichtstühle und der Priester nicht genug waren. Die Sermones dominicales et de festis, die De la Haye nach der Handschrift in Padua herausgegeben, vermitteln natürlich nur ein schwaches Bild davon. — Die Bürgerkriege, welche das Land zerrissen und verödeten, gaben insbesondere Anlaß zu derartigen Zeitpredigten. Der Dominikaner Joh. v. Vicenza (ca. 1230) soll, ähnlich wie Berthold an verschiedenen Orten, durch eine von zahllosen Massen bei Verona gehörte Predigt über: „Meinen Frieden gebe ich euch" eine allgemeine Versöhnung bewirkt haben. Daneben freilich veranlaßte er als fanatischer Ketzerprediger den Feuertod von 60 Gliedern der edelsten Familien Veronas (Raumer, Hohenstaufen III, 508 f.). Auch Jakob de Voragine († 1298), der mit seiner legenda aurea dem nachfolgenden Geschlecht eine von allen Predigern ausgeplünderte homiletische Schatzkammer eröffnete, hat von seinen vielen lateinischen Sermonen gewiß die meisten in der Landessprache gehalten, wie er ja die Bibel in die Volkssprache übersetzt hat. Aber aller höhere Schwung der Beredsamkeit ist in seinen Predigten ebenso zu vermissen wie Tiefe der Gedanken. — Im 14. Jahrhundert wirkte als beredter Volksprediger, zum Teil an der Spitze der Geißlerzüge, Venturini v. Bergamo (1334). Doch machte sich bald wie nachmals in Frankreich auch die Vorliebe zum Grotesken und grob Populären geltend. Schon Dante klagt über diese Klasse von Predigern und Bocaccio ironisiert sie am Ende des Dekamerone. Ergreifend ist Dantes Schmerzensruf, Paradiso c. 29, v. 94 ff.: Per apparer ciascun s'ingegna e face Sue invenzioni e quelle son trascorse Dai predicanti, e il Vangelio si tace . . . . Ora si va con motti e con iscede A predicare, e pur che ben si rida, Gonfia il cappuccio, e più non si richiede. Man erkennt daran schon die niederen Vorgänger eines Barletta (s. u.). Vgl. über Savonarola unten bei der reformatorischen Predigt.

3. England. Die Mitte des 13. Jahrhunderts bezeichnet den Wendepunkt für den Sieg des angelsächsischen Sprachelementes. Wie in der Provence (oben S. 251) legte man Partien aus dem Heiligenleben in gereimter Form der Messe und, da dies verboten wurde, den Abendgottesdiensten ein. Ziemlich gleichzeitig mit der Legenda aurea des Jakobus de Voragine — um 1280 — erscheint in England eine Legendensammlung in gereimten Alexandrinern als „liber festivalis" (ten Brink a. a. O. 334 ff.). Kein Wunder, daß auch aus dieser Epoche eine ganze Anzahl von Dokumenten gereimter Predigten und religiöser Traktate, jetzt auch die ersten aus Nordhumbrien mit höherer poetischer Gewandtheit, vorliegen. Alle behandelten unter dem Einfluß der Schrift Innocenz's III. „De contemtu mundi sive de miseria humanae conditionis ll. III" das Elend des irdischen Daseins, das in Staub und Verwesung endet, und malen gegenüber der Eitelkeit des irdischen

Glückes in ebenso grellen apokalyptischen Farben die Ewigkeit des Jenseits in Himmel und Hölle, um dadurch zur Furcht und Reue zu erwecken. (Wilhelm v. Shorehams Ayenbit of Inwit d. h. Stachel des Gewissens und der cursor mundi von unbekanntem Verfasser). Anlaß zu diesen gereimten Predigten war ein Cyklus von Homilien, aus dem Französischen des Maurice de Sully (s. oben S. 269) übersetzt, welche besonders hohes Ansehen genossen. Der Bearbeiter lebte in Nordhumbrien. — Umgekehrt sehen wir einen als Dichter des Prick of conscience und geistlichen Führer berühmt gewordenen Einsiedler Richard von Hampole († 1349), ohne Priester zu sein, in jungen Jahren die Kanzel besteigen und so hinreißende Bußpredigten halten, daß das Volk in Thränen schwamm. Man vergleicht ihn mit Susos und Taulers Wirken in Deutschland. (Vgl. ten Brink, a. a. O. S. 364 ff.).

IV. **Die Predigt der deutschen Mystik im Mittelalter.** In immer stärkeren sozialen Bewegungen, in religiöser Sektiererei, in frommen Laienverbindungen, die in der offiziellen kirchlichen Frömmigkeit kein Genüge fanden, in dem Verlangen der Fürsten und ihrer Völker, ihre Angelegenheiten selbständig zu ordnen, kündigte sich eine neue Zeit an. Über ein Jahrhundert hatte die Kirche die Wogen dieser aufkommenden neuen Zeit zurückzudämmen vermocht, indem sie die treibenden Ideen sich selbst aneignete und durch die Bettelorden die centrifugalen Kräfte sich dienstbar machte. Die Zulassung des dritten Ordens der Laien aber bedeutete für diese selbst eine Art von Mündigkeitserklärung und Anerkennung der religiösen Individualität und Freiheit. In demselben Maße daher, als die offizielle Kirche im 13. und 14. Jahrhundert veräußerlicht und das Vertrauen zu den kirchlichen Institutionen und ihren Heilsgarantien erschüttert wurde, zog sich die Frömmigkeit der Einzelnen auf sich selbst zurück und suchte auf dem esoterischen Wege der Einkehr in sich selbst, was sie in der Kirche nicht fand, persönliche Heilsgewißheit und selbsteignen Besitz der Gnade Gottes. In Lüttich ruft der Ämterschacher des Bischofs Rudolf die freien Vereine der Frauen, die Beginenhäuser hervor, die sich bald den ganzen Rhein entlang ziehen. Zahlreiche Einsiedler, Waldbrüder und Klausnerinnen, sowie die Laien in den Städten, die als Gottesfreunde, als Brüder und Schwestern des neuen, freien Geistes suchten durch Abkehr von der Welt und teilweise auch von der Kirche den Frieden des Herzens. Diesen Stimmungen und praktischen Tendenzen kamen die Bettelorden versöhnend entgegen. Indem sie lehrten, durch Selbstverleugnung und völlige Abkehr von der Welt und andächtige Versenkung in Gott zum unmittelbaren Hören und Schauen Gottes zu gelangen und durch inwendige Gottesoffenbarung, inniger als durch die kirchlichen Gnadenmittel, des Heils gewiß zu werden, wurden sie die eigentlichen Träger und Pfleger dieser Mystik. — Einen hervorragenden Anteil an diesen Bewegungen nehmen die Frauen jener Zeit. Schon in der Mitte des 12. Jahrhunderts begrüßt Hildegard v. Bingen freudig den Adler Bernhard; Elisabeth v. Schönau hat Visionen von dem Verderben der Kirche; Marie v. Oegnies, Margaretha v. Ypern versenken sich mystisch in die Leiden Christi und verloben sich, wie ihre spätere Geistesgenossin Katharina v. Siena, mit dem Christuskinde, um irdische Liebe zu bekämpfen. Die mystischen Schriften der Mechtildis v. Magdeburg werden ins Hochdeutsche und bald ins Lateinische übersetzt; so

repräsentiert sie als „Matelda“ in Dantes göttlicher Komödie das übersinnliche Schauen in Bild und Gleichnis. Christine Ebner, Elisabeth Stagel schauen den Herrn und genießen in süßer Minne das Hingenommensein der Seele in die „allerhöchste reinste Wahrheit“, die „Einheit mit Gott“, der „weiselosen Abgründigkeit“. Durch die Einwirkung dieser Mystik erreicht die Predigt in Deutschland einen zweiten Höhepunkt im 14. Jahrhundert. Jetzt treten die Dominikaner in den Vordergrund, während die Franziskaner entweder in den Verfall der Hierarchie mithineingezogen werden oder sich in den Kämpfen wider dieselbe zersplittern und ihre große volkstümliche Wirksamkeit verlieren. Denifle weist darauf hin, daß den deutschen Dominikanern seit 1270 in weiter Ausdehnung die cura monialium übertragen war und ihre Lektoren, denen die Predigt vor den Nonnen und die Unterweisung derselben vielfach anvertraut war, nun in den Frauenklöstern ihren scholastischen Ideenkreis dem deutschen Verständnis zu vermitteln und ihre scholastische Bildung praktisch fruchtbar zu machen versuchten (Denifle: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des M.A. 2 Bde. Berl. 1886).

Bezüglich des größten Vertreters der Mystik am Ende des 13. und im Anfang des 14. Jahrhunderts, „Meister Eckart“ († 1329), ist man augenblicklich in ähnlicher Lage wie bei Berthold. Die von Denifle in zwei Handschriften zu Erfurt und Cues neu aufgefundenen lateinischen Reden, aus denen die Lehrweise des großen Denkers erst ganz ersichtlich werden soll, sind noch nicht herausgegeben (vgl. Archiv. 1886. S. 417—652). Von Cruel werden freilich auch die in Jundt, Histoire du panthéisme populaire (S. 231—280) erstmalig herausgegebenen Predigten und Traktate Eckarts nicht berücksichtigt. Im übrigen ist Cruels Darstellung die beste neuzeitliche. Während seiner Lehrthätigkeit in Paris seit 1300 scheint Eckart erst mit Dionys. Areopag. und späteren Vorgängern wie Amalrich v. Bena bekannter geworden zu sein (vgl. Preger: Meister Eckart u. d. Inquisition, Ztschr. f. hist. Th., XXXIX, S. 49 ff.). Auch die Neuplatoniker hatte er studiert, wie ihm Plato als „der große Pfaffe“ gilt. Seine Hauptwirksamkeit übte Eckart vor- und nachher in Deutschland, wo die Kreise der „Gottesfreunde“ und die Nonnenklöster sowie die Beginenhäuser den bereitesten Boden darboten. In den sogen. Kollatien der Klöster (oben S. 248) erneuerte sich das esoterische „ὁμιλεῖν“ der apostolischen Zeit. Je mehr in dem langen Interim die Achtung vor dem Klerus gesunken und möglichste Selbsthilfe Sitte geworden war, wuchs das Ansehen auch jedes Laien, sofern er die höhere Salbung geistlichen Verständnisses bewährte. In den Kollatien wurden die erbaulichen Schriften der alten Väter gelesen und besprochen, und in den Kreisen der Gottesfreunde, unter denen das weibliche Geschlecht das empfänglichste Element bildete, wurden die Vorträge der bedeutendsten mystischen Prediger nachgeschrieben und verbreitet. Ein höchst interessantes Bild der seelsorgerlichen Wirksamkeit in solchen Kreisen, wie auch Eckart, der „hohe, der selige Meister“ sie geübt, gibt der Traktat: „Das ist Schwester Katrei, Meister E.s Tochter von Straßburg“, die Gespräche mit dem „Meister“ enthaltend (vgl Pfeiffer, Deutsche Mystiker. Preger, Geschichte der deutschen Mystik. Lpz. I. II. 1874. 88. bes. I, 309 ff.; nebst der Rezension von Strauch in Steinmeyers Anzeiger IX. 2 Apr. 1883). Je mehr bei Eckart die Verstandesmystik hervortritt, in ihrer Grundlage thomistisch, im geistigen

Hochflug der Gedanken vielfach an Pantheismus streifend, um so bedeutsamer muß die Empfänglichkeit solcher Kreise auch für so schwer verdauliche Speise erscheinen. Das meiste that dabei wohl der Zauber seiner unnachahmlichen Sprache, welche geradezu schöpferische Wirkung auf den Sprachgebrauch geübt hat, und mit aller Kühnheit der Gedanken die größte bildliche Anschaulichkeit und den innigsten Gemütsausdruck vereinigt. — Zu den Eigentümlichkeiten der Mystik gehörte es auch, das praktische Christentum, im Handwerkerstande bethätigt, über die bloße Spekulation und das müßige Klosterleben zu erheben, aber die neue Zeit selbst herbeizuführen, hat sie sich infolge ihres weltflüchtig asketischen Methodismus unfähig erwiesen. — Am liebsten predigt Eckart über kurze Sprüche; obgleich er zum Teil auch Vers für Vers längere Texte mystisch deutet. Im Gegensatze zu der Praxis der Volkspredigt, herkömmliche Schemata für die Teilung zu verwerten, nimmt Eckart die Teile mehr aus dem Begriff der Sache. Vgl. z. B. Mt. 5: Selig sind die geistlich Armen —: „ein armer Mensch ist, der nicht weiß, nicht will, nicht hat" — oder auch ganz nach dem Texte, wie Joh. 15, 5: 1) „Wer in mir bleibt, 2) und ich in ihm, 3) der bringt große Frucht." — Daß zum Schlusse vielfach Fragen aufgestellt werden, oder auch die Teile ganz in Fragen gefaßt sind, entspricht jenem Wort- und Gedankenaustausch in der Collatie, wenn es sich auch rednerisch manieriert ausnimmt. Wer Eckart nur einigermaßen kennt, wird Cruel's Schlußurteil unterschreiben: „ein Prediger von so originalem Stempel des Geistes, wie die deutsche Kirche" —, besser: die Kirche überhaupt! — „in allen Jahrhunderten keinen aufzuweisen hat" (Vgl. Linsenm. S. 393 ff.).

Und Eckart vertritt, wenn auch unvergleichlich, doch nur die eine Art des Blütenreichtums geistlicher Rede im Zeitalter der Mystik. Neben ihm steht Tauler († 1361), als Vertreter der Wirkung auf den Willen, sowie Seuse (Suso † 1365) als der neue Prediger der Gefühlsmystik. Vieles freilich hat die Kritik der Neuzeit von dem zerstört, was als ehrwürdigste Tradition von der Bekehrung des großen Straßburger Predigers „Taweler", resp. über einzelne Schriften desselben wie „von der geistlichen Armut" (ed. Denifle. Münch. 1877) bisher feststand und auch von Cruel noch fortgeführt wird; vgl. A. Ritschl, Z. f. KG. IV. Seit Denifle (Taulers Bekehrung. Straßbg. 1879; s. Steinmeyer, Z.F.D.A. Neue Folge XII, 470 ff.) die ganze Erscheinung des betr. „großen" Gottesfreundes unwidersprechlich als eine Dichtung erwiesen hat, verfällt von selbst auch die ergreifende „Historie des ehrwürdigen Doktors Joh. Tauler" (vgl. bei J. Hamberger, Joh. Taulers Predd. Prag 1872, S. 1 ff.) demselben Geschick; — freilich ohne daß damit der ideelle Wert der Erzählung, nicht nur nach seite der Demut eines großen Predigers gegenüber der Offenbarung von Laienhochmut mancherlei Art, sondern als wirksamste Prüfung auf eigene Bekehrung für jeden mit Kanzelerfolg gesegneten Prediger irgend für abgeschwächt gelten dürfte. Dem besonderen Ruhme, durch den schon Luther den großen vorreformatorischen Prediger wiederholt ausgezeichnet hat, wird mit alle dem nichts abgebrochen. Nicht nur daß er als Perikopenprediger der späteren Folgezeit als unmittelbarstes Vorbild dient, sondern sein überwiegendes Zeugnis für die freie Gnade Gottes, ohne Verdienst der Werke, und seine Verherrlichung der Person und des Leidensopfers Christi

lassen ihn nach dieser Seite als einen Propheten der Reformation erkennen. Schon von Nikolaus v. Basel (als päpstlicher Nuntius der Verteidiger Eckarts 1327, nachmals als Ketzer in Wien, nicht in Vienne, wie auch Cruel hat, prozessiert), haben wir die stärksten Zeugnisse für die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben (Pfeiffer, Mystiker I, 275. 282 f., 287), wie derselbe zugleich als Sprachschöpfer in der Predigt ein Vorgänger von Eckart war. Noch mehr ist in Tauler der Geistesverwandte Luthers zu erkennen, wenn er trotz des päpstlichen Interdiktes und Bannes seines eigenen Bischofs von dem Amte nicht weicht, mit der Erklärung: „Christus ist für alle Menschen gestorben, und wer sonst den rechten christlichen Glauben bekennt und sich nur gegen des Papstes Bann verfehlt, ist kein Ketzer; und wer im unrechten Bann lebt, ist frei vor Gott, und der Papst kann ihm den Himmel nicht verschließen." Ob man dem edlen Meister auch die exercitt. super vita et passione Christi, oder das Büchlein von der „Nachfolge des armen Lebens Christi" abzusprechen hat: die Verfolgung des Büchleins durch die Jesuiten, die Thomas a Kempis Nachfolge Christi so dringend zu empfehlen pflegen, bewährt, daß Taulers Geist in jenen Schriften waltet. So Treffliches Thomas a Kempis' Büchlein enthält, das man mit Recht als den gedämpften und gemäßigten Niederschlag der mystischen Frömmigkeit bezeichnet hat, so macht doch die überwiegende Empfehlung des „Gehorsams", auch gegen den Papst, dasselbe in jenen römischen Kreisen vor einer Schrift, die schlechthin Christum und die Herzenshingabe an ihn in den Mittelpunkt stellt, besonders empfehlenswert. — Die größere Popularität und überwiegend praktische Richtung machte Taulern vor Eckart zu einem Manne des Volkes und fortwirkender Segenstraditionen. Vorherrschend in Form der Mystik, geht Tauler doch ähnlich wie Berthold auf die verschiedensten Lebensverhältnisse und Seelenzustände ein, in bilderreicher, anschaulicher und eindringlicher Rede. Soweit er nicht rein analytisch den Text durchgeht und auf Seelenzustände anwendet, ist seine Teilung sehr einfach und der Bertholdschen Art nicht unverwandt. Z. B. über Luk. 15: „Von viererlei Sündern: 1) den groben weltlichen Menschen, 2) den Gleißnern und Pharisäern, 3) den kalten und schläfrigen Menschen, die sich darauf verlassen, daß sie keine Todsünde gethan haben, 4) den seligen und lieblichen Sündern, die sich zu Gott bekehren"; oder rein textual über Röm. 13, 11: „daß wir sollen 1) aufstehen von unseren Sünden, 2) unsere Feinde überwinden und 3) der gnadenreichen Zukunft unseres Herrn in unserer Seele wahrnehmen —". Letztere Predigt ist zugleich ein Zeugnis seiner für alle Nachfolge sich empfehlenden Beachtung des Kirchenjahres im Perikopenbrauch. Am 16. Juni 1361 verschied der edle Zeuge, dessen Predigtschatz (trotz vieler auf die reichste Sammlung, Basel 1521, gefolgter Ausgaben) noch nicht vollständig gehoben noch weniger von den fremden Bestandteilen aus Eckart, Suso, Ruysbrock gereinigt ist. Die beste Ausgabe ist die Leipziger von 1498.

Heinrich Suso († 1365) ist der dritte Hauptvertreter der Mystik jener Zeit (vgl. Diepenbrock, Heinrich Susos Leben und Schriften [2. A. 1837], sowie neben dem, was Cruel S. 396 ff. benutzt hat, die von Denifle eröffnete Sammlung der Predigten Susos in neuhochdeutscher Sprache, München 1876 ff.). Von Familie: Heinrich von Berg, und nach seiner Mutter „Seuß", „Seuße"

oder Suso benannt, hat er vom 13. bis zum 40. Jahre seine „Natur" in strengster Kasteiung und klösterlichem, mystisch gerichteten Minneleben jämmerlich „verwüstet", bis er, von Eckart „getröstet", in seinen späteren Jahren auch als Missions- und Volksprediger thätig wurde. An Innigkeit übertrifft ihn keiner, noch an reinster Menschenliebe; aber auch des Süßlichen und Berauschenden ist dabei so viel, daß der Genuß an ihm mit der Zeit ermüdet. Seine homiletische Form ist der Taulerschen am meisten verwandt; sie entbehrt allerdings noch mehr der Einheit und verbindet die Gedanken noch lockerer und freier, ist aber dafür in der Ausführung noch lebendiger, eindringlicher, inniger. Den Inbegriff seiner Lehrweise formuliert er selbst dahin: „Ein gelassener Mensch" (Stichwort der Mystik) „muß entbildet werden von der Kreatur, gebildet mit Christo und überbildet in die Gottheit". Das Leben der Schwestern zu Töß, die beiden Bücher von Susos Leben und das Briefbüchlein Susos, von Elisabeth Stagel, der Nonne von Töß, gesammelt, des „weisen Führers" verständnisvollster Schülerin (ed. Preger), sind nicht nur das erste Beispiel einer biographischen Memoirensammlung in deutscher Sprache, sondern geben vor allem eins der schönsten christlichen Lebensbilder des Mittelalters, voll seelsorgerlicher Weisheit, in dieser Ausprägung fast einzigartig (vgl. Preger, Mystik II, nebst Rezension von Strauch a. a. O.).

Eine ganze Schule mystisch gerichteter Nachfolger schloß sich an die großen **Meister**, voran der sog. „Engelberger Prediger", der Vertreter des Benediktiner-Frauenklosters in Engelberg bei Nürnberg, wohin einst Tauler seine Bruderreisen ausgedehnt hatte (Wackernagel, altd. Pred. Nr. 68. 70, und S. 583 ff.; vgl. die übrigen bei Cruel S. 402 ff.). Immerhin war der Rückgang nicht nur in der Sprache gegen die großen Meister, sondern auch bei Vertretern wie Hermann von Fritzlar und Markus von Lindau die Neigung nach Seite der scholastischen Ausführung so spürbar, daß es wohl nicht unrecht ist, die späteren Vertreter der Mystik, so gut wie die danach wieder aufblühende Schule der Scholastiker, vereint für den wachsenden Verfall haftbar zu machen.

Um so mehr liegt es nahe, den Blick darauf zu richten, wie sich inzwischen bei anderen Volksstämmen das Predigtwesen entwickelte. So wenig anderwärts Analoges für die mystische Epoche in Deutschland nachzuweisen ist, so viel Charakteristisches und Bedeutsames namentlich nach Seite der spezifisch vorreformatorischen Predigt liegt bei anderen Stämmen vor.

V. **Die vorreformatorische Predigt im Auslande.** Dichter, wie William Langland (oder richtiger Langley, um 1332 geb.) vertraten zuerst ein reformatorisches Element. Im Jahre 1393 legte er die letzte Hand an sein Hauptgedicht, die Visio de Petro Plowmann (Pflüger) mit der Fortsetzung „Thu gut, thu besser, thu am besten". Sie zeichnet in ergreifenden Visionen und Allegorien die Zustände in Staat und Kirche, Satire mit tiefster Empfindung mischend und als einzige Abhilfe eine Reformation mit Hilfe des Staates prophetisch vorher verkündend (T. Brink, 548 f.). Man glaubt, Vorklänge des Puritanismus, eines Milton und Bunyan zu vernehmen, und Wiclif, der Langlands Dichtungen benutzt, hatte an ihm einen unmittelbaren Vorgänger; wie auch der „Morgenstern der englischen Dichtkunst", Chaucer, der in mannigfaltigen Beziehungen zu den Wiclifiten stand, ebenfalls schon Zeit-

genosse Langlands war. Er freilich erscheint als der behagliche Repräsentant des „alten fröhlichen Englands“, während mit Wiclif die kirchenpolitische Reform voll heißen Ernstes ins Leben tritt.

John Wiclif (geb. 1324), Pfarrer in Lutterworth, benannt nach seinem Geburtsorte bei Richmond in der Grafschaft York, † 1384. Philosophische Begabung und Interessen vereinigen sich in Wiclif mit einem durchaus praktisch gerichteten Geiste. Er steht ebenso eifrig für die Rechte des Staates gegenüber den Eingriffen der Kirche, wie für die Reformation der letzteren selbst ein. Die Bettelmönche und ihr aufdringliches Gebahren rufen den Kampffertigen zuerst in die Schranken; im Gegensatze zu der weltlichen Herrschaft der Kurie lernt er für das Ideal der Armut eintreten, wobei ihm sein Herzenszug zu dem geringen Volke zu Hilfe kam. Er vereinigte selbst die Thätigkeit des praktischen Geistlichen mit der an der Universität. Seine höchste Begeisterung aber gehörte der Predigtaufgabe, verbunden mit Seelsorge und Armenpflege. Ein Gegner der Heidenmission, in der er berufslose Märtyrersucht sah, ward er ein begeisterter Apostel und Prophet der „inneren Mission“. Indem er, wie hernach Hus, die Bergpredigt, das Gesetz Christi, auch für die bürgerliche und politische Gesetzgebung verwenden wollte, wünschte er Christi und der Apostel Vorbild, die „Wanderpredigt“, wieder erweckt zu sehen und gab damit, wie mit seiner Begeisterung für die „Armut“ der rechten Diener Christi, den Anstoß zu der Vereinigung der sogen. „armen Priester“ (poor priests) oder, wie man sie später nannte, der „Lollarden“. Vgl. Lechler, J. Wiclif. 2 voll. Buddensieg, J. W. u. seine Zeit. 1885. Vattier, J. W., sa vie, ses oeuvres, sa doctrine. Paris 1886. Loserth, Sermones J. W. I. Evangelia. London 1887. Das politische Element, das ihm selbst nicht fremd war, fand daneben exzessive Vertretung in Bußpredigern wie John Balle, der letztlich als Aufrührer hingerichtet wurde. Von ihm soll der berühmte Vers stammen: „Als Adam grub und Eva spann, wer war denn da ein Edelmann?“

Inzwischen hatte auf einem ganz anderen Volksboden, aus dem einst Wiclifs Lehre in Jan Hus neu erblühen sollte, eine Reihe von reformatorisch gerichteten Männern ihre Stimme erhoben, die an ethischer Wirkungskraft wie an evangelischem Geiste alle ihre Vorgänger und Zeitgenossen zu überstrahlen geeignet waren und wegen ihres gesunden kirchlichen Geistes und Strebens eher als Vorreformatoren ein dankbares Gedächtnis verdienen denn Hus selbst. Der erste, mit seinem Taufnamen Milicz (carissimus) aus Kremsier († 1374 als Domherr von Prag), wurde zunächst der sittliche Reformator Prags, der Stadt Kaiser Karls IV., die in jener Zeit als das Paris Deutschlands gelten konnte. Reich und von hohem Ansehen, war er dort frühe zu der Würde eines Archidiakonus aufgestiegen. Aber von inneren Kämpfen bewegt, gab er sie auf, um sich für längere Zeit in die Stille einer kleinen Provinzialstadt (Bischofteinitz) zurückzuziehen, als Gehilfe des dortigen Stadtpredigers eine bescheidene Wirksamkeit eintauschend. Erst nach seiner Rückkehr von dort beginnt seine tiefgreifende Wirksamkeit in Prag, und auch diese erst ganz allmählich. Nach den ungelenken Anfängen schien er nicht zum Volksprediger berufen; aber bald genug machte ihn sein Eifer, „Seelen zu retten“, dazu. Bald wuchs das Begehr, ihn, der zuerst tschechisch zu predigen wagte,

zu hören so, daß er manchen Sonntag fünfmal predigen mußte. Den vielen Deutschen zu liebe lernte er spät noch ihre Sprache, um auch ihnen predigen zu können, wie er den Studenten lateinische Predigten hielt. Aus ganz Böhmen strömten die Leute nach Prag, den neuen Bußprediger zu hören. Aber die großartigste Frucht seiner Wirksamkeit war ihm in der Stadt Prag selbst beschieden. Ein ganzer Stadtteil war von liederlichen Frauenzimmern bewohnt und führte den Namen „Klein-Venedig“ (Benatky). Den Anfang zur Säuberung dieses Stadtteils machte er dadurch, daß er zwanzig dieser unglücklichen Geschöpfe dazu bewog, ihr bisheriges Leben zu verlassen. Unter Aufsicht wohnten dieselben vereint und wurden durch passende Heiraten versorgt. Durch Häuserkauf in dem berüchtigten Viertel drang seine missionarische Wirksamkeit weiter vor. Zuletzt halfen Schenkungen des Kaisers, wie des Magistrates dazu, daß es ihm gelang, den ganzen Stadtteil zu säubern, der von nun an den Ehrennamen „das neue Jerusalem“ führte. Wie in ähnlicher Weise im späteren MA. man auch anderwärts für Hebung gesunkener Frauenzimmer thätig war, haben C. Bücher (Die Frauenfrage im Mittelalter, Tüb. 1882) und G. Uhlhorn (Die christl. Liebesthätigkeit im MA., 1884, S. 298 ff.) an interessanten Beispielen gezeigt.

Die Anerkennung aber, die Milicz damit fand, ward ihm nur zu größerem Antrieb der Selbstdemütigung. Längere Zeit gab er alles Predigen auf, um auch damit „sein Fleisch zu kreuzigen“. In dieser neuen Epoche der Zurückgezogenheit erweiterte sich sein Blick für das umfassendere Bedürfnis der Reformation der Kirche überhaupt. Die Frucht ist bezeichnet durch seine Schrift De antichristo. Von allerlei unklaren Gedanken zugleich noch bewegt, suchte er die Hilfe in einer Romreise (1367). Der Versuch, in der Abwesenheit Urbans V. in St. Peters Dom vom Antichrist zu predigen, brachte ihn ins Gefängnis, aus dem ihm erst die Rückkehr des Papstes Befreiung erwirkte. Zurückgekehrt nach Prag, begann er seine Predigtwirksamkeit mit neuem Feuereifer und sammelte nun eine Schar von 2—300 jungen Männern um sich, mit denen er ein gemeinsames Leben führte, nur durch den Gedanken begeistert, daß sie „alle Propheten“ werden möchten — selbst allen in unbegrenzter Opferfähigkeit voranleuchtend. Aufs neue verklagt, fand er auf der Reise nach Avignon, die er zu seiner Rechtfertigung angetreten, 1374 das Ende seines gesegneten Lebens. Für die Bekanntschaft seiner Predigten im MA. auch in Deutschland zeugt die Benutzung durch den Meißner Prediger Meffreth in seinem Hortulus reginae (1447 vollendet). In Böhmen liest man heutzutage noch unter den älteren Stilproben Predigten von ihm in den höheren Schulen.

Als Zeitgenosse arbeitete neben ihm Konrad v. Waldhausen, früher in Wien thätig, und 1360 von Karl IV. nach Prag berufen, wo er 1369 als Prediger an der Teynkirche starb. Die Kirchen faßten die Menge nicht, die zu seinen Predigten strömte, so daß er zuletzt auf freiem Markte predigen mußte. Die Bettelmönche verloren allen Einfluß über der Wirksamkeit dieses Augustiners; denn mit Berufung darauf, daß Christus selbst ein Zimmermann gewesen, eiferte er gegen das scheinheilige Ordenswesen der Zeit und gegen den Wert bezahlter Meßdienste. Zugleich nahm er sich der jüdischen Bevölke-

rung missionierend an, da die Schrift die einstige Bekehrung dieses Volkes in Aussicht stelle.

In die Fußstapfen beider Vorgänger trat Matthias v. Janow († 1394), ein begeisterter Schüler von Milicz und warmer Verteidiger seines großen Lehrers. Von ritterlicher Abstammung und in Paris gebildet, hatten ernste Erfahrungen ihn zur Einkehr und zur Nachfolge seines theologischen Lehrmeisters gebracht. Seit 1381 Domherr in Prag, hinderte ihn diese Ehrenstelle nicht, in seiner Schrift De regulis veteris et novi Testamenti mit reformatorischem und prophetischem Eifer Zeugnis gegen das herkömmliche Predigtwesen abzulegen und eine ganz neue Wirksamkeit des Wortes in Kraft des Elias und Henoch zu fordern, durch die der Antichrist überwunden werden müsse. Weil die Bischöfe und auch die Pfarrer dem Volke fremd blieben mit ihren Märlein, die sie erzählten und mit den üblichen Ablaßverheißungen, so gelte es, durch Predigt in der Volkssprache, die Toten erwecken. „Weil wir Jesum Christum den Gekreuzigten vergessen haben, so haben wir keine Macht über das Volk und sind nicht rechte Hirten." „Dann werde der Geist des Herrn aus ihrem Munde alles überströmen und neues Leben erwecken." Von den Pfarrern solle die rechte Kirchenleitung ausgehen. Weissagend verkündigt er, daß „die Zeit bevorstehe, wo alle Menschensatzungen vertilgt, Gott allein wieder erhöht und sein Wort ewig bleiben werde." — In seiner praktischen Wirksamkeit stand die Mahnung zu fleißigem Genusse des Sakramentes in beiderlei Gestalt im Vordergrunde. Ohne dieses bleibe „die heilige Freude und Wonne des Geistes Christi" der Seele fremd. Man folgte seinem Ruf; aber das Begehren der Laien, auch täglich das Sakrament zu empfangen, rief Konflikte hervor. Eine Synode von 1389 scheint das Begehrte verboten und den Laien nur monatlichen Kommuniongenuß gestattet zu haben. Janow selbst beklagt es als sträfliche Nachgiebigkeit, daß er sich damals habe die Zustimmung abzwingen lassen.

Kein national-politischer Gegensatz, wie er nachmals die Wirksamkeit selbst eines Hus begleitete und hernach bei den Hussiten zu fanatisch revolutionärem Geiste entartete, trübt noch die rein kirchliche Wirksamkeit dieser edlen Vorreformatoren im böhmischen Volke. Vielmehr darf man in ihr die erste Vorarbeit des Geistes erkennen, der nachmals die „böhmischen Brüder" befähigte, eine erste evangelische Kirchengemeinschaft von unerreichter Kraft und Reinheit apostolischen Gemeindelebens vor der Reformation darzustellen. Die vorreformatorische Predigtwirksamkeit schließt für Böhmen wesentlich ab mit Jan Hus (1369—1415). (S. Krummel, Gesch. d. böhm. Reformation. 1866, und ders., J. Hus, ein Lebensbild. 1886.) Die Predigtwirksamkeit in böhmischer Sprache war nach jenen großen Vorgängen zu Hus' Zeit fast zur Winkelpredigt herabgesunken. Das veranlaßte die Gründung der Bethlehemskirche, an welche Hus als Prediger berufen wurde, nachdem er schon seit 1398 durch Vorlesungen an der Universität gewirkt hatte. An letzterer ward er auch nach Verdrängung der Deutschen durch die böhmische Partei zum Rektor erwählt. Seine Predigtwirksamkeit seit 1402 galt, wie die seiner Vorgänger, zunächst mehr nur der sittlichen Reform. Erst nach 1404, als er durch Engländer näher mit Wiclifs Schriften bekannt gemacht war, wandte er sich mehr gegen die kirchlichen Gebrechen, besonders gegen Heiligenverehrung (1405

gegen die Pilgerfahrten zum „Blut von Wilsnack") und den Papst als Antichrist. Unter Protest gegen die Geltung der „Tradition", vertritt er auch das Recht des Volkes, die Bibel zu lesen. Die „Hist. et monumenta" (Nürnberg 1715) bieten nur lateinische Predigten, die neben einer gewissen Gedrungenheit und Kürze keinen Eindruck von besonderer rednerischer Begabung machen. Aber das Latein war ihm ersichtlicher Weise weniger geläufig als seine Nationalsprache. Seine „böhmische Postille", Nürnb. 1564, deutsch von Nowotny 1855, zeigt zwar noch den realistischen Scholastiker, aber mehr noch den klar verständlichen, oft trockenen Bibelerklärer, der furchtlos die Irrlehren und Mißbräuche der Kirche an der heiligen Schrift mißt und straft. Jedenfalls hat sein Märtyrertod auf dem Konzil in Konstanz seiner Wirksamkeit erst die höhere Weihe gegeben. Der nationale Gegensatz, der von Anfang an einen Faktor der Bewegung auf dieser letzten Stufe bildet, schöpft in der Neuzeit wieder die Hauptkraft aus Hus' Gedächtnis, allerdings ohne alle religiöse Mitwirkung. — Sein Leidensgefährte in Kostniz, Hieronymus von Prag (Edler v. Faulfisch), † 1416, auch vorher schon in einzelnen Fällen predigend, obgleich er nicht Priester war, hat jedenfalls auf dem Konzil Beweise höherer Beredsamkeit abgelegt, als sein Meister.

Anderwärts begegnen uns nur vereinzelte Erscheinungen ähnlicher reformatorischer Wirksamkeit im 15. Jahrhundert, zum Teil auch nur in der Form moralischer Bußwirkung, wie beim Franziskaner Frère Richard, dem nachmaligen Bundesgenossen der Jeanne d'Arc. Seine Bußpredigt bewog das Volk von Paris (1429), auf öffentlicher Straße Scheiterhaufen von Luxusgegenständen, Spielkarten u. dgl. zu errichten. In demselben Geiste durchzog der Dominikaner Vincenz von Ferrer († 1419) sein Vaterland Spanien, sowie Frankreich und teilweise Italien, Buße predigend und für Ketzer- und Judenbekehrung wirkend (Heller, Vinc. F. 1830).

Von ungleich höherer Bedeutung aber als diese und ähnliche Vertreter der Bußpredigt ist Hieron. Savonarola geworden, der sozialpolitische Reformator Italiens im 15. Jahrhundert (geb. zu Ferrara 1452, † 1498). Unter der Volksmenge, die seinen Scheiterhaufen umgab, standen unerkannt auch Abgesandte der böhmischen Brüder und übertrugen sein Gedächtnis auf die böhmische Heimat (vgl. v. Zezschwitz, Die Katechismen der Waldenser und böhm. Br., Erl. 1863, S. 195). Wider den Willen seiner Eltern war Savonarola 1475 in ein Dominikanerkloster getreten. Nach wirkungslosen ersten Predigtversuchen begründete eine ernste Vertiefung in die Schrift und in Augustin, besonders seit 1482 in Florenz, seine großartige Kanzelwirksamkeit. Neubauten der Kathedrale wurden nötig, um die Massen aufzunehmen, welche, die Landstraße sperrend, von fernher zu dem herzerschütternden Bußprediger und Propheten herbeiströmten. Sein Eifer für die von ihm vorher verkündigte Gründung der Republik verwickelte ihn zugleich in politische Konflikte, wie seine kühnen Angriffe auf die Sitten der Fürsten wie der Päpste ihn zuletzt auf den Scheiterhaufen brachten. Überwiegend tritt auch er als sittlicher Reformator auf (S. seine predicazione della rinovazione della chiesa, 1494). Doch fehlt seiner Predigtweise auch das mystisch-visionäre Element nicht, getragen von dem Schwunge hinreißender, an der Sprache der alttestamentlichen Propheten gebildeter Beredsamkeit (besonders della arte del bien

morire). Von dem, was uns erhalten ist, nehmen die lateinischen Predigten über den ersten Brief des Johannes die oberste Stelle ein, auch nach seiten der sonst vielfach zu vermissenden klareren Disposition. An dem Verfall des Predigtwesens seiner Zeit, das er energisch geißelt, gibt er vor allem der Abwendung von der hl. Schrift die Schuld. Im letzten Prozeß noch zeugt er für den Unterschied der wahren Kirche von der, die ihm das Urteil sprach. (Vgl. Rothe. Gesch. der Predigt, S. 335 ff. Villari, Girolamo Savonarola e suoi tempi. 2 voll. Firenze 1888 (deutsch: Geschichte Savonarolas 1868). Hase, Neue Propheten. Lpz. 1861. E. Bartholdi, Sav. als Prediger und Homilet, Prediger der Gegenwart, XIV, 218 ff. Ein Teil seiner Predigten ist deutsch herausgegeben von Rapp: S.s erweckliche Schriften. 1839.) — Um den hohen Ernst, der aus Savonarola spricht, ganz zu würdigen, muß man sich gegenwärtig halten, daß ein Barletta seine Wirksamkeit als Volksprediger schon begonnen hatte, als Savonarola zum Scheiterhaufen ging.

VI. **Der Verfall der Predigt vor der Reformation.** Die Wende zum letzten Verfall des mittelalterlichen Predigtwesens ist damit vorbezeichnet, und er tritt überall ziemlich gleich zu Tage. Wir stellen den Gang in Deutschland wieder voran. Die Schulform der Predigtkunst bleibt als alleiniges Interesse übrig nach dem Aussterben der freischöpferischen Volksrede und des tieferen Geistes der Mystik. Auch was sich von Proben populärer Beredsamkeit aus dieser Zeit findet, erhebt sich mit wenig Ausnahmen nicht über ein niederes Niveau. Das Endresultat stellt sich neben einer Reihe von homiletischen Lehrbüchern in einer letzten Anstrengung dar, durch gesetzlichen Eifer um Heiligen- und Werkdienst, wie um Wunder- und Reliquienglauben, den religiösen Einfluß auf das Volk zu erhalten und zu steigern.

1. Übergangserscheinungen. Schon unter denen, die gewöhnlich noch zu den Mystikern gerechnet werden, sind vielmehr Vorgänger der später herrschenden Richtungen zu erkennen. So stellt Cruel mit Recht Nikolaus v. Straßburg, Dominikanerlektor und Provinziallegat in Köln, hieher, obgleich Pfeiffer seine (in 6 Handschriften mangelhaft erhaltenen 13) Predigten unter denen der Mystiker (I, 261 ff.) abgedruckt hat, und auch Wackernagel ihn an erster Stelle unter jenen bespricht. Was dieser an Beispielen von Neubildung deutscher Sprachbegriffe herausgehoben hat, bewährt zweifellos seine Verwandtschaft mit Eckart, als dessen Verteidiger er auch öffentlich auftrat. Aber im übrigen gehören N.s Predigten ganz in den Kreis der populär-praktischen Predigten späterer Zeit, nicht ohne die schon alte Neigung, die Stoffe in viel subpartes zu zergliedern (Pfingstpred. bei Wackern. S. 374). Seine Popularität weist bei durchaus edler Haltung und frischer, dialogisierender Lebendigkeit im einzelnen Humoristisches auf, ähnlich wie bei Peregrinus. — Zu den Vorgängern populär praktischer Weise gehört auch der Verfasser der drei deutschen Predigten, die Pfeiffer (Germania VII, 330) ediert hat, möglicherweise noch dem 13. Jahrhundert angehörig. Auch in ihnen zeigt sich die Liebhaberei für viele Unterteile. Die unter dem Namen Alberts d. Gr. gehende Predigtsammlung (Cruel 431 ff.), die aber nach Cruels sorgfältigem Nachweis erst in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts gehört (s. o., S. 268), trägt ähnlichen Charakter und wirkt noch im 15. Jahrhundert als Muster fort. Das praktische Moment überwiegt bis zu moralisierender Bekämpfung

einzelner Zeitgebrechen; wiewohl auch die katechetische Predigtweise vom Glauben, den zehn Geboten und der Beichte sich bei ihm erneuert findet. Ebenso bereitete sich die Sitte des „Märlein"-Erzählens (s. u.) auch schon in den Kreisen vor, aus welchen Pfeiffer (Germania III, 225) die „Sprüche deutscher Mystik" zusammengestellt hat; vgl. Cruel 439 f.

2. Von vorreformatorischer Predigt im spezifischen Sinne weist Deutschland im 14. und 15. Jahrhundert kaum bemerkbare Spuren auf. Was von Nik. von Basel zu sagen war, gilt z. B. ganz noch von Ulrich Krafft (früher Prof. in Basel, als Prediger in Ulm † 1516), welchen Eberlin unter die „Vorreformatoren" rechnet. Das Rechtfertigungszeugnis part sich arglos mit eifrigem Marienkultus und anderen echt papistischen Voraussetzungen. Herzliche Popularität zeichnet seine nur nach unvollkommenen Nachschriften hergestellten Predigten aus. — Ungleich zahlreicher sind die Vertreter der Kritik und Polemik gegen kirchliche Mißstände. Dahin gehört obenan Joh. v. Wesel (v. Ruchrath; † 1481 in hohem Alter), durch seine eingreifende Bekämpfung der Indulgentien berühmt und seit 1460 in Mainz, resp. auch Worms, als Prediger voll Ansehen und nicht ohne Derbheit wirksam (vgl. wichtigste reformat. Grundsätze desselben bei Cruel 616). Ferner Jakob v. Jüterbock (am letzteren Ort geboren 1383; † in Erfurt 1465) mit ähnlicher Kühnheit, wie in seinem Traktat De septem statibus, auch in seinen Predigten (Ss. de temp. et de SS. Cr. 502) gegen das Papsttum zeugend. Dieselben zeigen neben rhetorischem Feuer vielfach auch sinnige, fast schwärmerische Innigkeit, während seine Kritik voll melancholischer Resignation ist über die Möglichkeit, die Kirche zu reformieren. — Die „Pfaffen" mit Spott und Schimpf zu bedecken war auch auf der Kanzel Zeitmode und beliebtes Mittel, sich als Prediger populär zu machen. Andere straften die Laster aller Stände; so mit besonderem Ruhm Geo. Morgenstern in Leipzig (Ss. disertissimi etc. Leipz. 1502), freilich in ganz scholastischer Form, wogegen Joh. Herolt um 1440 dieselbe Kunst wenigstens so populär praktisch übte, daß seine Ss. discipuli eines der beliebtesten Predigtbücher bis um 1500 blieben (Cr. 480 ff.). Bei Gottschalk Hollen († nach 1481) part sich der Hohn auf Klerus und Papsttum bereits mit ganz rationalistischen Utilitätsgrundsätzen und allgemeiner Neigung zur Burleske und profan-literarischen Interessen. Unter anderem wird von ihm auch Petrarka citiert. Ähnliches gilt von des Meißener Joh. Meffreth Hortulus reginae (Cr. 486 ff.). Zu welcher Herabsetzung des geistlichen Amtes diese Spottlust führte, die sich namentlich auch in Flugblättern und Liedern in der Wende zum 16. Jahrhundert fortsetzt, läßt die bittere Klage eines unbekannten Meißener Landpredigers: „Epistola de miseria curatorum" erkennen. „Der Henker, der Schinder und der Pfarrer .... stehen in Unehre bei jedermann" (Cr. 646 f.). Der unten näher zu charakterisierende Elsässer Surgant fordert daher, daß dergleichen Strafpredigten nur vor dem Klerus selbst gehalten werden dürften. Das kennt man als Bertholds bessere Praxis (ob. S. 263). Durch höheren Ernst in seiner Polemik gegen römische Mißbräuche scheint Nik. Ruß in Rostock sich die heftigen Verfolgungen seiner Person wie ferner Schriften zugezogen zu haben (vgl. Geffken, Bilderkatechismus; Anh. S. 159). — Sein Name erinnert zugleich an die würdigere Form vorreformatorischer Pflege der Katechismusstücke für das Volk, die, von den Refor-

matoren selbst so hoch gewertet, mit Unrecht der Vorzeit abgesprochen wurde. Die ganze neue Wertung des Dekaloges gegen Ende des Mittelalters bildet ein bedeutsamstes Moment der Katechismusgeschichte und namentlich auch als beliebtester Predigtstoff der Zeit einen direkt vorreformatorisch wirksamen Faktor ersten Ranges (v. Zezschwitz, Katechetik II, 1. 2. A. 269 ff., vgl. I, 505 f.). Dort findet man die Hauptvertreter von Predigten über die 10 Gebote zusammengestellt von Berthold v. Regensburg an bis Savonarola. Im 15. Jahrhundert wurden die praktischen Auslegungen des Dekaloges geradezu der Hauptartikel des Büchermarktes, und wenn auch viele derselben das beliebte scholastische Gewand der Zeit tragen, so beweist doch eine ganze Reihe kirchlicher Verordnungen: von Breslau 1410, Eichstädt und Bamberg wie Basel, daß das Hauptaugenmerk darauf gerichtet war, dem Volke die Hauptstücke des Katechismus nahe zu bringen, namentlich durch Predigt oder Aufsagen im Gottesdienst. Auf diesem Wege fand in letzterem auch der Dekalog zeitweilig eine Stelle (vgl. Surgant II, 16). Selbst aus Spanien berichtet der böhmische Reisende Rotzmital, als von einem Zeichen des Verfalles, daß man nichts als die „Zehn Gebote" zu predigen wisse (vgl. s. Reise, in den Editt. des Lit. Vereines in Stuttgart 1844, S. 181; vgl. 166).

Wie der Dekalog auch bei der Klosterreform eine wichtige Rolle spielte, hat Cruel an dem interessanten Beispiele des Windsheimer Augustiners Joh. Buschius († um 1480) nachgewiesen. Charakteristisch ist, wie unverhältnismäßig wenig die älteren besitzenden Orden, besonders die Benediktiner, im Vergleich zu den Bettelorden, speziell auch den Augustinern, an der homiletischen Literatur jener Zeit und durch hervorragende Wirksamkeit in der Predigt beteiligt sind. Dagegen sind Aussprüche von jener Seite bekannt, wonach den Benediktinern alle Predigthätigkeit als Widerspruch mit der nächsten Aufgabe des Klosterlebens galt und sie daher der Wirksamkeit der Predigerorden ein baldiges Ende prophezeiten und anwünschten. In der That macht sich auch im 15. Jahrhundert der Verfall der letzteren, mit Ausnahme etwa der Augustiner, immer spürbarer geltend. (Vgl. bes. Leibniz Scriptores Brunsvic. II 476 ff.). Die für den letzteren Orden besonders charakteristischen, immer erneuten Reformbestrebungen dienen andererseits selbst zur Beleuchtung dieser Zustände. Da man aber diese rein disziplinar vermeinten Klosterrestaurationen mit eigentlichen Reformationsbestrebungen verwechselt hat, so kamen Männer wie Andr. Proles und Joh. Zentzel von Paltz zu der Ehre, als „Vorreformatoren" gerühmt zu werden. Es ist dies ein Irrtum, den Kolde (Deutsche Augustinerkongreg. u. Joh. v. Staupitz, Gotha 1879 S. 96 ff.) gründlich zerstört hat. Paltz zumal gehörte zu den berühmtesten Ablaßpredigern seiner Zeit; er besorgte die Aufträge für Friedrichs des Weisen Reliquienkram mit besonderem Eifer. Seine Predigten vor dem letzteren Fürsten wurden zum Anlaß der Ausgabe von vier deutschen Predigten unter dem Titel: „Die himmlische Fundgrube" 1490, welche Paltz später in weiterer Ausführung und mit Traktaten bereichert als Celifodina lateinisch herausgab (Marburger Sammelband XIX a. B. 68 v. 1502). Sie geben ein charakteristisches Beispiel dafür ab, wie wohlgemeinte seelsorgerliche Ratschläge und erbauliche Betrachtungen über die Passion Christi damals mit fanatischem Eifer für die Papstobedienz und den Marienkultus und mit abstrus scholastischer

Behandlungsweise Hand in Hand gingen. Wo die exercitus infernales in ihrem Kampf gegen die indulgentias gekennzeichnet werden, dient die Beschreibung der verschiedenen Fenster der (abgebildeten) Burg, die jene stürmen, als Teilungsgrund. — Die besondere Vorliebe, das Leiden Christi zu predigen, verdient ihrer Intention nach als eine der besseren Seiten des vorreformatorischen Predigtwesens bezeichnet zu werden. Bei Einzelnen, wie Reinhard v. Laudenburg (Cruel 580 f.), spürt man dabei auch redlichen Ernst. Bernhard und Bonaventura wie Augustin wurden aufs neue ausgebeutet, wie in der Passio Kannemanns und bei Peter Kaiserbach; aber meist in mehr süßlich spielender, als den Geist jener Vorbilder athmender Weise. Vielmehr hängt die ganze Erscheinung mit der Bedeutung zusammen, welche

3. die Fastenpredigten für diese Zeit gewinnen. Man kann diese Einrichtung als ein Fixieren der früheren Volks- und Bußpredigtwirksamkeit auf bestimmte regelmäßig wiederkehrende Zeiten ansehen. Dadurch erklärt sich um so eher, daß diese Erscheinung, die in Deutschland erst seit dem 15. Jahrhundert herrschend wird, in den romanischen Ländern, wie in Italien, schon seit dem 13. Jahrhundert zu beobachten ist. Dort traten (S. 270 f.) auch zeitweilig derartige Volksprediger gehäufter auf. Eben dies erklärt andererseits auch, daß in den romanischen Ländern die stehende Sonntagspredigt gegen die Fest- und Fastenpredigten ganz anders als in Deutschland zurücktrat (vgl. d. Apol. der A. C., im deutschen Text, Art. XV R. 213). Mit großem Eifer aber nahm Deutschland im 15. Jahrhundert auch die Sitte der Fastenpredigten auf und das Quadragesimale wurde fortan ein besonderer Teil der Predigtsammlungen neben den sermones de tempore und de sanctis (s. Histor. Jahrbuch der Görres-Ges., III, 2, 285 ff.). Da man diese Fastenpredigten täglich hielt, griff man vielfach zu freien Texten und hielt Reihenpredigten, wie Joh. Meder de filio prodigo 1494 und Ulrich Krafft (s. ob.) „die Arche Noë“ 1514. Aber auch wo die evangelischen Perikopen benützt werden, wie in Kraffts geistlichem Streit, 1513, dienen sie doch nur zur Durchführung der solche Einzeltexte beherrschenden bildlichen Hauptthemen. Oder man wählte altbeliebte Vorlagen der Volkspredigt, wie der dem Passauer Predigerkreise angehörige Paul Wan in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts in seinen 134 Reden, welche zuletzt ganz in juristische Abhandlungen über den Wucher auslaufen, oder die septem vitia criminalia durchpredigen zusamt ihrer „remedia“. Gelegentlich wird da auch von der Wurzel „mandragora“ gehandelt, die das Chloroform jener Zeit vertrat. — Von der Bedeutung der „Passionspredigten“ für jene Zeit, die eine besondere Stelle unter den Fastenpredigten einnehmen und teilweis den ganzen Tag hindurch mit Ruhepausen fortgesetzt wurden, war schon die Rede. Der episch erzählende Charakter der Predigt mit viel ausschmückender Einzelschilderung war hier durch „die altbräuchlichen Passionsspiele noch näher gelegt. Die feierliche Aufrichtung eines Kreuzes, durch die Ablaßprediger zur Reformationszeit mit besonderer Vorliebe kultiviert (Kolde, Analecta . . . Gotha 1883 S. 1 f., Tetzels Br. an das Kapitel in Bautzen 1510), kam schon bei jenen Fastenpredigten in Aufnahme, welche überhaupt, vielfach durch Reiseprediger ausgeführt, der Ablaßpredigt zur speziellen Vorbereitung dienten. Als frühes charakteristisches Beispiel dafür kann der Kardinal Nikolaus v. Cusa gelten, der schon 1446

und 51 als päpstlicher Ablaßprediger Deutschland durchzog. Einst ein begeisterter und beachtenswerter Verfechter kirchlicher und staatlicher Reform, ward er nach seiner Unterwerfung unter die Kurie zu einem Vertreter der spezifisch römischen Theorie von Büßung und Ablaß in diesen oft vor großen Volksmengen gehaltenen sogenannten Bußpredigten, die er selbst als die Frucht seiner geläuterten theologischen Reife bezeichnet. Deutsche Manuskripte finden sich noch in Trier und seinem Geburtsort Cues an der Mosel. Sein Bildungsgang hilft die dabei zugleich zu beobachtende humanistische Richtung erklären. Die ersten Auktoritäten der Zeit, einen Volksprediger wie Geiler von Kaisersperg und den berühmten Scholastiker Gabr. Biel sehen wir gelegentlich als Fastenprediger wirksam. Mit wenig edleren Ausnahmen aber muß für das gesamte 15. Jahrhundert

4. der scholastische Charakter der Predigtweise als der herrschende bezeichnet werden, wenn auch in den verschiedensten Formen ausgeprägt und durch ältere Vorgänger vorbereitet.

Als frühester Vertreter schulmäßiger Predigtkünste wird Heinrich von Frimaria (nicht wie Cruel S. 414 will: von Weimar, sondern von Friemar bei Gotha) anzusehen sein, da er um 1260 schon geboren sein muß. Seine Ss. de sanctis, die allein noch übrig sind, hat er in Paris gehalten, wo er eine zeitlang als Augustiner lehrte. Schon Jordan von Quedlinburg, der 1336 als Ketzerrichter fungierte, hat die Sammlung benutzt. Obgleich die Vorliebe für Unterteile, wie gezeigt, schon früher und in anderen Kreisen begegnet, steht sie doch hier erst in voller Blüte der schulmäßigen Ausführung. Da finden sich subsubpartes bis zu zehn an der Zahl; und sind es nicht ausgesprochene Teile, so wird doch der Hauptsatz in immer neue Unterbegriffe zergliedert, so daß die Bezeichnung Cruels als zerfasernde Methode ganz zutreffend erscheinen muß. Die Hauptteile erwachsen dann von selbst zu selbständigen Predigten, deren Trennung in sermones und subsermones daher ausdrücklich empfohlen und von Nachbetern befolgt wird. Die Liebe zum Detail schlägt auch für den Inhalt zu vielen Spielereien aus. — Jordan von Quedlinburg († ca. 1380), Heinrichs Spezialschüler, verwertet dabei seine naturhistorischen Kenntnisse, um an den 12 Edelsteinen nach Exod. 28 entsprechend viel Teilmomente zu erörtern. Obgleich manchmal in mystischer Anwendungsweise selbst an Tauler erinnernd, bewährt er seine ketzerrichterischen Gewohnheiten in Bekämpfung der Mystik wie anderer „Häresien", wozu er speziell auch die Lehre rechnet, daß man durch den Glauben ohne Werke selig werden könne; denn „fides formata" gilt ihm als das unerläßliche Erfordernis. Sein Hauptwerk Opus postillarum et sermonum ist bald nach 1360 geschrieben. Am charakteristischsten erkennt man die scholastische Predigtweise an dem Cisterzienser Nikolaus von Landau (vgl. Grimm, in d. Wien. Jahrb. 32, 255). Bd. I seiner umfänglichen Sermonensammlung war bereits 1341 vollendet. In der Vorrede stellt er wie die späteren Homileten Regeln „de amplificatione seu dilatatione sermonis" auf. Der scholastische Charakter seiner Predigtweise zeigt sich vornehmlich in der Vorliebe für Einmischung der lateinischen Sprache auch in die Volkspredigt. Nicht nur geht allemal ein kurzes lateinisches Exordium über ein Prothema mit Andeutung des Hauptsatzes und der Teile der Predigt voraus, was alles dann deutsch wieder-

holt wird, sondern alle Auktoritäten, mit Vorliebe „philosophus“ (Aristoteles), aber gelegentlich auch „Ovidius magnus in der heidnischen Bibel“ (Metamorphosen), werden neben der Schrift und den Vätern stets zunächst lateinisch angeführt. Der Text bildet allzeit die Grundlage der Predigt, jedoch in rein willkürlicher Detailbenützung für Hauptsätze wie für die Durchführung. Dem ins einzelne ausgeführten Schema wird die hauptsächlichste Sorgfalt gewidmet, die Teilung überwiegend in lateinische Reimformen gefaßt. Als Probe mag eine Predigt über Mt. 11 dienen: Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste zu sehen? Es gibt dreierlei Ausgänge zu unterscheiden: 1. Christi Ausgang, vom Vater, auf den Berg um zu beten, aus Jerusalem mit dem Kreuz; 2. unsern Ausgang aus der Sünde; 3. den Ausgang der Seele aus dem Körper im Tode. — De corpore Christi. Joh. 4: Puteus altus est. In quibus verbis istud sacramentum redditur commendabile, 1. propter existentiam veritatis infallibilis: est; 2. propter eminentiam dignitatis inexplicabilis: altus; 3. propter latentiam divinitatis inaccessibilis: puteus (Cr. 406 ff.).

Erst im 15. Jahrhundert aber kommen der Geist scholastisch gelehrter Predigt und die homiletischen Künsteleien zu allgemeinerer Herrschaft. Auch so populäre Prediger wie der Baseler Minorit Joh. Gritsch, welcher besonders durch seine Kanzelvorträge bei dem dortigen Konzil berühmt geworden ist, zahlen der beliebten Zeitmethode ihren Tribut in künstlichen Dispositionen, gelehrten Citaten und Digressionen. Mythologisches Material besonders aus Ovid wird in ethisch oft bedenklichster Weise verwertet, resp. nach Euhemerus' Muster rationalistisch erklärt. Hero und Leander bezeichnen das üppige Fleisch und den Geist. Das Fleisch verlockt durch die Fackel der Lust den Geist, daß er die Ratschläge der Vernunft vergißt und sich in die Gefahren und Eitelkeiten der Welt stürzt, bis er darin umkommt. — Die Nymphe Salmacis, welche den Hermaphroditen im Bade sieht und die Götter um Vereinigung mit ihm bittet, ist die vergnügungssüchtige Witwe ꝛc. (Cr. 559 ff.) — Sein Quadragesimale, das allein im 15. Jahrhundert 26 Auflagen erlebte, reiht sich den obigen Mustern der Fastenpredigten ein, ist aber zugleich für den praktischen Gebrauch anderer in Sonntagspredigten zurecht gemacht. — Zu den würdigsten Vertretern der scholastischen Predigt gehört Gabriel Biel († 1495, vgl. die Monographie von Plitt, Erlangen 1879). Seine Ss. dominicales und de festitatibus Jesu sind in würdiger Form und Bildungssprache überwiegend dem Zwecke religiöser Erbauung und sittlicher Förderung der Gemeinde gewidmet, seine Passionspredigten enthalten Tiefgefühltes in rhetorisch gewandter Form mit oft innigem Ausdruck. Aber durch allerlei Künstelei und Auktoritätenbrauch verrät sich dabei doch der scholastische Zeitcharakter, am auffallendsten in seinen Gelegenheitsreden über die Pest (Ss. medicinales contra pestilentiam). Sie handeln davon, daß es in der Medizin zweierlei Heilmittel gebe: praeservativa und curativa. Die ersteren sind digestiva (Pred. I: Die Betrachtung der himmlischen Dinge, unserer Undankbarkeit und der göttlichen Gerechtigkeit, durch welche die materia peccans, die Sünde, erweicht und aufgelöst wird), evacuativa oder purgatoria (Pred. II: Reue, Beichte und Genugthuung) und confortativa (Besserung des Lebens durch gute Werke, Enthaltsamkeit ꝛc.); die medicina curativa ist die Buße (Pred. III).

Erst in seinen alten Tagen trat er zu den Brüdern des gemeinsamen Lebens. Die oft geäußerte Meinung, daß er selbst auch schon zu den Vorreformatoren zu zählen sei, ist von Plitt gründlich des Irrtums überwiesen worden. — Was will es dann erst bedeuten, wenn ein Joh. v. Paltz gelegentlich gegen die Fehler der scholastischen Predigtweise polemisiert! Der Beleg in Cruels Predigtgeschichte (S. 592) genügt als Beweis, wie scholastisch sein Besserungseifer selbst geartet war. Das achtungswerteste dabei ist sein Bekenntnis, selbst auch in solche Fehler verfallen zu sein.

Zu allerlei Spielereien mit Namen- und Buchstaben-Ausdeutung (Cr. 603 f.) zeigen selbst ältere Meister wie Berthold und so geistvolle Leute wie Geiler v. K. Neigung. Beim Soccus ist's herrschende Liebhaberei, bei Jordan von Quedlinburg und Pseudo-Albertus steigert sich die Künstelei. Unter denen, die praktische Predigtmuster lieferten, etymologisiert die Namen mit Vorliebe Joh. de Francofordia (s. u.). — Die Belebungsversuche durch dialogische Ausführung weisen auf älteste Vorgänge der Entartung zurück (ob. S. 238). Was Cruel (S. 605 f.) von älteren mittelalterlichen Vorbildern, angeblich selbst bei Tauler anführt, hat schon Berichtigung (durch die öfter cit. Schrödersche Rez.) gefunden. Nik. v. Cusa hat sich speziell dieser künstlichen Methode, die an das Passionsspiel erinnert, bedient. Und Nik. von Dinkelspühl († 1433) stellt in seinen interessanten Reihenpredigten über die Einwürfe der Juden gegen das Christentum lauter Zweifelsfragen auf, die einzeln beantwortet werden.

Je trockener die Dispositions- und Abhandlungsweise der Stoffe ausfiel, um so mehr suchte man nach anderweitiger Würze. So wuchsen nun die Sammlungen von allerlei Apparat für Prediger ins Maßlose, zumal seit die Buchdruckerkunst der Verbreitung zu Hilfe kam. Besonders mußten die Autoritäten-Sammlungen, die sententiae patrum, wie die flores poetarum und die auctoritates Aristotelis et philosophorum der scholastisch gerichteten Predigtweise willkommen sein; wie die Dispositionsmagazine mit alphabetisch rubrizierten Hauptsätzen und entsprechenden (gereimten) Dispositionen die Vaterschaft jenes Predigtcharakters selbst verraten. — Besonders gehören hieher das Repertorium aureum des Anton Rampigollis und, deutschen Ursprunges: die Sermones Amici oder das Opus trivium materiarum praedicabilium. Praktisch theologische Schriften wie die Diaeta salutis des Kardinals Bonaventura und das Compendium theol. veritatis wurden durch angehängte Dispositionsvorschläge für Prediger zurecht gemacht. Der Oxford-Cambridger Professor Joh. Bromyard, Hauptgegner Wiclifs, bot in seiner Summa praedicatorum (s. u.) eine völlige Realencyklopädie von Predigtstoffen mit homiletischen Winken für Prediger. — Den Schein umfassender Welt- und Bücherkenntnis erwarb man wohlfeil aus den Sammelwerken De natura rerum, speculum naturale u. ä. Da es dabei nur auf praktische Anwendung ankam, nannte man dergleichen „Moralitäten"; wie man die Erzählungen aus der Naturgeschichte, für diesen Zweck zurechtgemacht, besonders aus den berühmten Sammlungen liber similitudinum und lumen animae schöpfte, in welchem letzteren zumal eine unglaubliche Menge seltener alter Schriften ausgebeutet vorliegt. — Die ähnlich berühmten Hilfsmittel, der Apiarius (liber apum) von Thomas Brabantinus und der Formicarius von

Joh. Nider († 1438) dagegen sind Exempelsammlungen, für deren Einzelkapitel Vorgänge aus dem Bienen- und aus dem Ameisenstaate nur die bezeichnenden Rubriken, resp. Texte abgeben.

Auch die oft sehr abenteuerlichen naturhistorischen Notizen dienten nur dem Erzählungszwecke, wofür nun ebenso das Geschichtsbeispiel und Märlein aller Art aufkommen mußten. Biblische Stoffe waren schon, mit Welthistorie und Sage untermischt, durch die Historia scholastica des Petrus Comestor so zurecht gemacht und in der Gestalt der „Historienbibel" beliebtes Predigtmaterial (vgl. Th. Merzdorf, Die deutschen Historienbibeln, Lit. Verl. in Stuttg. 1870). Das beliebteste Quellenwerk dieser Art aber waren die bunt gemischten Gesta Romanorum. Selbst indisch-buddhistische Parabeln haben unter der Vermittlung der Historia Barlaam Aufnahme, und der buddhistische Religionsstifter Gautama Buddha im Gewande eines angeblichen christlichen Heiligen eine Stelle darin gefunden.

Zu größerer Bequemlichkeit wurden für die verschiedenen Bedürfnisse fertige Predigtmuster in Magazinen hergestellt. So für trocken scholastische Durchführung des Joh. Nider aurei sermones und des Joh. (Dieppurg) de Francofordia sermones dominicales (vgl. K. Schieler, M. Joh. Nider aus dem Orden der Predigerbrüder. Mainz 1885). Mehr populär gehalten mit reicher Exempel- und Moralitätenausstattung sind die vielbeliebten Predigtmagazine der Zeit: „Parati sermones" und des Minoriten Joh. v. Werden sermones „dormi secure"; endlich die sermones discipuli des Baseler Dominikaners Joh. Herolt, welchen letzteren noch ein promptuarium exemplorum desselben Verfassers zur Seite geht. Auch der viel verbreitete Hortulus reginae 1447 des Priesters Meffreth von Meißen mit überaus reicher Sammlung von Citaten aller Art gehört in diese Klasse.

Als besonderer Anlaß, „Märlein" zu erzählen, galt das Osterfest, im Anschluß an das confabulari der Vulgata in dem Evangelium von den Emmauntischen Jüngern (Luk. 24,14 ff.). Wie Geiler schon davor gewarnt, so erzählt Mathesius davon als aus eigener Erfahrung in den Predigten über Luthers Leben (VII) und Edelmanns Erlebnisse in Österreich (Selbstbiogr.) zeugen dafür, wie lang sich der Brauch erhalten hat.

Eben in solchem Zusammenhang griff endlich die sog. „emblematische" Predigtform immer mehr Platz, deren bedenklichstes Wiederaufleben nachmals im 17. und 18. Jahrhundert ohne Kenntnis dieser Vorbilder im ausgehenden Mittelalter gar nicht recht gewürdigt werden kann. Nider, Herolt, Joh. de Werdena wie Ulrich Krafft und Joh. Meder bieten sämtlich Vorbildliches dafür. Alle aber überbietet Geiler v. K., und zwar sowohl, wo er selbst diese Weise mit seinem höheren Alter entschuldigt (1508) und, an Niders Formicarius sich anlehnend, einen ganzen Cyklus von Predigten nach lauter Eigenschaften der Ameisen abhandelt, wie auch selbst in Passions- und Fastenpredigten, z. B. vom „Schiff der Pönitenz", wo nicht nur die ganze Ausrüstung eines Schiffes in dieser Weise verwertet, sondern auch eine Vergleichung Christi mit einem „Osterfladen" in sieben Punkten durchgeführt wird. So teilt er in seinen anderen Fastenpredigten „über die Passion" mit jeder Predigt ein Stück „Honig-" oder „Lebkuchen" aus. Man vgl. die anderen einzelnen oder Reihenpredigten wie vom Aschenbrödel, Christus dem Brückenmacher oder von

der geistlichen Kunkel oder Spinnerin; daneben die 20 Predigten über Kaufleute (Jahrmärkte) samt den 17 über den Löwen, desgleichen über die christliche Pilgerschaft zum ewigen Leben u. a. (Cr. 574 f., vgl. 542 f.). Mit derlei größeren Vorgängern möchte jemand Carpzovs Handwerksjahrgang (s. u.) zu entschuldigen versuchen, wenn nicht ein Rückfall in solche Unart nach der Reformation um so schwerer wöge, als doch auch die dem Mittelalter eigene realistische Naivetät des Geschmacks zu Carpzovs Zeit längst vergangen war.

5. Der letzte Aufschwung deutscher Volkspredigt. Der letzte größere Prediger des deutschen Mittelalters ist damit schon charakteristisch eingeführt, Joh. Geiler, geb. zu Schaffhausen 1445 und „Kaisersperg" zubenannt, weil er dort bei seinen Großeltern nach dem frühen Tode des Vaters auferzogen worden. Zu Freiburg, wo er hauptsächlich studierte, wurde er zuerst Prediger und Lehrer der Theologie. Seit 1478 nach Straßburg ans Münster berufen, entwickelte er eine vielseitige Kanzelthätigkeit. Im Einzelnen alle Zeitrichtungen vereinigend, mystische Kontemplation und scholastische Dialektik, liegt seine Stärke doch in seinem praktisch individualisierenden Verstand, seiner umfassenden Menschen- und Weltkenntnis, vor allem in jener populär derben Realistik seiner Ausdrucks- und Darstellungsweise, die ihn vielfach zu tief in den Schmutz der Gemeinheit herabzieht, als daß die Momente idealer Erhebung daneben noch zu voller Wirkung kämen. Zur Charakteristik seiner Predigtweise genügen die trefflich ausgewählten Proben bei Cruel (S. 541 ff.); im übrigen ist, namentlich auch zur Richtigstellung des Urteils über den literarischen Nachlaß, zu vergleichen was Schröder a. a. O. S. 188 f. zur Ergänzung bietet. Neben ganz scholastisch gelehrten Einteilungen und künstlichen Spielereien herrscht hoher sittlich praktischer Ernst, selbst in den bekanntesten Predigten über „Seb. Brandts Narrenschiff"; wobei auch zu bemerken ist, daß die Vorlage nie genannt und nichts wörtlich aus Brand citiert, sondern nur dieselbe Folge wie bei dem Dichter in der Schilderung der Thorheiten der Welt eingehalten wird. Wo er vom Aufschieben der Buße, vom Kampf gegen die Sünde, zumal in den kleinen Anfängen, redet, birgt sich hoher Ernst hinter den oft burlesken und derben Ausdrucksformen. Bei aller Befangenheit im Aberglauben der Zeit und traditioneller Kirchenlehre gibt sich das vorreformatorische Element in der schonungslosesten Kritik der kirchlichen Zustände und der ganzen Hierarchie kund.

Wer sich erinnert, wie lange es bei Luther gewährt hat, bis dieser am Papsttum selbst irre wurde und die Dekretalen angreifen lernte, der hört diesem Volksprediger staunend zu, wenn er u. a. predigt: „Da ist keine Vernunft nicht, weder in dem Papst noch in den Kardinälen, noch in den Bischöfen. Wie kommt das? sprichst du. Es kommt daher, das Papsttum und Bistum und die Pfründen und der Plunder, das wird heutzutage ausgeteilt durch Simon, d. i. durch Simonie; denn Petrus ist fischen gegangen und Simon ist allein überblieben, die Kirche zu regieren" (Postille III, 56). Vgl. II, 36: „Christus der Herr hat die Christen beladen mit einer schlichten Bürde: der Liebe und den 10 Geboten. Aber seine Nachfolger haben sie noch mehr beladen mit Geboten, deren Last größer und schwerer ist, als die Last der jüdischen Gesetze gewesen? Wer will erlesen das Dekret und Dekretal, Sextum, Clementin und so viel Repetitiones? So viel Statuten, Synodalia, Provinzialia,

einen ganzen Plunder, und so viel Glossen eine über die andere, daß einer sein Lebtag daran zu lesen hätte". Vgl. 67: „Man findet jetzt wenig, die da studieren in der hl. Schrift". Die Selbstkritik des Predigerstandes wird dabei nicht vergessen; oft in den ergreifendsten Tönen: „Wie leuchten wir, wie zünden wir? Wir leuchten gleich als ein Dreck in einer Laterne. „Et hoc dicto inclinavit Doctor caput et silentium ad Ave Mariae spatium tenuit." — Aber wie alle wahre Kenntnis des Weges, auf dem ein Sünder vor Gott Rechtfertigung finden kann, fehlte, so verzweifelte auch Geiler an jeder Hoffnung auf „eine gemeine Reformation der ganzen Christenheit", und auch die ernsteste Einzelkritik ging zuletzt in dieser Umgebung unter der Firma eines: „accidens facetiae". Von solchen Voraussetzungen aus will Luthers bekanntes Wort in den Tischreden verstanden sein: „dazumal war eine Zeit, zu scherzen, nun aber ist's Zeit, ernst zu sein". Und wie verstand man das Scherzen erst auf romanischem Boden!

6. Die burleske Predigt in Frankreich und Italien. Der Anfänge einer roh drastischen Weise der populären Predigt in Italien und Südfrankreich ist schon oben (S. 269) gedacht. Eine Synode zu Angers 1448 (Schmidt, S. 291) erließ ein Verbot gegen das Predigen von „chaufaria", einem Holzgerüste, wie solche bei den Aufführungen der Mysterien in Städten in Gebrauch waren, von denen nun in marktschreierischer Weise die Volksprediger in Südfrankreich sich hören ließen.

Unvergleichlich höher nach Geist wie Bildung als solche Zeitgenossen steht der italienische Volksprediger Gabriel Barletta (so von seinem Geburtsort im Neapolitanischen zubenannt), ein Dominikaner, der seit 1480 in Oberitalien zu predigen anfing. Für seine höhere Bildung zeugt die vielfache Anführung von Versen Dantes und Petrarkas, wie das tiefe Gefühl für den politischen Verfall seines Vaterlandes, das zum öfteren laut wird, namentlich im Quadragesimale. Auch die lateinische Übersetzung eines Minoriten, Joh. Antonius, zum Nutzen der Kleriker veranstaltet, ob sie gleich viel Ungeschick verrät, gestattet doch genügenden Einblick in die seltene Gabe der Popularität und feurige Beredsamkeit des Mannes, die das Sprichwort der Zeit veranlaßten: „is nescit praedicare qui nescit Barlettare". Sein Witz und Humor soll auch Anlaß zu dem italienischen Scherzworte gegeben haben: „Questo è buon per la predica".

„Buße" zu predigen, war nach altem Herkommen auch seine Meinung. Und soweit es sich nur darum handelte, Standessünden zu rügen, besonders Ausschweifung, Ungerechtigkeit und Habsucht, geschieht dies auch mit rühmlichem Ernst und ohne alle Schonung der Mächtigen und Geistlichen. Die homiletische Form, namentlich nach Seite der Einteilung, zeigt dabei überwiegend den scholastischen Zeitcharakter. Unter dieser Decke aber sprudelt ein urkräftiger, echt romanischer Humor, der freilich den Himmel und das Heiligste so wenig verschont als die Menschen. B. läßt den heiligen Geist vor seiner Sendung ebenso mit Vater und Sohn disputieren, wie den Sohn vor seiner Geburt Gabriel als Liebesboten an die „Kammerzofe von 14 Jahren" senden, die seine Mutter werden soll, über deren bräunliche Farbe anderen Orts ausführlich gehandelt wird. „Mein Vater, von Jugend auf habe ich diese geliebt und daran gedacht, sie zu meiner Braut zu erwählen", erklärt Gott-

Sohn dem Gott-Vater. Dabei verrät die Vorberatung über den Erlösungsratschluß, daß auch B. es nicht verschmäht, dergleichen einfach von Vorgängern herüberzunehmen (vgl. Lentz I, 383 ff. und Schmidt, Stud. u. Krit. 1846, S. 293 f.).

Mannigfach andersartig erscheint die nordfranzösische Satire der Franziskaner Olivier Maillard und Michael Menot, von denen zumal des letzteren Wirksamkeit noch bis in Luthers Lebenszeit hineinreicht. Jedenfalls citiert er schon Maillard, welcher noch um 1518 gepredigt zu haben scheint (vgl. Engelhardt, Michel Menot, Osterprogramm, Erlangen 1823). Man nannte ihn die langue d'or Frankreichs. Engelhardt meint sogar, eine Bemerkung Luthers darüber, wie Zeitgenossen des Ovid Metamorphosen benützen, auf ihn beziehen zu dürfen. Von Maillard sind drei französische Predigten erhalten, von denen die eine in Brügge 1500 gehalten wurde. Was wir sonst von ihm und von Menot besitzen, trägt das Gewand jenes als „maccaronisch“ bezeichneten Latein, das zwischenhinein mit französischen Brocken versetzt ist. Schmidt (S. 296) meint zwar, dies nur auf Rechnung der Übersetzer bringen zu können, die im französischen Ausdruck belassen hätten, was sie lateinisch nicht wiederzugeben verstanden. Aber wenn überall gerade die pikanten Ausführungen in französischer Nationalsprache sich vorfinden, wird man dieser Ansicht kaum zustimmen mögen. Schon von Berthold v. Regensburg finden sich Predigten mit untermischten deutschen Ausdrücken (ob. S. 266); von Antonius v. Padua bezeugt Schmidt (S. 249) selbst, daß in seinen lateinischen Predigten italienische Sprichwörter und Verse sich eingemischt finden. Gewiß darf man dann schließen, daß gerade bei Volkspredigern charakteristische Schilderungen entweder von den Übersetzern absichtlich in der Originalform der Nationalsprache beibehalten wurden, oder daß in ihnen, wenn uns wirklich Originalkonzepte vorliegen, die Partien, bei denen dem Autor mehr auf die Originalausdrücke ankam, gleich französisch und nicht, wie sonst fast ausschließlich geschah, lateinisch konzipiert sind. Jedenfalls genügt, was Lentz (I, 397) an Proben gibt, um jedermann zu überzeugen, daß es speziell die französisch ausgedrückten Partien sind, die nach allgemeinem Zeitgebrauch als facetiae wirken sollten. Mit Recht weist andererseits Engelhardt darauf hin, daß das ganze französisierte Latein selbst schon viel Komisches für den Eindruck hatte, auch wenn der Inhalt dabei der ernsteste war. Im allgemeinen sind es Strafpredigten über die sittlichen Gebrechen aller Stände, mit hohem Ernst und rücksichtsloser Kühnheit durchgeführt, sämtlich als Fastenpredigten, zum Teil in Franziskaner-Konventen gehalten. — Das Wertvollste ist die Dispositionsweise Menots, von der Engelhardt ausführliche Proben gibt. Wie kaum je vorher, trifft bei ihm sachliche Textausnutzung mit übersichtlicher Ordnung der Teile, oft auch mit rednerisch pointierter Fassung zusammen. Man vgl. über Ez. 18,4: der dreifache Tod: 1. der natürliche, welcher zu bedenken, 2. der Tod der Seele, welcher zu verhüten, 3. der ewige Tod in der Hölle, welcher zu bejammern ist. Jes. 64,9: vier entscheidende Gründe und Anlässe, welche bewirken, daß ein Mensch den Weg, den er früher ging, verläßt: 1. die Verabscheuung des eingeschlagenen Weges; 2. die Begierde der Wiedererlangung des verlorenen Schatzes, 3. die Sorge, die bevorstehende Gefahr zu vermeiden, 4. der sorgliche Ruf des süßesten Herrn. Über 2 Kor. 6,2: als Bußmahnung

in der Fastenzeit: 1. die Kürze der Zeit, welche nicht verlängert (ecce nunc), .2. die Flüchtigkeit der Zeit, die nicht zurückgerufen (tempus), 3. die Angemessenheit der Zeit (acceptabile), deren Versäumnis nicht entschuldigt werden kann. Diese Erscheinung wachsender Sorgfalt in Beobachtung homiletischer Formen leitet am besten über auf

7. die Lehrbücher der Homiletik des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts, unter denen sich zuerst hervorragendere Leistungen finden. In diese Zeit erst gehören die unter den Namen eines Thomas Aquinas und Henrikus de Hassia gehenden (S. 259 f.). Vorher hatten die Magazine und Repertorien, sowie Predigtsammlungen mit allerlei Hinweisen auf die Benutzung, wie solche sich speziell auch bei Menot finden, als Ersatz gedient, unter denen Cruel besonders Bromyards Summa praedicatorum (s. ob. S. 286), noch vom Ende des 14. Jahrhunderts, auszeichnet. Oder es wurde einer Predigtsammlung, wie den Ss. communes des Michael de Hungaria, als Einleitung ein „optimus modus praedicandi" vorausgeschickt, worin die rhetorischen Figuren verzeichnet sind, die in den Predigten zur Verwendung kommen.

Zu den bedeutendsten Erscheinungen im Übergange des Jahrhunderts gehört das Manuale curatorum des Elsässer Ulrich Surgant († 1503), der die längste Zeit Prediger in Basel und mehrmaliger Rektor dasiger Universität war (vgl. C. Schmidt, Hist. litt. de l'Alsace II, 54 ff. u. 393), mit Humanisten wie Wimpfeling und Amorbach nahe befreundet. Sein Homiliarius doctorum erschien schon 1493, das Manuale, auf ungelehrte Pfarrer berechnet, erst 1502. Gemäß dieser Adresse gibt er eine elementarste Anleitung zur Abfassung von Predigten; das sprach- und kulturgeschichtlich wichtige Kapitel über die (15) „regulae vulgarizandi" gibt den besten Maßstab ab für die Durchschnittsbildung der deutschen Kleriker. Das erste Buch, dessen besonderer Wert in den Belegen mit Beispielen besteht, enthält die eigentliche Homiletik. Im cap. 7 werden die Hauptarten herkömmlicher Predigtweise besprochen. Surgant zählt 5 Predigtarten: die Homilie oder Postillation, die Ansprache oder admonitio ohne Text und Disposition, die ungegliederte Rede aus verschiedenen Bestandteilen ohne Einheit, die thematische Spruchpredigt, welche oft textuale Behandlung des Vorspruchs ist und die (sehr seltene) thematische Evangelienpredigt. Die drei ersten Formen sind Überreste der ersten Periode, die beiden letzten die charakteristischen Formen dieser Zeit. — Das zweite Buch: de practica artis praedicatoriae juxta vulgare teutonicum enthält „eine für Kenntnis der Parochialverhältnisse jener Zeit äußerst wertvolle Sammlung von Musterstücken für alle vorkommenden Amtsverrichtungen" (Cruel 601 ff.). Wir entnehmen daraus das Bild der damaligen Predigt. Die Pfarrpredigt begann meistens um 9 Uhr morgens, oder es wurde auch zur Frühmette um 6 Uhr oder zur Vesper um 3 Uhr gepredigt. Nicht mehr vom Lesepult des Chors, sondern von einem „Predigtstuhle" im Schiffe der Kirche (Meister Eckart) und nicht mehr während der Messe, sondern vor oder nach derselben, wie dem Geistlichen beliebte, redete der Prediger. Er stieg im Barett auf die Kanzel, betete knieend oder stehend und bekreuzte sich. Dann begann er mit dem lateinischen Vorspruch (dem sog. thema), schob vielleicht ein lateinisches Proömium zur Vorbereitung der gereimten Partition ein und grüßte die Gemeinde mit einem liturgisch formulierten Gruß (auch 2 Kor. 13, 13).

Nun wiederholte er den Vorspruch deutsch und brachte das Exordium oder auch das Evangelium des Tages in deutscher Übersetzung und schloß mit der Bitte um göttlichen Beistand durch ein Ave Maria (unser Suspirium). Darauf begann die Predigt, welche die Gemeinde sitzend anhörte (zum Evangelium dagegen stand sie auf: „Erigite vos"). Die Anrede ist: Eure Liebe, eure Andacht ꝛc. Ein Memorierzettel oder auch das Konzept half die vielen Unterteile behalten. Zur Belebung wurden Anekdoten eingestreut aus Natur und Geschichte, Legende und Mythe und die Teile scharf markiert. „Dies ist nun der erste Teil; dem es not ist, der räuspere sich" (Geiler). Die eigentliche Schlußformel ist meistens kurz: Das helfe, davor behüte uns der HErr Jesus Christus — oder fordert zum Gebet auf, lauft auch wohl in ein direktes Gebet aus.

Die Predigt dauerte nicht über eine Stunde. Zu dem Zwecke soll der Redner ein Stundenglas mit auf die Kanzel nehmen. Oft dauerte sie kaum eine Viertelstunde und die Abkündigungen waren länger als die Predigt selbst. Gewöhnlich folgten auf den Schluß der Predigt die liturgischen Stücke (die 10 Gebote), das Symbolum und Sündenbekenntnis mit der Absolution, dann Bekanntmachungen über Heiligentage der laufenden Woche, die namentliche Nennung der Verstorbenen behufs Fürbitte durch ein Paternoster und Ave Maria (für 4 und jedes folgende Jahr 2 solidi Gebühr) u. dgl. Zuweilen wurde auch ein Lied nach der Predigt gesungen. Eine Probe der Predigtannexe gibt Linsenmayer S. 144 aus Hoffmann v. Fallersleben: Fundgruben I, 112 ff., welche im wesentlichen bereits als für das 13. Jahrhundert geltend bestätigt, was Surgant als Sitte des 15. Jahrhunderts bezeichnet (vgl. Schulze Z. f. k. W. 1889). — An erbaulichem Geiste überragt der wenig später erschienene Tractatus de modo discendi et docendi ad populum sacra, seu de modo praedicandi von Hieronymus Dungersheim von Ochsenfurt, Professors in Leipzig, das Werk Surgants. Er richtet seine Belehrungen speziell an Studierende nach den Hauptabschnitten: „der Prediger" und „die Predigt", während Teil III, „die Zuhörer", mit wenig Worten abgethan wird. Alles wird auf Gottes Wort zurückgeführt als „Weide, Heilmittel, Quelle und Schwert". — „Vorsichtige Konvente stellen keinen Bruder als Prediger an, der nicht wenigstens drei Jahre Theologie studiert und seine wissenschaftliche Befähigung nachgewiesen hat, und selbst dann muß er immerfort an seiner geistigen Bildung weiter arbeiten, denn in der Theologie lernt man niemals aus" (Cr. S. 600). Aus dem Text ist der Hauptpunkt herauszunehmen und, in einem kurzen Satz formuliert, zunächst festzustellen, ehe z. B. über den Inhalt des Exordiums entschieden werden könne. Das letztere schließt sich auch bei ihm noch dem Vorspruch (thema) an, wie in der Besprechung der Hauptarten der Predigt viel Herkömmliches als mustergültig fortgeführt wird. Doch wird beispielsweise in cap. I (über die Vorübungen) davor gewarnt, die üblichen Predigtsammlungen ohne Wahl zu imitieren, besonders (c. 7) der Neigung zur Burleske und zur Kanzelpolemik, wie dem andachtlosen Kritisieren der Predigt nachzugeben. Immer betrachtet Dungersheim textuale Behandlung und einheitliche Durchführung des Hauptsatzes als wichtigste Aufgabe. Dennoch zählt auch er zu Luthers literarischen Gegnern.

Die humanistische Richtung der Homiletik ist durch die beiden großen

Humanisten Joh. Reuchlin in dem kurzen Liber congestorum de arte praedicandi (1503) und Desid. Erasmus in dessen ausführlicherem Werke Ecclesiastes seu de ratione concionandi (1535) vertreten. Beide greifen ganz auf die klassische Rhetorik zurück, doch der letztere mit sorgfältigerer Berücksichtigung der Sonderaufgabe des geistlichen Amtes in frommer Haltung und feinsinniger Anleitung zu einer von den bisherigen Gebrechen gereinigten Kanzelberedsamkeit. Mit Recht hat daher das zuerst in Basel erschienene Werk noch 1820 eine neue Auflage (von Klein) und 1822 eine auszügliche Überarbeitung (von Henneberg) erfahren.

Damit ist die Zeitgrenze der Reformation schon überschritten, und die ganz protestantische Haltung der letztgenannten Schrift macht dieselbe speziell geeignet, den Wendepunkt, vor- und rückwärts schauend, darzustellen. Zugleich ergänzt sich die oben durch die Volkspredigt eines Berthold, wie durch die mystische Weise eines Tauler veranlaßte Bemerkung, daß fortan nach Seite der rein formellen Technik und homiletischen Kunstanweisung wesentlich Neues in der Predigtform auch durch die reformatorische Predigt nicht begründet worden sei. Wenn dann doch eine alle Vorzeit übertreffende, weltbewegende und einen ganz neuen Kulturfortschritt begründende Wirkung der reformatorischen Predigt zu verzeichnen ist, so muß die Ursache davon vielmehr und ausschließlich in der Kraft des jetzt erst in voller Reinheit hervortretenden und von allem herkömmlichen Wust falscher Redekünste befreiten evangelischen Zeugnisse von der Gnade in Christo gesucht werden. In diesem Sinne durfte Luther mit Recht sagen: „Unser Amt ist nun ein anderes geworden“. Und Hans Sachs durfte singen: „Wach auf! es nahet gen den Tag! Ich hör' singen im grünen Hag eine wonnigliche Nachtigall, ihre Stimme durchdringt Berg und Thal“ u. s. w. Dieses neuen Evangeliums Prophet war Luther in unvergleichlicher Weise mit allen, die sonst Reformatoren heißen.

Wenn als letztes Bindeglied zwischen dem Mittelalter und der Reformation die „Brüder vom gemeinsamen Leben“ bezeichnet werden (Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, 1841 f.; vgl. Hirsche, PRE.[2] II, 678 ff.), so läßt sich gerade an ihnen, deren sog. vorreformatorische Bedeutung neuerdings ohnehin eine maßvollere Würdigung gefunden hat, der charakteristische Unterschied von dem neuen Evangelium der Reformation zuletzt noch am deutlichsten aufweisen. Zu ihren edelsten Charakterzügen gehört die Erneuerung der Mystik besonders auf niederdeutschem Boden, wo eben damals im Kloster Groendal Ruisbroeck als letzter größerer Vertreter der mittelalterlichen Mystik mit dem Stifter der Brüder vom gemeinsamen Leben, Gerh. Groot, in nahen Beziehungen wirkte. Im Zusammenhang damit erneuerte sich in diesem Kreise Name und Pflege der collätje ganz im alten Sinne, wie man die Brüder geradezu als „fratres collationarii“ oder „Kollatien-Brüder“ bezeichnete. So hält Joh. Veghe seine Vorträge ganz nach Eckarts Weise vor Nonnen; aber selbst die praktischer gerichtete Mystik eines Ruysbroeck fand nur in strenger Auswahl des Gemeinverständlichen Benutzung. Seit G. Groots Vorgang, der zwischen 1379 und 81 in wirkungsvollster Weise öffentlicher Bußprediger war, ist die überwiegend moralische Wirksamkeit auch seinen Nachfolgern eigen, wenn auch keiner derselben sie anders als in den engsten Kreisen der Kongregation selbst predigend geübt hat. Von einer gegensätz-

lichen Stellungnahme zu dem kirchlichen Dogma und den hergebrachten Formen der kirchlichen Frömmigkeit, speziell auch nach seiten der Marienverehrung, ist nirgend eine Spur zu finden. Selbst zu dem Unfug des Ablasses nehmen sie keine ausgesprochene Stellung ein. Als vorreformatorisch kann nur etwa ihr Näheverhältnis zu dem Humanismus und die damit zusammenhängende Pflege des Schulwesens gelten, deren berechtigten Ruhm Hirsche (a. a. O.) mit Unrecht einzuschränken versucht hat. Auch die Meinung, daß aus ihrem Kreise schon eine Übersetzung der Bibel in die Volkssprache hervorgegangen sei, beruht auf Irrtum. — Wohl aber gehört ihr Eifer für Pflege der Volkssprache, so viele Vorgänger sie darin auch längst hatten, zu den vorreformatorischen Charakterzügen. Seine interessanteste Ausprägung fand dies bei der oben (S. 282) erwähnten Thätigkeit des Joh. Busch für Klosterreform, als derselbe sich veranlaßt sah, einen Dominikanerprediger zur Zurücknahme des öffentlichen Verbotes, „deutsche Bücher zu lesen", zu zwingen (Jostes, XVIII f. u., vgl. Cruel S. 626 f.). Da die Brüder nicht als öffentliche Prediger wirkten, sondern überwiegend, wie sich selbst nannten, „Prediger durch Schrift", d. h. durch Abschreiben von Handschriften und Verfassen guter Schriften in Volkssprache waren, ist der Beitrag, welchen die Geschichte der Homiletik 1883 durch Franz Jostes' Herausgabe der Predigten jenes Veghe erfahren, ein um so wertvollerer (vgl. die Rezension von Strauch in El. Steinmeyers Anzeiger 1884. X. 202 ff.). Veghe wirkte hauptsächlich in Münster, wo er hochbetagt am 21. Sept. 1504 starb. Obgleich hie und da schon erwähnt, war die in Münster befindliche Handschrift seiner Predigten doch auch Cruel entgangen. Neben dem hohen sprachlichen Wert für Kunde des niedersächsischen Dialektes, wie er damals im Münsterlande üblich war, sind die 21 Kollatien durch den wohlthuend praktischen Geist und die herzlich schlichte Frömmigkeit, die sie bei allen Spuren vielseitiger Bildung zeigen, ein besonders schätzenswerter Beitrag für den Charakter der Predigtweise kurz vor der Reformation. Nur von den großen Lebensfragen, welche die neue Zeit bewegten, sowie von zentralwirkender Erfassung des evangelischen Heilsweges ist auch in ihnen keine Spur zu finden.

Blicken wir zum Schluß auf die gesamte Predigtentwicklung des Mittelalters zurück, so werden wir Cruels vorsichtig abgewogenes Urteil als zutreffend uns aneignen dürfen (nach Cruel p. 639—663):

a. Die Predigt beschäftigte nur einen Bruchteil des Klerus und nahm einen untergeordneten Platz im Kultus ein. Die alten besitzenden Orden waren für die Entwicklung der Predigt ohne Bedeutung, dagegen übten die Bettelorden einen tiefgreifenden Einfluß auf dieselbe aus. Sie haben durch ihre Konkurrenz den Weltklerus aus seiner trägen Ruhe aufgeschreckt und zur Nacheiferung angespornt; sie haben ihm durch ihre großen Kanzelredner die Vorbilder, durch ihre homiletischen Werke die Hilfsmittel dazu geliefert. Die ganze Entwicklung der populären wie der scholastischen und mystischen Predigtweise geht von ihnen aus. Aber im 15. Jahrhundert war auch ihre Zeit vorüber. Ihre Schulen verfielen, das Studium wurde in ihren Klöstern vernachlässigt, Trägheit und Untüchtigkeit suchte darin eine Zuflucht vor den Sorgen und Mühen des Lebens. So konnte es nicht ausbleiben, daß auch ihre Prediger, was ihnen an Bildung und religiöser Tiefe fehlte, durch lär-

menden Vortrag, rohe Übertreibung des Ausdrucks, durch kirchliche Fabeln und weltliche Possen zu ersetzen suchten.

b. Die eigentliche Gemeindepredigt des Pfarrklerus war unbedeutend, teils infolge der Überbürdung desselben mit der Masse von täglichen Amtsverrichtungen durch Spendung der Sakramente, Messelesen und mechanische Andachtsübungen, teils infolge des Mangels gründlicherer, ja auch nur allgemeinster Schulbildung und gelehrter Hilfsmittel. Die Dorfpfarrer führten überdies ein sehr ungeistliches Leben und waren das Ziel rohen Spottes und Witzes.

c. Dennoch predigten auch sie regelmäßig, so daß im ganzen 15. Jahrhundert ein sonn- und festtägliches Predigen in Stadt und Land in Deutschland allgemeine Regel war. Zwar im Vergleich mit der Gesamtheit des damaligen Klerus war die Zahl der eigentlichen Prediger gering, aber im Vergleich mit der Zahl der Kirchen und Gemeinden durchaus normal, und es wurde mindestens eben so häufig, ja mehr gepredigt als in unseren Tagen.

d. Etwas anderes ist es freilich, was und wie gepredigt wurde. Hierüber liegen genug Berichte von Zeitgenossen vor, um zu wissen, daß der niedere Klerus auf dem Lande es sich gern so leicht als möglich zu machen pflegte, und an den festlosen Sonntagen nach einer kurzen Ansprache oder Textauslegung die übrige Zeit auf der Kanzel durch liturgische Redestücke wie durch kirchliche Anzeigen mancherlei Art auszufüllen suchte. Über die Beschaffenheit der längeren Predigten aber orientiert die zwar satirische und daher teilweise einseitige und übertriebene, aber in den Grundzügen doch zutreffende und durch Beispiele zu belegende Schilderung des Erasmus in seinem „Lob der Narrheit" (Deutsche Ausg. v. 1781. Berl. u. Leipz. p. 172 ff.): Sie vergessen nie, eine Anrufung voraufzuschicken, ein Kunstgriff, den sie den Dichtern abgeborgt haben. Darauf wenn sie von der christlichen Liebe reden wollen, machen sie vom ägyptischen Nilfluß den Eingang (exordium). Oder wenn sie vom Geheimnisse des Kreuzes reden wollen, so lassen sie den Drachen zu Babel feierlich auftreten; die Fastenpredigt beginnt mit den 12 Zeichen des Tierkreises, die Predigt vom Glauben mit der Quadratur des Zirkels. — Ich hörte einen 80jährigen Greis, der bewies, um das Geheimnis des Namens Jesus zu erklären, daß alles, was von ihm zu sagen sei, bereits in den Buchstaben verborgen liege; die drei Deklinationsendungen legten die göttliche Dreieinigkeit dar; die drei letzten Buchstaben derselben (Jesus, Jesum, Jesu) bezeichneten ihn als Summus, Medius, Ultimus; Anfang, Mittel und Ende. Der Mittelbuchstabe von Jesus sei ein S, hebräisch Syn. Das bezeichne im Schottischen die Sünde, folglich sei es sonnenklar, Jesus sei der, welcher die Sünden wegnahm. — Drittens berühren sie wie beiläufig und obenhin etwas aus dem Evangelium, da doch einzig die Erklärung desselben ihre Pflicht gewesen wäre. Viertens nehmen sie eine theologische Frage vor und betäuben die Ohren ihrer Zuhörer mit ihren sollennen, subtilen, subtilsten, seraphischen, heiligen, irrefragablen Lehrern und prahlen mit Syllogismen, Vordersätzen, Hintersätzen, Schlußfolgerungen, Corollarien, frostigen Voraussetzungen und mehr als scholastischen Possen vor der dummen Menge. — Dann kommt der fünfte Akt, das Meisterstück. Da bringen sie ein thörichtes, albernes Märchen

aus dem Speculum historiae oder den Gesta Romanorum und erklären es allegorisch, tropologisch und anagogisch. Anfangs so leise, daß sie sich selbst kaum hören, erheben sie unversehens die Stimme zu rasendem Geschrei, wenn sie auch die frostigsten Dinge von der Welt sagen; dann mischen sie auch etwas zum Lachen ein, kurz, man sollte schwören, sie haben Marktschreier zum Muster gewählt &c.

e. Es wäre aber ungerecht und falsch, diese Klagen und Vorwürfe über die Predigt der letzten Zeit dahin zu verallgemeinern, daß aus ihnen ein Urteil über die gesamte Predigt des Mittelalters abgeleitet würde. — „Vielmehr hat die deutsche Predigt im Mittelalter eine lange und reiche Geschichte gehabt, und alle Stadien durchlaufen, welche ihr innerhalb der bestehenden Verhältnisse zu durchmessen möglich war. Mit dem 15. Jahrhundert tritt indessen immer mehr zu Tage, daß auf diesem Boden bei wachsendem äußeren Reichtum doch ihre innere Lebenskraft sich erschöpft hatte, und daß es zu ihrer Verjüngung und Umgestaltung auch einer Erneuerung des ganzen religiösen Lebens bedürfen werde. Wie notwendig und grundlegend aber ihre Entwickelung im Mittelalter gewesen, ergibt sich deutlich aus der nachreformatorischen Geschichte derselben, welche, wenn auch auf einem höheren Standpunkte und unter freieren Bedingungen, doch zunächst ihre Hauptphasen nur wiederholen konnte, um durch weitere Gährungen und Kämpfe hindurch für eine tiefere und vollere Erfassung des christlichen Glaubenslebens auch einen immer reineren und vollendeteren Ausdruck zu gewinnen" (Cruel).

Vgl. außer den S. 242 angegebenen Gesamtübersichten:
Joh. Marbach, Gesch. der deutschen Predigt vor Luther, Berlin 1873 f. Wackernagel, Gesch. d. deutschen Literatur, 2. A. I. 1879. R. Cruel, Gesch. der deutschen Predigt im M.A. Detmold 1879 (nebst der Recension von Schröder, in El. Steinmeyers Anzeiger VII, 172 ff). A. Linsenmayer, Gesch. der Predigt in Deutschland von Karl d. Gr. bis zum Ausgange des 14. Jahrh. München 1886. G. Renoux, Les prédicateurs célèbres de l'Allemagne (von Berthold v. Regensburg bis Schleiermacher). Paris 1881. Schönbach, Altdeutsche Predigten. I. Bd., Texte. Graz 1886.
Für die außerdeutschen Gebiete bes. Frankreich: C. Schmidt, Über das Predigen in den Landessprachen. Th. Stud. u. Kritt. 1846 II. Lecoy de la Marche, La chaire française au moyen âge, specialement au XIII siècle. Paris 1869; 2. édit. augm. 1886. Bartsch, Gesch. der provencal. Lit. Elberfeld 1872.
Für England bes.: I. M. Neale, Mediaeval preachers. Lond. 1853 new edit. 1873. Blaikie, The preachers of Scotland from the 6. to the 19. century. Edinb. 1888.

---

ad. 1. von Raumer, Einwirkung des Christentums auf die althochdeutsche Sprache 1845. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I 1887. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands 2 voll. Arx, Gesch. v. St. Gallen. Vogel, Ratherius v. Verona und das 10. Jahrh. Jena 1854. Bethmann, Paulus Diakonus, Leben und Schriften, in Pertz, Archiv der Gesellschaft f. d. ä. Geschichtsk. X, 247–334. Kunstmann, Hrabanus Magnentius Maurus. Mainz 1841. Dissertatio de vita et doctrina Haymonis. Magd. 1700 (von Arnds?). Chr. D. Derlingii, Comm. hist. de Haymone, Helmst. 1747.
Über Bernhard v. Clairvaux bes.: Nebe, Brömel, W. Förster, St. Bernart, Li sermon, 1885. Winter, Die Cisterzienser des nordöstl. Deutschlands. 2 Bde.
Über die Geißelfahrten vgl. Wackernagel, Basel im 14. Jahrh. K. Lechner, Die große Geißelfahrt d. J. 1349, Hist. Jahrb. d. Görresvereins 1884.
Über Franz v. Assisi: H. Thode, Franz v. Ass. u. die Anfänge der Renaissance in Italien 1886. C. Hase, F. v. Ass. Leipz. 1856. Reuter, Gesch. der Aufklärung im M.A. 2 Bde. Berl. 1875. 77.
Über Berthold v. Regensburg: außer Nebe, Wackernagel, Altd. Pred. 352 ff. Cruel, Linsenmayer, Ahlfeld, Br. Berthold als Prediger 1874. Stromberger, B. v. R. Gütersloh 1877. Chronik des Johann v. Winterthur. Pfeiffer, B. v. R. 2 Bde. C. Schmidt, Theol. Stud. u. Kritt. 1864 I. Unkel, B. v. R. Köln 1882. J. Schmidt, im Programm des k. k. O.-Realgymnas. auf der Landstraße in Wien, 1871, vergleicht die deutschen Traktate Davids v. Augsbg. mit den Predigten Bertholds. Frz. Göbel, Die

Missionspredigten des Franziskaners B. v. R. Regensbg. 1857. G. Jakob, Die latein. Reden des sel. B. v. R. Regensbg. 1880. Jos. Strobl, Über eine Sammlung latein. Predigten B. v. R. Wien 1877.

Zu den Mystikern: Pfeiffer, Deutsche Mystiker. Lpz. 1845–57. 2 Bde. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden. Ch. Schmidt, Les mystiques du 14. siècle. Strassbg. 1836.

Über Eckhart: Wackernagel, Altd. Pr. 405 ff. Jos. Bach, M. Eckhart, der Vater der deutschen Spekulation. Wien 1864. Cruel, S. 370 ff. Linsenmayer, S. 393 ff. Jundt, Hist. du panthéisme populaire au moyen âge. S. 231 ff. Birlinger, Alemannia 1875 III. Ferd. Bach, Germania XX 223–226. Lasson, M. Eckhart. C. Schmidt, Stud. u. Krit. 1839 III. Martensen, M. E. Hambg. 1842. Denifle, Histor.-pol. Bl. 75 Bde. Ders., Archiv für Liter- u. Kirchengesch. des M.A. 2 Bde. 417 ff. nebst Rezension von Loofs, Th. L.Z. 1887. S. 226.

Über Tauler: Brömel I 70 ff. Nebe, I 345 ff. Cruel, S. 385 ff. Linsenmayer, S. 411 ff. C. Schmidt, Joh. T. 1841. Nobbe, T. als deutscher Volksprediger. Ztschr. f. luth. Theologie u. Kirche. 1876 S. 637 ff. 1878 S. 426 ff. R. Hoffmann, J. T. 1883. Denifle, Taulers Bekehrung, in Quellen und Forschungen zur Sprache u. Kulturgeschichte der german. Völker. XXXVI. Desgl., Ztschr. f. d. d. A. 24, 200 ff. — K. Schmidt, Nik. v. Basel. 1866. Keller, Die Reformation u. die älteren Reformparteien. 1885. Jundt, Les amis de Dieu. 1879. — Taulers Predigten, ed. Kuntze u. Biesenthal 1841. 42. ed. Hamberger 1864 u. 72.

Über Thomas v. Kempen: vgl. ZKG. IX von L. Schulze.

Über Suso: M. Diepenbrook, Heinr. Susos, genannt Amandus, Leben u. Schriften. 3. A. 1854. Preger, Deutsche Mystiker II; vgl. Ztschr. f. hist. Th. 39 Bd. Denifle, Die deutschen Schriften des H. Suso.

Andere Mystiker: vgl. Haupt, Ztschr. f. d. A. VIII. 207. XV. 371. Pfeiffer. Preger. Z. f. hist. Th. 34.

Über Wiclif: Lechler, J. v. W. 2 Bde. Buddensieg, J. W. u. s. Zeit. 1885. Vattier, J. W. sa vie, etc. Paris 1886 (unkritisch). Wicl. Sermones ed. J. Loserth. London 1887, vol. I. Evang.

Über Hus: Jordan, Die Vorläufer des Hussitentums in Böhmen. Lpz. 1846.

Über J. v. Wesel: Geffken, Die Bilderkatechismen des 15. Jahrh.

Über Proles: Mathesius, Predigten über Luthers Leben, u. Pröhle, A. Proles 1867.

Über Gailer v. Kaisersberg: vgl. Ammon, G v. K. 1826. Dacheux, Un réformateur catholique etc. Jean Geiler, 1876. Ch. Schmidt, Hist. litt. de l'Alsace 1879. I, 335 ff.

Über Barletta: vgl. Tiraboschi, Storia della Letteratura ital. 1787. VI. 3 und Woltersdorf in Baßermanns Z. f. pr. Th. 1885. 1886.

Zum Verfall der Predigt: Erasmus, Laus stultitiae. Picus v. Mirandola, ep. ad Hermolaum. Laur. Valla, Antidoton contra Poggium 1543. S. 357. Schelhorn, Amoenitates historiae eccl. I.

Kawerau, Das Predigtwesen am Ende des Mittelalters Z. f. k. W. 1882 S. 146 ff.

† Kerker, Die Predigt in der letzten Zeit des M.A. mit bes. Beziehung auf das südwestl. Deutschland. Tüb. Theol. Qu.Schr. 1861, S. 373 ff. 1862, 267 ff.

Kolde, Martin Luther 1884. I. 1889. II. 1. Ders., Augustiner-Congregation. 1879.

Über die Brüder vom gemeins. Leben: vgl. Kramer, Die Br. d. gemeins. L. und † K. Grube, Gerhard Groot u. s. Stiftungen, Köln 1883; ganz vorzüglich aber W. Moll, Johannes Brugmann en het godsdienstig leven onzer vaderen in de 15. eeuw. 2 Bde. Amsterdam 1854. Franz Jostes: Johannes Veghe 1883 und derselbe: Zur Geschichte der M.A. Predigt in Westfalen. Separ.-Abdr. aus der Zeitschr. f. Gesch. u. Altertumskunde Westfalens. 44 Bd.

C. Die Predigt der Neuzeit (1520 bis zur Gegenwart).

1. Die reformatorische Erneuerung und Nachblüte.

I. **Luther.** Luthers großes Verdienst ist nicht nur, daß er die Predigt wieder zu ihrer ursprünglichen Bestimmung gebracht hat, wahre und fruchtbare Auslegung und Anwendung der heiligen Schrift zu sein, sondern vielmehr, daß er sie in den Mittelpunkt des gesamten evangelischen Kultus gestellt hat. Die Kirche ist eben nach Luther nicht sowohl Sakramentsanstalt, getragen

von einem mittlerischen Priestertum und einem täglich wiederholten ex opere operato wirksamen Opferdienst der Messe, als vielmehr Heilsgemeinschaft auf dem Grunde des einmaligen ewig giltigen Opfers Christi, nicht empirische Rechtsgemeinschaft, sondern ideale Glaubensgemeinschaft. Darum ist auch der Gottesdienst nicht sowohl eine sacrosancte an sich selbst wertvolle Handlung, als vielmehr die Bethätigung und Darstellung des Selbstlebens der Gemeinde, ein Akt des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, der nur soviel Wahrheit und Wert hat, als er „aus Glauben zum Glauben" geht. Der Glaube aber „kommt aus der Predigt, die Predigt aber durch das Wort Gottes", Röm. 10,17. Damit tritt die Predigt und das Wort Gottes in den beherrschenden Mittelpunkt des evangelischen Kultus. Schon 1523 spricht Luther diese Grundsätze unzweideutig in der Schrift „von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde" aus. (Erl. Ausg. 22, 151—156). Er tadelt an dem bisherigen Gottesdienst die Überwucherung der Verkündigung des Wortes durch das bloße liturgische Lesen und Singen, die Herrschaft der Fabeln und Legenden, und das Treiben des Gottesdienstes als eines Werkes, durch welches Gottesgnade erworben werde. Er verlangt dafür, daß kein Gottesdienst ohne Predigt des göttlichen Wortes sei. „Wo das nicht geschieht, so ist die Gemeinde der Lektion nicht gebessert. Es ist besser alles nachgelassen, denn das Wort, und ist nichts besser getrieben, denn das Wort; denn daß dasselbe sollte im Schwange unter den Christen gehen, zeigt die ganze Schrift an, und Christus auch selbst sagt Luc 10: Eins ist von nöten, daß Maria zu Jesu Füßen sitze und höre sein Wort täglich, das ist das beste Teil, das zu erwählen ist und nimmer weggenommen wird. Es ist ein ewig Wort, das Andere muß Alles vergehen, wie viel es auch der Martha zu schaffen gibt." Und ein anderes Mal spricht er: „Nach dem geschriebenen Worte fragt der Teufel nichts, wo man's aber redet und prediget, da fleucht er". Dieser unerschütterliche, freudige Glaube an die Wahrheit und Kraft des göttlichen Wortes, das in ihm Geist und Leben geworden war, gab seiner Rede jene wunderbare ursprüngliche Frische und unwiderstehliche Macht, durch die er eine neue Epoche des Christentums heraufgeführt und die Welt erneuert hat. „Verbo victus est mundus; verbo servata est ecclesia, etiam verbo reparabitur" — (An Spalatin).

Diese zentrale Stellung des Wortes Gottes im evangelischen Kultus gibt auch formell der Predigt Luthers ihren Charakter. Sie ist zunächst praktische Schrifterklärung, einfache Textanalyse, biblische Homilie. Klare Entwicklung des im Texte liegenden christlichen Wahrheitsgehaltes und schlichte Anweisung, wie dieser im Leben zu bewähren sei, das ist ihm in jeder Predigt die Hauptsache. Dabei wird er unterstützt durch einen scharfen dialektischen Verstand, lebendigste Phantasie, warmes Gefühl und einen energischen zur Entscheidung treibenden Willen, vor allem durch eine so geniale Meisterschaft über die Sprache, daß er der Schöpfer des Neuhochdeutschen wird. Man hat oftmals in Luthers Predigt die strenge Systematik vermißt, und es ist wahr, er kümmert sich oft nicht um logische Ableitung der Gedanken aus einem einheitlich beherrschenden Obersatze. Aber das unerschöpflich reiche Thema aller seiner Predigten von der Rechtfertigung allein durch den Glauben und dem Verhältnis von Glauben und guten Werken wird in jeder Predigt mit sieg-

hafter Klarheit durchgeführt. — Ethisches und Dogmatisches verbinden sich so, daß überall in den innersten Quellort des Christenlebens gewiesen wird. Luther bindet sich nicht an eine hergebrachte Methode, sondern schafft sich zu jeder Predigt die im Texte liegende, diesem kongeniale. Der Text ist ihm Thema und Teilung; er liebt weder eine lange Einleitung, noch einen oratorischen Schluß. Seine beliebteste Einteilungsform in „Glaube und Liebe" zeugt am besten dafür, wie er schlichteste analytische Form mit dem synthetischen Grundprinzip, möglichst immer neu die Eine Grundlehre der Reformation einzuprägen, verbindet, — ein Meister vor allem in der Behandlung historischer Evangelientexte, welche er mit eben so viel lebendig schildernder Anschaulichkeit, als praktischem Geschick der Anwendung, auszulegen weiß. — Was der neuen Epoche die durchgreifend reformatorische und kulturhistorische Bedeutung verlieh, ist in Luthers eigener Geistesentwicklung und innerer Zubereitung für seine Lebensaufgabe deutlich als entscheidender Lebensfaktor zu erkennen: der Glaube an die rechtfertigende Kraft der alles Verdienst ausschließenden Gnade Gottes in Christo und die Gründung alles Heilstrostes und aller göttlichen Heilswahrheit allein auf die h. Schrift. Die unter schweren Kämpfen allmählich erwachsene persönliche Erfahrungsgewißheit hat nach beiden Seiten das meiste gethan. So dankbar Luther lebenslang für die tröstliche Zusprache blieb, durch die ihn Staupitz zuerst aufgerichtet, so muß doch für erwiesen gelten (vgl. Kolde a. a. O.), daß es diesem selbst damals noch an der klaren Heilserkenntnis mangelte, in der alsbald Luther seinerseits ihm der Führer werden sollte. Ebensowenig lebten in der Augustinerkongregation reinere Traditionen von ihrem Patrone her fort. Erst durch das Schriftstudium für seine Vorlesungen in Wittenberg wurde Luther zugleich auf Augustin zurückgeführt. Im Kloster mußte Luther zunächst nur als altbeliebte Erziehungsweise der Bettelmönche das „saccum per naccum" lernen. Erst durch Staupitz wurde ihm Erleichterung von äußerlichen Geschäften geschafft. Da kamen ihm wohl auch einmal Hus' Predigten in die Hand. Zu seiner Überraschung fand er, daß derselbe „christlich und gewaltig die Schrift führen konnte"; aber das Urteil der Kirche stand ihm noch viel zu hoch, als daß er nicht um so scheuer die ketzerische Handschrift wieder zurückgelegt hätte. Dagegen sind Taulers Predigten nicht ohne tieferen Einfluß auf ihn geblieben; man wollte es seiner eigenen veränderten Predigtweise anmerken (Plitt u. Petersen, M. Luthers Leben Leipz. 1883, S. 58). Aber erst 1516 in Wittenberg wurde er mit ihnen und mit der „deutschen Theologie" bekannt. Seine Freude, in ihnen Vorgänger seiner Predigt auch in deutscher Zunge zu entdecken, ist charakteristisch. Von bedeutsameren Eindrücken, die Luthers eigene Predigtweise gemacht, hört man zuerst seitens Friedrichs des Weisen selbst, der sich, seit er ihn gehört, für den zu einer Wittenberger Professur ausersehenen jungen Klosterbruder interessierte. Nicht minder hatte die Predigt, welche Luther vor dem Ordenskapitel in Gotha (Jubil. 1515) gegen die Sitten „der kleinen Heiligen im Kloster" hielt, Aufsehen erregt. Er wurde damals zugleich zum Distriktsvikar der Ordensstifte in Wittenberg, Dresden, Gotha, Erfurt, Magdeburg u. a. O. erwählt, wodurch ihm neben manchem Anlaß zum Predigen wichtige, seelsorgerliche Aufgaben erwuchsen. Die Erledigung des Pfarramtes an der Wittenberger Stadtkirche

wurde zum ersten Anlaß einer stehenden Gemeindewirksamkeit für Luther. Neben dem neuerwählten Pfarrer vom Magistrat zum „Prediger" berufen, eröffnete sich ihm, nach anfänglichem Sträuben wie bei der Berufung auf den Lehrstuhl, neben diesem nun auch die Kanzel, und obgleich er daneben im Kloster zu predigen hatte, mußte er dem wachsenden Verlangen ihn zu hören schon im Oktober 1516 bis zu täglicher Predigtübung nachgeben (vgl. überhaupt für diese Anfänge seiner Predigtwirksamkeit: Herm. Jacoby, Luthers vorreformatorische Predigt 1512—1517. Königsb. 1883). Nach der Rückkehr von der Wartburg predigte er wohl auch täglich zweimal. Daneben hatte im Kloster meist auch er die „Collätze" während des Mittagsessens zu besorgen. So fand der Name, der im 15. Jahrhundert inzwischen für die Wochenpredigten bräuchlich geworden war (Cr. S. 636), wie bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens (vgl. oben S. 293), auch im Dienst der reformatorischen Einflüsse noch einmal die Erneuerung seines Ursinnes.

Als später (1521) Bugenhagen und Just. Jonas nach Wittenberg übersiedelten, verteilte sich die Predigtarbeit mehr; aber Luther wahrte sich seinen Anteil, und blieb bei Bugenhagens (Stadtpfarrer seit 1523) vielfachen auswärtigen Missionen dessen Hauptvertreter. So besonders am Ende der dreißiger Jahre, wo er den stehenden Wochenprediger machte. Und als wieder die Pest auftrat (1538), wich er nicht; er wehrte wie schon 1527 der allgemeinen Flucht mit Wort und Beispiel, wie wenn er der einzig verantwortliche Seelsorger der Gemeinde gewesen (Plitt u. P., S. 338. 466). Aus den Zeiten der Vertretung Bugenhagens (1530) stammen insbesondere die Auslegungen der Bergpredigt (Matth. 5—7) und des Evangeliums Johannes (c. 6—8). Gegen Zeitsünden und besondere Gebrechen der Stadt- oder Universitätsgemeinde auf der Kanzel zu zeugen, sah Luther sich stets als nächstberufen an. So nicht nur 1520 mit seiner Predigt „vom Aufuhr" (Plitt 196), wo es galt die Bürger der Stadt gegen den Übermut der Studentenschaft schützen, sondern namentlich in seinen letzten Jahren gegen die in Wittenberg eingerissene Zuchtlosigkeit. Ebenso trat er gegen den Wucher (vgl. die beiden Sermone vom Wucher vom Jahre 1519, Plitt 154) oder besondere Akte öffentlicher Ungerechtigkeit (ebenda 467 ff.) ungescheut auf der Kanzel auf. So wenig er es billigte, daß in den öffentlichen Predigten auf einzelne hingedeutet oder namentlich die Obrigkeit blosgestellt werde, so war ihm doch oberster Grundsatz, daß auf der Kanzel den Vornehmen und Reichen das gleiche Maß gehöre, wie den Geringen. Selbst gegen das herkömmliche Schelten auf Papst und Mönche erklärt er sich gelegentlich. Das hat nun freilich Luther seinerseits selbst weidlich geübt; aber er that es in seinem höheren Reformatorenberufe. Wie auch bei seinen gelehrten Streitschriften das christliche Heilsinteresse immer das oberste bewegende Motiv bleibt, so läßt Luther immer zugleich die Gemeinde durch die Predigt an allen wichtigeren reformatorischen Kämpfen teilnehmen. Tragen die ältesten, lateinisch erhaltenen Predigten zum Teil mehr einen mystisch innerlichen Charakter, obenan die fast zu einer Abhandlung ausgewachsene herrliche Predigt über den Prolog des Johannes, und sehen wir ihn andererseits noch 1516 die traditionelle Praxis beobachten, auch auf der Kanzel die 10 Gebote und das Vaterunser auszulegen, wie er dies später im Hause des Abends vor Kindern

und Ungebildeten zu thun pflegte, so mußte ihm schon 1517 die Kanzel sogar auch zur Aufklärung über das falsche Ansehen der Scholastiker dienen. Um so näher lag es dann, den Mißbrauch des Ablaßhandels predigend vor die Gemeinde zu bringen. Ob Luther an demselben 31. Oktober in der Schloßkirche, an deren Thüren er mittags seine Thesen anschlug, über den Ablaß gepredigt hat, ist nach Löscher (Acta ref. I, 734 ff.) sehr zweifelhaft. Jeder Widerspruch gegen die anmaßende Prärogative der Ablaßpredigt, daß vor ihr alle andere Predigt zu schweigen habe, lag ja nahe —, und Tetzel näherte sich gerade damals Wittenberg selbst. Im Mai oder Juni 1518 folgte die Predigt über den Bann, die Luther dann lateinisch herausgab, sowohl weil sie unerwartet großes Aufsehen gemacht, als auch weil sie allerlei Entstellung erfahren hatte. Als ihm dann selbst der Bann drohte und er schon meinte Abschied von seiner Gemeinde nehmen zu müssen, drängte es ihn, die Gemeinde der Unwandelbarkeit seiner Überzeugungen zu versichern. Er that dies besonders eindrucksvoll in zwei Predigten in der Stifts- und in der Stadtkirche am 25. November.

Kurz vor der Leipziger Disputation erst gewann Luther klarere Einsicht in das Verderben des Papsttums und der Gemeinde Rom, die vor allen anderen Christengemeinden ein Vorrecht haben sollte. Das mußte unmittelbar auf die Klärung seines Kirchenbegriffes zurückwirken, wovon bereits sein Bekenntnis bei jener Disputation selbst Zeugnis gibt. Vor der Gemeinde bekundet sich dies besonders in den Predigten, die er im Spätherbst 1519 über die Sakramente hielt. Nicht nur wegen ihrer Zahl, sondern speziell wegen der Spendung des Kelches im hl. Abendmahl handelte es sich auch hier um brennende reformatorische Fragen. Aber das Abendmahl, dessen evangelische Feier er nachmals in so unvergleichlicher Weise zu schildern wußte, gab ihm dabei schon Gelegenheit von der wahren Gemeinschaft der Heiligen zu handeln, der Anhang aber von den „Brüderschaften“, die zu einer Land- und Stadtplage erwachsen waren, bot noch besonderen Anlaß, echt praktisch vor der Gemeinde von der Kirche als der „alleredelsten Brüderschaft“ der Heiligen zu sprechen.

Hatte er schon in diesen Predigten auch die Ehe von der falschen Sakramentsvorstellung ausgenommen, so leiteten ihn nächste praktische Rücksichten, wie nachmals besonders der Kampf gegen die Juristen um die heimlichen Verlöbnisse, schon frühe (Jan. 1519, II. Epiphan.) darauf, die Gemeinde über Ehe- und Eheschließung zu belehren, obgleich er diese damals noch als Sakrament bestehen ließ. Später (1530) entwickelte er immer klarer das Verhältnis des natürlichen Rechtes der Ehe im Verhältnis zur kirchlichen Segnung, wie er der falsch gerühmten mönchischen Keuschheit gegenüber immer mehr die Ordnung Gottes im heil. Ehestande rühmen lernte.

In näherem Zusammenhang mit der reformatorischen Aufgabe stand die Frage um „die guten Werke“, der er, so oft er bei den verschiedensten Gelegenheiten ohnehin darauf zu reden kam, auf Spalatins Wunsch schon 1520 im Januar eine besondere Predigt widmete. Von den „Klostergelübden“, gegen die er von der Wartburg aus den folgenreichsten Angriff in einer besonderen Schrift unternahm, handelte er daneben in einem selbständigen Abschnitt der Kirchenpostille (s. u., vgl. Plitt S. 238).

Nicht minder verfocht er die reine Lehre von der Kanzel gegen die abweichenden Richtungen in reformgesinnten Kreisen und legte die Pflicht solchen Kampfes in schönster Weise vor der Gemeinde ausdrücklich dar (Plitt S. 288). Dahin gehören seine bedeutendsten Volks- und Gelegenheitsreden, die acht Predigten gegen die falschen Propheten, die er auf dem Marktplatz von Wittenberg nach seiner Rückkehr von der Wartburg hielt; ebenso seine späteren Predigten gegen die „Schleicher- und Winkelprediger". Vor Zwinglis Lehre vom Abendmahl warnte er die Gemeinde schon seit 1525, während er bei dem Marburger Religionsgespräch selbst ohne alle Polemik die Rechtfertigung und bei den Verhandlungen der Wittenberger Concordia den Taufbefehl Christi Mark. 16 zu Themen seiner besonders ergreifenden Predigten wählte. Als Butzer dann auch in Wittenberg zu der gemeinsamen Abendmahlsfeier predigte, sprach Luther in vertrautem Kreise zwar sein Wohlgefallen aus, bemerkte aber scherzend dazu: „Gaischt, Gaischt!" Vieles meinte er, habe zu sehr in den Lüften geschwebt, wo er seinen armen „Laien und Wenden wie eine Mutter Milch zu geben" gewohnt sei. — Volkspredigten im höchsten Stile waren seine „Heerpredigt wider den Türken" und die an verschiedenen Orten gegen die aufrührerischen Bauern, zum Teil mit eigener Lebensgefahr, gehaltenen Predigten (Plitt S. 304).

Ähnliches gilt von manchen anderen auswärts gehaltenen Predigten Luthers; so namentlich von denen in Zwickau, dem Ausgangsort jener falschen Propheten. Die Menge der Zuhörer war dort zu groß, als daß eine Kirche sie hätte fassen können; man schätzte sie über 20,000, und Luther mußte von einem Fenster aus zu den auf dem Platze Versammelten sprechen. — Schon auf der Reise nach Augsburg, wo er sich Cajetan zu stellen hatte, kam seiner Predigt, z. B. in Weimar, lebhaftes Interesse entgegen; wie vielmehr auf dem Zuge nach Worms in Erfurt, wo man ihn in freudigster Huldigung feierlich einholte (Janssen freilich, Gesch. d. d. V. II, 161 ff., weiß abenteuerliche Dinge über den Inhalt seiner Predigt und die begleitenden Umstände zu berichten; es war Quasim. Ev. Joh. 20, 19–23: wie man fromm werde und zur Seligkeit komme); ferner in Gotha und Eisenach und ebenso auf der Rückreise von Worms, für die er sich trotz kaiserlichen Verbotes die Freiheit der Predigt gewahrt hatte. Auch das erste große Thema aller Volkspredigt, von der Nähe des Weltendes, gewann in jenen Zeiten ganz neue Bedeutung.

Echte Volksprediger, wie ehedem ein Berthold oder Geiler, schreiben ihre Predigten vorher nicht auf und lernen sie nicht auswendig, sondern sprechen frei nach Meditation. Eher arbeitete man sie nachher für die Veröffentlichung aus; so erwuchs bei Luther aus mancher Predigt eine umfänglichere Schrift. Oder weil man ihm in der Zeit des ersten Eifers (1519) die Predigten gleichsam stahl und hinter seinem Rücken, oft in entstelltester Weise, drucken ließ, sah er sich in wichtigeren Fällen, wie bei seiner Predigt in Ehesachen, genötigt, sie selbst in entsprechenderer Form herauszugeben, oder ließ dies auch durch andere besorgen. Gerade Fälle, wo er auswärts gepredigt, bieten für letzteres interessante Beispiele. Als Spalatin ihn aufforderte, seine 1518 in Weimar gehaltene Predigt herauszugeben (De W., Briefe I, 200), schrieb ihm Luther, er habe dieselbe zwar fast ganz vergessen, wolle sich aber bemühen, sie nachträglich aufzuschreiben. In einem anderen Falle, wo Luther in Wör-

litz gepredigt hatte, stellte Cruciger den Text nachträglich her; wie Luther meinte, besser als seine Predigt gewesen (Förstemann, Tischreden II, 372 f.).

Neben solchen außerordentlichen Anlässen geben sowohl von dieser Herstellungs- wie von Luthers gewöhnlicher Predigtweise vor der Gemeinde die sog. „Kirchen-" und „Hauspostille" das entsprechendste Bild. Schon 1519 hatte Friedrich der Weise an Luther die Aufforderung ergehen lassen, etwas zur Auslegung über die sonntäglichen Evangelien und Episteln zu schreiben; nicht lange nachher bat Spalatin um eine „Fastenpostille". Die letztere altbräuchliche Praxis (s. ob. S. 283) lag Luther wohl ohnehin ferner; aber auch die erstere Forderung, deren praktischen Wert er trotz mancher Bedenken gegen die herkömmliche Perikopenwahl sehr wohl erkannte, ließ länger auf ihre Erfüllung warten. 1521 erschienen in lateinischer Sprache die Enarrationes epistolarum et evangeliorum, quas postillas vocant. — In kürzerer Form, umfassen sie nur die vier Adventssonntage. Die bald folgende deutsche Übersetzung erging ohne Luthers Anregung; vielleicht von dem Schweizer Leo Jud. Später, auf der Wartburg, begann Luther im Zusammenhange mit dem noch ungleich folgenreicheren Unternehmen der Übersetzung der Bibel in ein wirklich volkstümliches und dialektfreies Deutsch, die „Kirchenpostille" in deutscher Sprache, die er selbständig später noch bis zu den Texten auf Ostern vollendete (1525). Das Weitere stellten andere, besonders Stephan Rodt und Cruziger mit Zugrundlegung von Gemeindepredigten Luthers über die Perikopen her. Ebenso enstand die sog. „Hauspostille" aus Nachschriften, welche Veit Dietrich und Diakonus Rörer von den Predigten genommen hatten, die Luther, seit er durch Krankheit (1532—34) an öffentlicher Predigt mehr verhindert war, sonntäglich seiner Hausgemeinde zu halten pflegte.

Man vergl. die neue Ausgabe von P. Enders bei Frankfurt in Luthers sämtl. Werken. 1. Abtl. homilet. und katechet. Schriften 1—6: Hauspostille; 7—15: Kirchenpostille (1865 ff.), endlich vermischte Predigten Bd. 16 ff. (1877). Dort findet man auch die sorgfältigsten litterarischen Nachweise, in der Einleitung zur Kirchenpostille (7, XVII f.) namentlich über die älteren Sammlungen Fremder von Predigten Luthers, aus den Jahren 1523 und 24. — In Bd. 16 ff. finden sich von 1518 an manche der oben im Text verzeichneten einzelnen Predigten. — Daß auch Luther früher schon im Refektorium zu Erfurt gepredigt, bezeugt seine Äußerung in den Tischreden (Förstem. II, 369). -- Vgl. Buchwald: Ungedruckte Predigten L.s aus den Jahren 1528—46. 1884; Stud. u. Krit. 1884. III; Z. f. k. W. 1884. 266 ff. —

Auch in den Tischreden findet sich eine Reihe homiletischer Ratschläge, wie man predigen solle, welche ebenso für Luthers Wertschätzung schulmäßiger Vorbildung als mehr noch für seine hochpraktische Geistesrichtung und für sein alles überwiegendes Vertrauen auf die unmittelbar wirkende Kraft des Wortes Gottes Zeugnis ablegen. Auf die letztere verwies er insbesondere tröstend die schwächer Begabten. Die Postille sollte zugleich ermöglichen, daß die Landgeistlichen, welche unfähig wären, selbst eine Predigt auszuarbeiten, Gutes vorzulesen hätten; so scharf Luther andererseits sich gegen bloßes Kopieren aus Trägheit ausspricht (Erl. Ausgabe 22, 238; 63, 371).

Auch durch die Menge des Mustergiltigen, was Luther selbst seinerzeit als Prediger bot, ist er der Schöpfer des neuen reformatorischen Predigtwesens geworden, wenn auch kaum einer in der edlen Einfalt bei allen unvergleichlich hohen Gaben ihm gleich kam, und vielmehr die letzteren manchen zur Versuchung gereichten, in der „heroischen" oder „theandrischen" Methode, wie man bald Luthers Weise zu bezeichnen anfing, ihrerseits Kunststücke zu machen

(vgl. Schleupner De quadruplici methodo concionandi, Leipzig 1610 S. 28). — Über L.s Predigtweise vgl. außer Beste, Brömel, Rebe, Schmidt bes. Jonas, Die Kanzelberedsamkeit L.s 1852; Richter, L. als Prediger, 1883; desgl. Kalchreute 1883.

II. **Luthers Mitarbeiter und die lutherische Predigtweise bis zum Ende des 16. Jahrhunderts.** Vergegenwärtigt man sich die Menge von Theologie Studierenden, die damals in Wittenberg zusammenströmte, so daß Luther vierhundert, Melanchthon bis zu sechshundert Zuhörer hatte, so begreift man, in welchem Umfang Wittenberg selbst auch als Predigtschule für jene Zeit wirksam werden konnte und mußte. Melanchthon zwar wirkte nach dieser Seite mehr nur durch seine neue Behandlungsweise der Rhetorik und Dialektik (vgl. auch seinen kurzen Aufsatz de officio concionatoris, 1525 zu Ulm mit einem Anhang über den modus praedicandi von einem Schüler Melanchthons herausgegeben). Er selbst predigte nur im engen Kreise und zwar lateinisch im Hörsaale für die Ungarn, die in Wittenberg studierten. Der engere Kreis von Zuhörern aber erweiterte sich bald gar sehr in den sonntäglichen Vorlesungen, die Melanchthon über die Auslegung der evangelischen Perikopen hielt. Aus Nachschriften sind so die deutsche und die lateinische Postille Melanchthons entstanden; die erstere von Joh. Pollicarius, Nürnberg 1549 in kürzerer Form; die letztere von Christoph Pezel (Hannover 1594; Neustadl 1602) aus mehreren Jahrgängen zusammengearbeitet (Corp. Ref. XXIV u. XXV). Wie wenig das herkömmliche Urteil, daß Melanchthon synthetisch gepredigt habe, zutrifft, ergibt sich schon aus dem stehenden Mangel einer einheitlichen Proposition. Vielmehr zieht M. aus jedem Texte eine Anzahl Lehrsätze, die nicht ohne gehäufte Anwendung von Schriftcitaten durchgesprochen werden (vgl. Proben bei Beste, Luth. Kanzelredner I, 452 ff. und bei Lentz II, 41). Es ist daher viel richtiger, wenn man Melanchthon als einen Vorgänger der „Lokalmethode" bezeichnet. Nur Urheber derselben darf er auch nicht heißen, da schon das Ende des Mittelalters manche andere Vorgänger aufweist.

Als Prediger im Amte und vor der Gemeinde standen in Wittenberg Bugenhagen, der milde Organisator der lutherischen Kirche († 1588 als Generalsuperintendent von Kursachsen), und Justus Jonas, der beredte und schriftkundige, gelehrte und gewandte Propst der Wittenberger Schloßkirche († 1555 als Superintendent von Koburg), in erster Linie neben Luther; eine Zeitlang auch Agricola von Eisleben († 1566 als Hofprediger in Berlin) und Amsdorf († 1565 als Superintendent von Eisenach) u. a. Bugenhagen und Jonas sind uns besonders durch ihre Leichenpredigten über Luther unvergessen, der erstere ferner durch seine Postille oder indices in ev. domin. (vgl. auch Buchwald: 6 Predigten aus Bugenhagens Nachlaß. 1885), Jonas durch Predigten über Lazarus, Judas u. a. bekannt. Welchen Kanzelsegen man damals in Wittenberg genoß, findet man in lebendiger Dankbarkeit geschildert von Sebast. Fröschel (geb. 1497, † 1570) bei Beste S. 250 f. Durch die Leipziger Disputation für das Evangelium gewonnen, fand er nach allerlei Verfolgung eine bescheidene geistliche Stelle und Wirksamkeit in Wittenberg, in der er vielfach als Luthers persönlicher Gehilfe in der Seelsorge fungierte und den kleinen Katechismus desselben vor der Gemeinde sehr fruchtbar und anregend auslegte. Es sind Nachmittagspredigten, besonders für die Kinder und das Gesinde. Wittenberg 1559. In seinen eigentlichen Predigten

befolgt er die Definitionsmethode, aber mehr nur, um von Melanchthon ihm zurechtgemachtes Material auszuführen, als durch eigene dialektische Befähigung dazu berufen. Deshalb erschienen auch Fröschels Predigten über Matthäus (1558 lateinisch herausgegeben) einfach unter Melanchthons Werken. Einer der begabtesten Prediger aus Luthers nächster Umgebung war Kaspar Güttel in Eisleben (vgl. Kawerau, Kasp. Güttel. Halle 1882, und dess.: Agricola 1881, S. 58 al.); zu einem der populärsten erwuchs Veit Dietrich, Dekan der philosophischen Fakultät in Wittenberg, nachmals Prediger in Nürnberg († 1549), seit seiner Studentenzeit ein Amanuensis Luthers. Seine feinen, klaren und einfachen „Summarien über das alte Testament" (1541 ff.), wie seine „Kinderpredigten" (1546, neu herausgegeben von O. v. Gerlach 1840) und „Passionspredigten" sichern ihm ein unvergängliches Gedächtnis. — Ein spezifischer Volksprediger für seine Joachimsthaler Bergleute, wenn auch hie und da etwas höheren Stiles, verdient Joh. Mathesius († 1565) schon wegen seiner lebensvollen 17 Predigten über die Historie von Luthers Anfang, Lehre, Leben und Sterben (1565 und öfter, 1855 Berlin) eine besondere Ehrenanerkennung. In treuherziger Schlichtheit, warm und herzgewinnend, verwendet er gern Gleichnisse und Gnomen, Fabeln und Verse zur Illustration, streut auch gelehrte, sogar griechische und hebräische Brocken in seine Predigt und weiß doch immer den rechten Volkston zu treffen (Bergpostille 1562 u. ö.; Sonntagspostille 1565; Postilla prophetica, 1588, über messianische Stellen des A. T.; Post. symbolica, über den zwölfjährigen Jesus; Passionspredigten und viele andere). — In Württemberg fordert neben Erhart Schnepf († 1558 als Professor in Jena), Schofer, Stiefel u. a., vor allem Joh. Brenz († 1570 als Stiftspropst in Stuttgart), eine selbständige Ehrenstelle. Seiner vorwiegenden Neigung folgend hat er nach dem Vorbilde des Chrysostomus fortlaufende Homilien über ganze Bücher der heiligen Schrift gehalten, woraus seine Kommentare entstanden sind; seine Postille aber gibt Zeugnis, wie er zugleich annähernd synthetisch über Grundlehren und wie praktisch populär über alle Standespflichten zu predigen verstand (Beste I. 216. 204 ff.; vgl. Schuler I. 240 f. 85). Er hat fast die ganze Bibel in Homilien durchgepredigt, klar und gründlich, rednerisch schmucklos und immer einfach, trotz humanistischer Bildung (vgl. Palmer, Brenz als Prediger und Katechet, Jahrb. f. d. Theol. 1871). Neben Brenz zeichnet sich später besonders der Sohn des bekannten Nürnberger, dann Königsberger Andreas Osiander († 1552) aus, Lukas Osiander († 1604 als Stiftsprediger in Stuttgart), der in seiner „Bauernpostille" (Tübingen 1597—1600) die trefflichen Grundsätze, welche die Vorrede dazu erörtert, selbst in mustergültig populärer und praktischer Weise durchführt. Er rügt bereits die langen Predigten mit den „gelehrten Citationen und spitzigen Disputationen" und befleißigt sich selbst einfacher Biblizität und gesunder, manchmal grober Volkstümlichkeit (vgl. die Predigt über Jes. 3, 16 ff. „von hoffärtiger, ungestalter Kleidung", Lenz II, 47 ff.). Sein Tractatus de ratione concionandi, Tübingen 1582, gehört zu den wenigen maßvollen und gesunden homiletischen Anweisungen gegenüber der bald hernach einbrechenden scholastischen Verderbnis. Osiander handelt darin mit beachtenswerter Kritik über herrschende Fehler der gewöhnlichen Predigtweise, speziell auch über die Lokalmethode. — Im Norden Deutschlands ragt

vor allen Urbanus Rhegius († 1541) durch seine klare, ruhige und kraftvolle Predigt hervor. Er predigt nicht eigentlich analytisch, sondern stellt eine Art Hauptsatz, oft aus dem Katechismus genommen, auf und bildet dann die Teile doch nur durch einzeln zergliederte Lehrsätze. Was er aber von synthetischer Art hat — und jedenfalls zeichnen sich seine Predigten durch logische Ordnung aus — kann er seinerseits nicht von Melanchthon gelernt haben, sondern nur der viel älteren Vorschule verdanken, die ihn vor seinen Beziehungen zu den Wittenbergern erzogen hatte. Schon in Ingolstadt, als Rhegius noch die Gunst des Dr. Eck genoß, ward der unter des Humanisten Zasius Leitung vielseitig gebildete junge Karmeliter Professor der Redekunst (vor 1518). Seit 1520 hatte sich seine kirchliche Überzeugung geklärt und schon in Augsburg trat er energisch reformierend auf. Durch Herzog Ernst den Bekenner von Braunschweig-Lüneburg, der ihn 1530 auf dem Reichstage mit Bewunderung („urbane et regie") predigen hörte, wurde er, als das beste Kleinod, das er den Seinen von Augsburg habe mitbringen können, nach Celle berufen und wurde der Reformator Hannovers. Seine Schrift: Formulae quaedam caute et citra scandalum loquendi de praecipuis christianae fidei locis (Wittenberg 1536, in demselben Jahre auch deutsch) gewann durch ihre Aufnahme in das Corpus doctrinae „Julium" 1576 normative Bedeutung; sie ist eine, wenn auch mehr von der materialen Seite her bedingte Homiletik voll weisester Korrektion gegen herrschende Fehler in der Predigtweise der Reformationszeit. Wenn Luther einmal von des Rhegius Predigt bei den schmalkaldischen Verhandlungen urteilte: „hoc neque urbanum neque regium", so traf dies Urteil nur die ungebührliche Länge, an der seine Predigten allerdings zu leiden pflegten. Die von Beste (S. 112) mitgeteilte Predigt über „den Glauben, ein Werk Gottes" gehört zu den auserwählten Denkmalen reformatorischer Predigtweise (vgl. Uhlhorn, Urb. Rhegius. 1861). — Als reichgesegneter Reformator Südhannovers wirkte Antonius Corvinus († 1553 als Generalsuperintendent von Kalenberg-Göttingen). Wegen seiner lutherischen Lehre aus dem Kloster Loccum verjagt, ging er nach Wittenberg, vertiefte hier seine Studien und wurde in Hessen und Lippe, dann in den Fürstentümern Göttingen und Kalenberg durch Wort und Schrift, durch Visitationen und Kirchenordnung ein eifriger Verbreiter der Reformation, bis er, im Kampfe gegen das Interim 1549 auf den Kalenberg gefangengesetzt, an den Folgen seines harten dreijährigen Martyriums, kaum seiner Haft entlassen, starb, ein treuer Confessor der lutherischen Kirche. Seine Predigt (Evangelien- und Epistelpostille, niederdeutsch, lateinisch und hochdeutsch, 1535) zeigt bei wohlthuender Kürze übersichtliche Klarheit, einfache Textzergliederung und schmucklose Lehrhaftigkeit (vgl. Uhlhorn, Ein Sendbrief von Ant. Corvinus, mit einer biographischen Einleitung. Göttingen 1853).

Obgleich Janssen nur von der zerstörenden Wirksamkeit der reformatorischen Predigt zu berichten weiß, findet man bei ihm doch reichstes Material über die zeitgenössischen evangelischen Prediger (vgl. II, 183 ff. über Eberlin von Günzburg, 204 ff. über die Erfurter Prediger 349 ff.; über Nürnberg III. 93 f.; Constanz 236 f., Zürich 321 f., Frankfurt a. M. 363, Blarer in Württemberg 390 f., im herzoglichen Sachsen 408 ff., Hessen 591, Agricola. Vgl. noch die Visitationsakten verschiedener Länder 694 ff.).

Die charakteristische Gabe der lutherischen Predigt dieser ersten Zeit ist die freudige Verkündigung des evangelischen Trostes der Vergebung und das kindlich dankbare Ruhen in der Gnade Gottes. Was der lutherischen Kirche

eigentlichster Vorzug ist, die Darbietung der Heilsgewißheit in dem Glauben an Gottes freie Gnade und Christi Verdienst ohne Werke des Gesetzes, erscheint auch in der Predigt dieser Zeit als stets wiederkehrender Hauptgedanke. Allerdings überwiegt die dogmatische Seite; es handelt sich bei der Unwissenheit des Volkes und im Kampfe wider die römische Heilsverdunkelung zunächst um religiöse Grundlegung und lehrmäßige Einprägung des Glaubens in schlichtester katechetischer Form. Die ethische Bedeutung der Reformation für die Erneuerung und Vertiefung des gesamten christlichen Lebens wird noch nicht voll erkannt, das Band zwischen der Rechtfertigung und sittlichen Heiligung nicht immer gefunden, daher wird die Forderung der guten Werke oft auf die Forderung eines äußerlich ehrbaren Wandels beschränkt. Mag man aber auch zugestehen müssen, daß die Predigt der Reformationszeit, namentlich des zweiten Stadiums, überwiegend dogmatischen und polemischen Charakter trage, so wird doch jeder, der nur die Proben bei Beste (I u. II) anzusehen sich die Mühe gibt, über die große Zahl tüchtiger Prediger, welche das 16. Jahrhundert, auch noch in seiner zweiten Hälfte, aufweist, eher erstaunt sein und mit Interesse beobachten, wie nicht nur nach Seite der Textverwertung, sondern auch der homiletisch kunstmäßigen Teilung (bes. in der Anlage des Eingangs) im Unterschied zu dem nachmals mit der neuen Scholastik hereingebrochenen Verderben schon damals in materialer Hinsicht alle Grundlagen für die noch heute herrschende bessere Praxis gelegt waren.

Die einst durch Augustin und namentlich durch Gregor den Großen begründete perikopenmäßige Auslegung der Schrift wurde von der lutherischen Kirche als wertvolles Erbe übernommen und damit die schon im Mittelalter so beliebte Postillenform zum herrschenden Predigtcharakter erhoben. Postillen heißen von nun an nicht mehr bloß wie im Mittelalter die Jahrgänge von Sermonen, sondern auch die von Homilien. Nach Brenz' und Luthers Vorgang herrscht die analytische Predigtform vor, von vielen durch fortlaufende Auslegung biblischer Bücher bethätigt (vgl. die Verzeichnisse bei Schuler I, 136 und Schmidt, Geschichte der Predigt von Luther bis Spener. Gotha 1872; derselbe: Prediger der Reformationszeit. Ztschr. f. prakt. Theol. 1885, S. 65). So neben Mathesius besonders Ge. Major (Briefe an die Korinther und Galater), Cyriak. Spangenberg und Nik. Selnecker über sämtliche Paulinische Briefe; am umfänglichsten, zum Teil schon scholastischer geartet, der Meißner Hofprediger Gregor Strigenitz, geb. 1548, † 1603, welcher schon als Schüler der Fürstenschule durch die Psalmenpredigten des Alexius Prätorius, die er fleißig nachschrieb, angeregt war und hernach eine erstaunlich fruchtbare Predigtthätigkeit zeigte. Er behandelt in 21 Predigten das Gesicht Ezechiels c. 37, in 31 Predigten Jona 1, 5. 6, vom Gewissen des Menschen 1596; endlich in 122 Predigten, Leipzig 1593, die wunderbaren . . . Historien von dem Propheten Jonas. Wegen seiner gewöhnlichen Predigtweise (I: Auslegung, II: Anwendung, vgl. Beste II, 304 f.), wie er sie schon als Hofprediger in Weimar (1581) ebenso populär als scharf im Gewissensgericht übte, mannigfach gering geachtet, erfuhr er von einem Manne wie Prof. Mylius in Jena die ehrende Beurteilung, daß er ihn nie gehört habe, ohne etwas sonderliches zu lernen. Strigenitz gehört zugleich zu denen, welche die analytische Behandlungsweise auch in Predigten über evangelische Lieder durchführten, die ja seit

Luthers ersten herrlichen Schöpfungen eine siegreichste Waffe für die Reformation geworden waren. Wie vor ihm Kaspar Aquila († 1560), nach seiner ersten Verfolgungszeit in Augsburg der glühende und blühende Saalfelder Prediger, der auch prophetische Worte ganz wie geistliche Lieder analytisch behandelte (Beste I, 84 ff.; vgl. Schneider, Die erste und die letzte evang. Predigt auf der Ebernburg. Kreuznach 1883) und ebenso Joh. Gigas Neujahrs- (Weihnachts-) Predigten, so hielt Strigenitz acht „schöne Weihnachtspredigten" über das Lied: „Ein Kindelein so löbelich" (Jena 1590, vgl. andere bei Schuler I, 138; Schmidt 74 f.). Leise Anfänge der synthetischen Predigtweise zeigt derselbe Gigas (eig. Hühne, geb. zu Nordhausen 1514, die längste Zeit in Freistadt und Schweidnitz Prediger, † 1581), der allerdings in sehr nahen Beziehungen zu Melanchthon stand und gewaltig für sorgfältige Vorbereitung zu den Predigten eiferte, aber ebenso auch nach der bloßen Lokalmethode oder rein analytisch predigte. Ähnlich früher schon Gg. Major (geb. 1502, † 1574), die längste Zeit Professor in Wittenberg, ein Spezialschüler Melanchthons; aber auch er stellt selten eine einheitliche Proposition auf oder behandelt auch diese ganz analytisch (vgl. Beste I, 309 ff. Osterpredigt über Ev. Marc. 16, 1–8). Sonst predigt er wie Melanchthon selbst nach der Lokalmethode. Dem fürstlichen Koadjutor von Merseburg Georg III. v. Anhalt († 1553), mit welchem Major längere Zeit nah verbunden in Magdeburg zusammengewirkt, hat Melanchthon bekanntlich selbst manche Predigt gemacht. Er predigt, auch wo rein textual, nicht eigentlich analytisch, stellt öfter einen Hauptsatz auf, aber handelt den Text nicht minder auch nach locis oder einzelnen Lehrsätzen ab (vgl. Proben b. Beste, 441 f.). Das letztere gilt ebenfalls von Nic. Selneccer, Superintendenten und Professor in Leipzig († 1592) der lebendig und erbaulich, allerdings nicht ohne Katheder-doktrin, die Lesestücke aus dem Text heraushebt (vgl. Beste II 202 ff.). — Charakteristisch für das, was damals als Anfang der synthetischen Predigtweise gelten konnte, obgleich dem Wesen nach immer nur Lokalmethode vorherrscht, ist das Beispiel des Mich. Cölius in Rochlitz, — des Lehrers von Mathesius und einst streitbaren Papisten, der dann aber als eifriger Prediger in Böhmen um des Evangeliums willen verfolgt, endlich als Hofprediger in Mansfeld Ruhe fand, wo er Luthers Tröster in der Todesnot, selbst auch 1559 starb. Jedenfalls hat sich Cölius mehr nach Luther als nach Melanchthon gebildet. Auch wo er, wie Luther ja gelegentlich auch that, einzelne Lehrsätze als Teile aufstellt, bleibt doch immer die Textauslegung ihm Hauptsache. Hielt er doch eigentliche Homilien über den Psalter (seine christliche u. nützliche Auslegungen, Predigten und Schriften herausgegeben von Cyriakus Spangenberg, Straßburg 1565). — Erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts begegnet man Predigern, welche mit größerem Recht Vertreter der synthetischen Methode heißen dürfen. Obenan unter ihnen steht Jakob Heerbrand, Professor und Dekan in Tübingen († 1600), dessen Einleitungen insbesondere eine sehr korrekte Anlage zeigen (vgl. Beste II 57 ff.; bes. die Erntepredigt 5. M. 26); während noch Theologen wie Martin Chemnitz († 1586 in Braunschweig) unverändert die melanchthonische Lokalmethode beibehielten. Ein gewisses Mittelglied zwischen Lokalmethode und synthetischem Verfahren vertraten der überwiegend dogmatisch gerichtete Prediger und Streittheologe

Tilem. Heßhusius, Prediger und Professor in Rostock, Jena, Helmstadt († 1588), und der gelehrte Tübinger Kanzler, der Urheber der Konkordienformel, Jakob Andreä († 1590), der daneben freilich auch als bewährter treuer Praktiker schlichte Katechismuspredigten zu halten wußte (vgl. Beste II, 170). Auch Cyriak. Spangenberg († 1604 in Eisleben) vereinigt synthetische und Lokalmethode mit Katechismuspredigten (vgl. seine berühmte Cithara Lutheri Erfurt 1569, u. die Ausg. v. Thilo, Berlin 1855). Zugleich ist er ein Vorgänger für die Praxis zum Schlusse „usus" anzuhängen. Ebenso liebt Ägid. Hunnius († 1603), der Hauptverfasser der sächsischen Visitationsartikel (1592) und Vorgänger der großen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts, dessen Predigten sich durch textgemäße Teilung eines ausdrücklich aufgestellten Hauptsatzes auszeichnen, jedem dieser Teile eine besondere „Lehre und Erinnerung" anzuhängen (vgl. seine Postilla, Frkf. 1604). Daneben hat man auch Katechismuspredigten und homilienmäßige Auslegungen des Daniel und der kleinen Propheten von ihm. Dagegen ist seine Methodus concionandi, Wittenberg 1595 (Opp. III 1024 ff.) nur zum geringsten Teile Methodenanweisung, und dies nicht ohne scholastischen Beischmack. Auch Georg Mylius, früher als heftiger Gegner des Gregorian. Kalenders in seiner Vaterstadt Augsburg thätig, später in Jena, dann in Wittenberg Superintendent und Professor († 1607), gehört in diese Reihe; nur daß er neben synthetischer und Lokalmethode wohl auch rein paraphrastisch verfährt und immer seine Predigten zugleich durch schildernde Erzählung belebt. Neben Mylius als dem eloquentissimus und Ägidius Hunnius dem doctissimus wirkte längere Zeit Polykarp Leyser als formosissimus berühmt (Rehtmeyer). Der Letztere, ein Stiefsohn des Lukas Osiander, starb 1610 als Hofprediger in Dresden. Er gab selbst auch eine methodus concionandi (Wittenberg 1595), in welcher er, der Einfachheit entsprechend, in der er selbst zu predigen pflegte, sich als entschiedenen Feind alles „Geflickten und Gespickten" kund gibt. Er mischt Lokalmethode mit ausgesprochen synthetischer Form, und lobt die Predigten, welche „dem stillen, abgelagerten Weine gleichen, gleichwohl Stacheln im Gemüte des Hörers zurücklassen, und überdies so verständlich sind, daß auch des Schusters und des Schneiders Magd etwas Nützliches zur Gottseligkeit daraus behalten können".

Desgleichen gehört Siegf. Saccus (zuletzt Domprediger in Magdeburg, † 1596), zu den Anfängern in der synthetischen Methode und dies in dem besseren Sinne, daß er zugleich die Teile nach dem Textinhalte zu wählen pflegte. Seiner Evangelienpostille (Magdeburg 1589) hat er einen „kurzen Unterricht von der Ordnung so im Predigen kann gehalten werden" vorausgeschickt, worin er ein ebenso verständiges Urteil über die herrschende Lokalmethode fällt, als er zu anderer Zeit den Anspruch, „heroisch" zu predigen ohne gründliches Studium, trefflich gegeißelt hat. Er und der 1657 zu Magdeburg verstorbene Prediger Reinhard Backius galten in ihrer Umgebung als so ausgesprochene Muster, daß man das Sprichwort erfand: „Der predigt reell, der mit Sack und Back auf die Kanzel geht". — Als „Begründer der synthetischen Methode", die man nach ihm benannte (Pancratiana), vielgerühmt war Andreas Pancratius († 1576 als Superintendent von Hof). In seinen Predigten, die nur durch Befriedigung des Lehrinteresses interessant sind,

erscheint er als ein dialektischer Formkünstler ohne rechte Weihe und Kraft (vgl. bes. Catechismi-Predigten nach der rhetorischen Disposition Frankf. 1604. 5). Seine Methodus concionandi — — —. (Wittenberg 1571) half seinen Ruhm begründen, ohne das Wesen der Predigtaufgabe zu fördern. Auch durch Einmischung lateinischer Floskeln ist er ein Vorgänger der nachmaligen Scholastik.

Von kunstmäßig analytischer Predigtweise finden sich im 16. Jahrhundert nur wenig Spuren. Am ehesten verdienen dafür der sonst mehr nur als Streittheologe bekannte Simon Musäus († nach zehnfachem Exile 1576 zu Mansfeld) und der überhaupt als Homilet beachtenswerte Dresdener Hofprediger Martin Mirus († 1593) genannt zu werden. Musäus predigt textmäßig, frisch, bilderreich und tief, stets die „Summa des Evangelii" ins Gebet verfassend (vgl. Beste II, 192 ff.). Mirus verbindet mit textgründlicher Lehrhaftigkeit konkrete Lebendigkeit und Beredsamkeit (suada misnica vgl. Beste II, 238 ff.). Andere, wie Lukas Pollio († 1583 in Breslau), ein Spezialschüler Melanchthons, verbinden gerade mit der analytischen Textbehandlung die Lokalmethode. Ebenso hielt Simon Pauli, Professor u. Superintendent in Rostock († 1591) nach Melanchthons Vorbild Vorlesungen über die Perikopen („nach der Rhetorica gefasset" — Magdeburg 1574). Bei Joh. Habermann (Avenarius, † 1590 als Superintendent in Zeitz), dem berühmten Hebräer, welchen fremdländische Juden wegen der zu dieser Zeit seltenen Leistung aufsuchten — bekannter noch heute durch sein treffliches Gebetbüchlein, das Denkmal seines eigenen wohl bezeugten Gebetslebens — geht bereits die Hervorhebung einzelner Hauptsätze ganz in analytische Textbenützung über, welche nur jeder Bezeichnung einer beherrschenden Einheit am Schlusse ermangelt (vgl. seine „Erklärung der Sonn- u. Festevangelien". Jena 1575).

Wie im Zusammenhange mit der Lokalmethode sich die ausgesprochene katechetische Predigtweise entwickeln konnte, dafür bildet Hieron. Mencel, Generalsuperintendent von Mansfeld († 1590) ein Schüler Trotzendorfs in Goldberg, später speziell verdient um die Grafschaft Mansfeld, das charakteristischste Übergangsglied. Katechismuspredigten, wie auch er sie herausgegeben (Görlitz 1589), waren längst herkömmlich und wären seitens der bisher genannten Prediger in Menge anzuführen; aber auch seine Textpredigten (Postilla .. Leipzig 1596; er sagt selbst: „aus Luthers Schriften zusammengetragen") stellen immer auch das entsprechende Katechismusstück voran, ehe die analytische Textteilung folgt, bei der die „applicatio" eine besondere Rolle spielt. Auch Joachim Mörlin, ein Spezialschüler Luthers, Domprediger in Königsberg, † 1571 als Bischof von Samland, ein begeisterter Katechismusprediger, gehört mit seinen nur eingestreuten Fragen mehr noch zu den Übergängern; doch vgl. „Postilla oder summarische Erinnerung bei den sonntäglichen Jahresevangelien und Catechismi", von seinem Sohne herausgegeben Erfurt 1587. Die direktere Überleitung vertritt Erasm. Sarcerius, der Verfasser des trefflichen Hirtenbuches, als Schulmann wie als Kirchenmann gleich bedeutend zu seiner Zeit († 1559 in Magdeburg). Seine in „Artikel" ohne Hauptsatz eingeteilten Predigten finden ihre weitere Ausführung durch sog. „Einreden", die sämtlich in Fragen gefaßt sind und demgemäß beantwortet werden, um zum Schluß wieder in „Artikel" auszulaufen (vgl. Beste II, S. 377 ff.). In der

Lehre streng lutherisch zeichnen sie sich durch seelsorgerliche Wärme und Popularität aus (Postillen 1538). Seine Rhetorica, Marburg 1537 verfolgt mehr nur Schulzwecke. Vor ihm hatte Joh. Spangenberg, des Cyriakus Spangenberg Vater (s. ob.), von Luther und Melanchthon hochgeehrt und als ein Nachfolger Güttels in Mansfeld 1550 verstorben, die ausgesprochene katechetische Predigtmethode in lauter Fragen und Antworten, mit begleitender Exempelforderung ausgebildet (vgl. Postille für junge Christen. Magdeb. 1542 ff.); dieselbe erscheint auch bei ihm offenbar durch Vorliebe für lehrende Schulpraxis gezeitigt (vgl. bes. seine Erotemata trivii, grammaticae rhetoricae, dialecticae, Tübingen 1544). Ein Charakterzug entartender Scholastik prägt sich auch in dieser Predigtweise aus.

Nach allem Bisherigen wird man nicht anstehen, die Predigt dieser Periode, entgegen herrschenden Vorurteilen, gegen die Beschuldigung dürrer Scholastik in Schutz zu nehmen. Allerdings ist an die Stelle der ersten urfrischen Begeisterung die Ruhe getreten, welche nüchtern verständig den durch die Reformation gewonnenen Ertrag überschlägt, sichert und gegen Angriffe verteidigt. — Zwei homiletische Hauptrichtungen sind zu unterscheiden. Die eine, ungleich kleinere, verleugnet nicht die scholastische Einwirkung; ihr Element ist die Verständigung über das Dogma, die Kanzel wird ihr häufig zum Katheder; dennoch ist auch ihre Polemik noch durchaus religiös und geht nicht aus der Lust am Streite als solchem hervor. Man kann sie die dogmatisch-doktrinäre nennen. Die andere ist frei von Schulfragen, widerlegt gegnerische Sätze nur kurz und allgemein verständlich und sucht auf dem Grunde der Hauptlehren des Heils die Erbauung auch des einfältigsten Christen. Man kann sie die verständig-erbauliche, oder auch praktische nennen. — Hauptvertreter der ersten Richtung sind Amsdorf, Heßhus, Pancratius, Jak. Andreae, auch Nik. Selneccer. Die andere Richtung wird vornehmlich vertreten durch Strigenitz, Gigas, Heerbrand, Chemnitz, Cyr. Spangenberg, Hunnius, Mylius, Leyser, Saccus, Musäus, Mirus, Osiander, Pollio, Pauli, Habermann, Mencel. Doch durchkreuzen sich beide Reihen so mannigfach, daß die Theoretiker zuweilen sehr praktisch, und die Praktiker sehr theoretisch predigen.

Daneben zeigt sich gegen den Schluß des 16. Jahrhunderts bereits eine dritte neue Strömung, die wir kurz als die mystische bezeichnen können. Sie ist offenbar schon eine Reaktion gegen hereinbrechenden Orthodoxismus; weil aber dieser gerade auf asketischem Gebiete durchaus keinen breiten Boden hatte, so ist auch die Reaktion zuerst nur vereinzelt und kommt erst im 17. Jahrhundert zu allgemeinerer Wirksamkeit. (Nach Beste II, Einleitung, XII. XIII.)

Der auch noch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts überwiegend ausgeprägte lauter evangelische Geist des Predigtcharakters in der lutherischen Kirche findet seine direkte Fortsetzung in den Vertretern höherer geistlicher Praxis im 17. Jahrhundert, welche demnächst vorzuführen sein werden. Aber speziell auf dem Gebiete der homiletischen Kunstlehre schließen sich die scholastisch gerichteten Methodiker der nächsten Zeit an solche vorhin bezeichnete Ausartungen wie an Vorgänger nach Art des Pancratius so unmittelbar an, daß historische Treue des Berichtes nicht wohl umhin kann, diese Erscheinungen jenen Fortsetzern des besseren evangelischen Geistes voranzuschicken, zumal die

letzteren sich direkter die Hand reichen mit den Erneuerern des evangelischen Predigtwesens in der „pietistischen" Epoche. Bevor wir aber die scholastische Epoche charakterisieren, die nicht nur über die lutherische Kirche hereinbrach, richtet sich der Blick noch in Kürze auf

III. **Die Entwicklung des Predigtwesens in der reformierten Kirche.** *1.* Die reformatorische Predigt in der deutschen Schweiz. Huldr. Zwingli (geb. 1484 in Wildhaus) durfte erklären, er habe schon im Jahre 1516 das Evangelium gepredigt, ohne daß er und andere damals etwas von Luther gewußt (WW. v. Schuler und Schulthess, Zürich 1828 ff. I, 253); allein auch er predigte damals noch ohne aggressiv reformatorisch vorzugehen. Das geschah zuerst 1518 gegen den Ablaßprediger Samson. Dagegen bewährte er sich als sittlicher Reformator bereits seit 1506 als „Kilchherr" von Glarus und seit 1516 in Einsiedeln. Ebenso bethätigte er seinen Beruf zu volkstümlicher Predigt bereits 1512 als Feldprediger der Schweizer Truppen in Italien und sammelte hier seine ersten politischen Erfahrungen und gewann die Interessen, welche je länger je mehr seine ganze Wirksamkeit bestimmen sollten. Immer energischer zeugte er seitdem, zumal nach den neuen Niederlagen in Italien 1524, gegen den demoralisierenden Söldnerdienst, das schimpfliche „Reislaufen" seiner Landsleute (II, 2, 314 ff.). Ende 1518 war er von Einsiedeln, wo Leo Jud sein Nachfolger wurde, als Leutpriester an das Münster zu Zürich berufen worden, ein Amt, das er sogleich mit unzweideutiger Erklärung über seine Stellung zum Evangelium vor dem Rat und in der Neujahrpredigt 1519 vor der Gemeinde antrat. Auch hier ist seine Wirksamkeit zunächst durch eine reine positive und sehr wirkungsvolle Einführung in das Verständnis der Schrift, des neuen Testaments speziell, gekennzeichnet (I, 151; III, 48). Hatte er früher nach herkömmlicher Praxis über die Meßevangelien gepredigt, so wählte er jetzt in wohldurchdachtem Gang eine Reihe neutestamentlicher Schriften aus (Ev. Matth., Ap.-Gesch., 1. Tim., Gal., 2. Tim., 1. und 2. Petri, Hebräerbrief), die er in fortlaufender Auslegung behandelte. Um zugleich dem Landvolke zu dienen, wurde auf seinen Betrieb auch eine Wochenpredigt an dem Markttage eingerichtet. Erst mit dem Jahre 1522 beginnt hier seine polemisch reformatorische Thätigkeit, eingeleitet durch eine Predigt über die Fastengebote (1. Tim. 4,1-5), der im Herbst desselben Jahres zwei besonders einschlagende Predigten über das Wort Gottes und die Jungfrau Maria folgten. Was Zwingli die Reformationsarbeit so sehr erleichterte, war die republikanische Verfassung und die darin begründete Regierungsgewalt des bald für die Reformation gewonnenen Rates. Schon 1523 erging das Ausschreiben des großen und kleinen Rates an die Geistlichkeit des ganzen Kantons, sich in der Predigt ausschließlich an Gottes Wort und das Evangelium zu halten (I, 105 ff., 143 f.). Inzwischen waren zahlreiche gleichstimmige Zeugen bis in die Urkantone hinein aufgetreten, in Basel Ökolampad (s. u.), in Bern eine ganze Reihe, darunter Berchthold Haller, in St. Gallen Keßler, in Schaffhausen Wagner, gen. Hofmeister, in Chur Komander, in Luzern neben anderen Oswald Myconius, in Zug Steiner, in Schwyz Trachsler, in Solothurn ein Schulmeister Macrin. Zwinglis Auftreten in Bern (Jan. 1528) gab den letzten Ausschlag; denn auf Bern folgte alsbald Basel und St. Gallen, Schaffhausen und Appenzell Außer-Rhoden im erklärten

Anschluß an die Reformation, daneben regte es sich lebhaft namentlich in Glarus, aber auch in Solothorn und Graubünden. Unterdessen hatte Zwingli (schon 1525) eine fruchtreiche Thätigkeit für die Heranbildung junger Theologen entwickelt und auch seine Pastoralanweisungen, „Der Hirt" von 1524 (I 640) und „Von dem Predigtamt" von 1525 (über Eph. 4, 11–14), verdienen eine ehrende Erwähnung. Seine wachsende Verwicklung in weitaussehende politische Pläne, wie er solche namentlich bei dem Religionsgespräch in Marburg entfaltete, nachmals speziell die Idee der Umgestaltung der Eidgenossenschaft (um „Zürich groß zu machen"), wird in seinen täglichen Festpredigten bei der erstmaligen Kriegsbereitschaft im Jahre 1529 gesteigert wiedergeklungen sein, bis dieselbe am 11. Oktober 1531 bei Cappel zu seinem tragischen Ende ausschlug. — Zwinglis Predigt ist stets würdig, besonnen, nüchtern, energisch und klar, ohne den mystischen Tiefsinn und die schöpferische Genialität und sprachliche Meisterschaft Luthers, aber durch biblische Gedankenfülle und freudige Überzeugung ausgezeichnet. Er hebt stets die Hauptlehren nach einander aus dem Texte heraus und beweist sie aus dem Ganzen der Schrift. Statt der Perikopen aber predigt er immer freie Texte und bevorzugt gemäß der reformierten Fassung der Schrift als des normativen Gesetzes für den Gottesstaat das alte Testament (vgl. Mörikofer, H. Zw.; Stählin, H. Zw. 1883). — Leo Jud († 1542), der seit 1523 Zwinglis Mitarbeiter in Zürich geworden war, beantragte sogleich nach der Katastrophe von Cappel, daß die Reformation von dem politischen Beigeschmack gereinigt werde, den sie durch Zwingli bekommen habe. Schon im Elsaß, wo Jud zuerst als Prediger wirkte, hatte er viel Anerkennung gefunden, wie er auch in Zürich durch seine Predigten bald der „Liebling des Volkes" wurde. Seine Hauptinteressen waren Schriftstudium und Katechismuspflege, während er sich selbst zur Kirchenleitung wenig Geschick zutraute. Schon in Einsiedeln diente ihm Luthers Auslegung des Vater Unsers als Predigtstoff und seine zwei, resp. drei Katechismen haben ebenso praktische Bedeutung gewonnen, als sie ein charakteristisches Moment in der Katechismusgeschichte vertreten. Über den kleineren deutschen wurden die Züricher Kirchenkatechisationen gehalten. Seine biblisch-sprachlichen Kenntnisse sicherten ihm nicht nur einen bedeutsamen Anteil an der sog. „Prophezei", sondern mehr noch an der Züricher Bibelübersetzung, die aus der „Prophezei" entstand. Hierunter verstand man nach 1. Cor. 14 die biblischen Lektionsübungen der Züricher Geistlichkeit, die in der That eine hervorragende homiletische Bedeutung gewonnen haben. Durch den Großratsbeschluß vom 29. Sept. 1523 waren die Mittel des aufgelösten Chorherrenstiftes am Münster flüssig geworden, die nun nach Zwinglis Rat insbesondere der Heranbildung schriftkundiger Prediger dienstbar gemacht werden sollten. An Stelle der Horengottesdienste der Domherren wurden nun tägliche gottesdienstliche Versammlungen und exegetisch-dogmatische Besprechungen der Züricher Geistlichkeit unter Teilnahme der Professoren und Studenten im Münster angeordnet. Die Schrift dabei in lateinischer, griechischer und hebräischer Sprache vorgetragen zu hören, entspricht ganz bekannten Lieblingswünschen Luthers; die Form eines Gottesdienstes aber wurde dabei durch vorgängiges Gebet und einen nachfolgenden erbaulichen Vortrag über den betreffenden Schriftabschnitt gewahrt. Bei diesen auch anderwärts nachgeahmten „collegia biblica" (vgl. die „con-

férences" Calvins, die prophecyings der Puritaner s. 1570, die niederrheinischen und pietistischen Schriftbesprechungen) übernahm Leo Jud, nach Pellikans Zeugnis (Chronikon [1544] herausgegeben von B. Riggenbach, Basel 1877), als erster die hebräische Lektion, resp. Interpretation. Alttestamentliche Texte waren der bevorzugte Gegenstand. Auch Heinr. Bullinger († 1575), der jugendliche Nachfolger Zwinglis und neben Jud der eigentliche Organisator des Züricher Kirchenwesens, predigte mit Vorliebe über alttestamentliche Schriften (Jesaja, Jeremia, Daniel), überhaupt über prophetische Bücher (Apokalypse). Anfangs geschah dies fast täglich, später zweimal in der Woche. Seine Predigtsammlungen fanden bald große Verbreitung und galten namentlich in England als homiletische Muster; der edlen Märtyrerin Jane Grey dienten sie zu besonderer Erbauung. Seine mit Jud zusammen aufgestellte „Predigerordnung" regelte das ganze Leben und Amtswirken der Geistlichen.

Neben den Genannten verdient besondere Erwähnung Joh. Oekolampad (Heußgen) † 1531. Geboren 1482 in Weinsberg im jetzigen Württemberg, trat er zuerst in seiner Vaterstadt als Prediger auf. Aus dieser Zeit stammen seine Predigten über die sieben Worte Jesu am Kreuz (Freiburg 1512), in denen noch Verherrlichung Marias und des Klosterlebens mit lebendigem Zeugnis von Christo und mit Kritik über die schlechte herkömmliche Predigtweise neben einander hergehen. Ähnliche Kritik übte er in scharfer Weise durch ein Schriftchen De risu paschali von 1518; gleichwie eine deutsche Übersetzung von 20 Homilien des Chrysostomus, welche er während seiner Zurückgezogenheit auf der Ebernburg 1522 vollendete, dafür zeugt, daß er sich selbst nach besseren Mustern bildete. Jedoch hielt er sich wegen Schwäche seines Organes nicht für den Predigerberuf geeignet, sondern wandte sich lieber der Lehrthätigkeit zu. — Die Anregungen durch Luther, die besonders in seine kurze Augsburger Wirksamkeit fallen, reiften voll aus in dem nahen Kloster Altmünster, in das er zur Überraschung aller seiner Freunde noch 1520 eintrat. Seine dort gehaltenen und bereits 1521 in Basel erschienenen Predigten gegen die Anrufung der Maria als Fürbitterin und gegen die Wandelung der Elemente im Abendmahl kündigten den vollständigen Bruch mit der alten Kirche an. Ende 1522 aus dem Kloster entlassen, kam er im folgenden Jahre nach Basel und wurde hier binnen kurzem der gesegnete Reformator. Von seinen Predigten aus dieser Zeit sind besonders die über den 1. Brief des Joh. zu nennen (1524 und 1525 lateinisch herausgegeben). Auch die Berner Reformation (1528) half Oekolampad durch eine Predigt „über die Liebe Gottes" inaugurieren. Zuletzt leitete er als Antistes am Münster das ganze Baseler Kirchenwesen. — Der vorübergehend auch in Basel neben Oekolampad auftretende aber wegen seiner heftigen Ausfälle auf der Kanzel bald (1524) ausgewiesene Guill. Farel dient zur Überleitung auf

2. die reformatorische Predigt im französischen, italienischen und englischen Auslande. Auf Grund der biblischen Anregungen Fabers (Stapulensis † 1536) in Paris und unter dem zeitweiligen Schutz des mystisch gerichteten Bischofs von Meaux, Wilh. Briçonnet († 1534) sammelte sich in Meaux die erste reformatorisch gerichtete Predigerschule. Ein hervorragendes Glied derselben war Farel, geb. 1489, aus altfranzösischem Adel. Mit seinen Genossen um des Evangeliums willen aus Frankreich vertrieben, kam er nach

Basel und Mömpelgard und predigte hier kurze Zeit in seiner heftigen Weise die Reformation; dann wirkte er, zum Teil unter dem Namen Ursinus im Berner Gebiet und mit besonderem Erfolge in Neuenburg und Waadt. 1532 besuchte und stärkte er die Waldenser Italiens. Auf der Rückreise aus den piemontesischen Thälern kam er zuerst nach Genf, wo er durch seine todesmutige, unter allen thätlichen Angriffen nie erlahmende Energie den Durchbruch der Reformation vorbereitete und damit Calvin selbst den Weg bahnte. Später trug er das Evangelium nach Metz und förderte es in seiner französischen Heimat (Gap in der Dauphinée), ohne seiner alten Beziehungen zu Mömpelgard und Neuchatel zu vergessen. Nachdem der 76jährige Greis (1565) noch einmal in Metz mit dem Feuer eines Jünglings gepredigt, starb er unmittelbar nachher an Erschöpfung (1565). Leider sind von seinen Predigten keine auf uns gekommen (vgl. d. Gesch. der Theol., Hdb. II, S. 547).

Joh. Calvin, geb. 10. Juli 1509 zu Noyon in der Picardie, wurde 1536, im Jahre des ersten Erscheinens seiner Institutio, als er nur für einen Tag auf der Durchreise nach Genf kam, durch Farel dort festgehalten. Er war jedenfalls kein Volksprediger, so großen Eindruck auch seine Vorträge in engeren Kreisen schon in Paris gemacht hatten und so eifrig er sich in Genf der Predigtthätigkeit widmete. Seine auktoritative Persönlichkeit wirkte jedenfalls viel mehr als der didaktische Charakter seiner Predigten. Er predigte jede zweite Woche täglich, zumeist alttestamentliche Texte, im ganzen doktrinär langatmig, aber mit hohem Ernst, in strenger Dialektik ohne jeden Schmuck der Rede. „Son style est triste“, sagte Bossuet von ihm als Prediger (Vinet, Hist. de l. préd. 3. Doch vgl. Krauß, C. als Prediger. Z. f. prakt. Theol. 1884). — Als charakteristische Parallele zu der Züricher Prophezei ist besonders der sog. „Kongregation“ oder „conférence“ hier zu gedenken, die jeden Freitag gehalten wurde, so daß nach geschehenem Vortrag die Zuhörer ihre Fragen oder Bedenken kund geben konnten und nähere Belehrungen empfingen. Wie gefährlich unter Umständen freilich solche Einreden werden konnten, zeigt der Prozeß gegen den früheren Karmelitermönch Bolsec, der später wieder zur römischen Kirche zurückkehrte, als dieser es wagte, in einer solchen Kongregation Calvins Prädestinationslehre anzugreifen. Bolsecs Gefangensetzung und Vertreibung aus Genf war ein Vorspiel für den Prozeß Servets. In diesen beiden Prozessen trat Theodor v. Beza († 1605 als Professor und Prediger in Genf), damals noch neben Viret Professor in Lausanne, öffentlich für Calvin auf. Er wurde 1558 Calvins Mitarbeiter und nach dem Tode desselben der Führer der Reformation in Genf. So sehr man nach seinen früheren poetischen Erfolgen vermuten möchte, daß er in hervorragender Weise zum geistlichen Redner befähigt gewesen sei, so ist doch von besonderer Wirksamkeit Bezas durch die Predigt nichts bekannt. Seine Predigt ist zwar oratorisch glänzender als Calvins, aber nicht ohne Extravaganzen (vgl. Heppe, Th. B. 1861, S. 368). Seine spätere Thätigkeit für die reformierte Kirche Frankreichs trägt überwiegend politischen Charakter. Im 81. Lebensjahre hielt er seine letzte Predigt in Genf. — Wirksamer als Prediger scheint Pet. Viret († 1571) gewesen zu sein, sowohl infolge seiner überwiegend praktischen Richtung, die ihn in theologischen Schriften eher zu Weitschweifigkeit verleitete, als auch durch die den Praktiker kennzeichnende Vorliebe für dialogische

Behandlung der Gegenstände. Nach seiner Wirksamkeit in Lausanne, die durch den Konflikt mit der Berner Regierung wegen Kirchenzucht endete (1559), diente er predigend und literarisch thätig der Reformation in Frankreich. Die späteren französischen Prediger finden, mit Auswahl, am besten als Übergangsmoment für die nachmalige Einwirkung der französischen Kanzelberedsamkeit auf die deutsche ihre Stelle.

Als Mittelglied zwischen der Schweiz und England einerseits und der reformatorischen Bewegung in Italien andererseits, in allen drei Ländern von gesegneter Wirksamkeit, erscheint Peter Martyr Vermigli († 1562) hervorragend. Schon als Prior des Augustiner-Klosters zu Lucca (1541) bildete er den Mittelpunkt eines Kreises von evangelischen Theologen, aus welchem neben dem berühmten Dogmatiker Hieron. Zanchi († 1590) Prediger wie der Graf Martinengo hervorgingen, der zuerst in Mailand das Evangelium verkündigte und später in Genf die dortige italienische Gemeinde versorgte. Vermigli floh vor der Inquisition und wurde akademischer Lehrer in Straßburg, Oxford und Zürich überall jedoch zugleich aufs lebhafteste an den Zeitbewegungen auch praktisch beteiligt. Obgleich er in allen seinen Stellungen zugleich predigte und seine Predigt als klar und scharfsinnig wie als milde und liebenswürdig gerühmt wird, so ist er doch mehr Gelehrter und Dogmatiker als Prediger. Bei dem Religionsgespräche zu Poissy (1561) hielt er eine Rede, welche speziell auch das evangelische Predigtamt zum Gegenstand hatte. — Aber auch der alte Geist der Franziskaner regte sich wieder. Die durchgreifendste reformatorische Anregung in Italien ging von dem zuletzt zum Kapuzinergeneral aufgestiegenen Bernardino Ochino von Siena aus († 1565). Obgleich ohne gründliche theologische Bildung und ungeübt im klassisch italienischen Ausdrucke, machten seine vorerst nach altem Herkommen überwiegend auf sittliche Besserung abzielenden Fastenpredigten, wo er hinkam, in Neapel, in Venedig und selbst in Rom einen so gewaltigen Eindruck, daß nicht nur Karl V., der ihn 1536 zu Neapel hörte, erklärte: „Der Mensch könnte Steine weinen machen", sondern Kardinäle und zuletzt selbst Paul III. ihn zum Beichtvater erwählten. Aber immer unverhüllter begann er nun die evangelische Rechtfertigungslehre zu predigen. Um so erbitterter verfolgte ihn nachmals die Inquisition, der er sich 1542 nur durch Flucht entziehen konnte. Auch er war zunächst in Genf, später in Augsburg und London Prediger der italienischen Flüchtlingsgemeinde, zuletzt an der sog. Lokarner Gemeinde in Zürich. Hier aber machte er sich allmählich wie für die ganze Schweiz durch antitrinitarische Grübeleien und verdächtige Urteile über Bigamie unmöglich. Eine vorübergehende Zuflucht fand er in Nürnberg, bis er auf der Reise nach Polen elend verkam. Seine Predigten („Prediche") gab Ochino zu Genf 1542 ff. in sechs Bändchen heraus. Basel 1562 erschienen dieselben aufs neue. Eine Auswahl derselben wurde übersetzt, ins deutsche: Neuburg 1545, ins französische: 1546 (?) und 1561 in Genf, ins englische: Ippeswich 1548. Diese Predigten sind einfach, innig und kräftig, aber subjektiv und abhandlungsmäßig (vgl. Benrath, B. Ochino 1875. S. 374 ff.). — Auch Peter Paul Vergerio († 1565), der nach seinen einstigen diplomatischen Verhandlungen mit Luther in Wittenberg nachmals besonders durch die tiefe Erschütterung an Franz Spieras Sterbebett, selbst

ein entschlossener Zeuge der Reformation wurde, wird als begeisterter Prediger gerühmt. Den letzten Teil seines Lebens verbrachte er amtlos, aber literarisch vielgeschäftig als gefürchteter Pamphletist gegen Rom in Tübingen. — Für jene italienisch reformatorischen Kreise gewann besonders der Spanier Juan Valdès († 1541), der Zwillingsbruder Alfonsos, des Staatssekretärs Karls V., vielfachen Einfluß. Alfonso ist als der Verfasser antipäpstlicher Dialoge, wie Merkur und Charon, und als der warme vermittelnde Fürsprecher der Evangelischen beim Kaiser auf dem Reichstage zu Augsburg 1530 bekannt; Juan ging nach Italien und widmete sich ganz der reformatorischen Bewegung. Er diente zugleich als Vermittler der Italiener mit der spanischen Reformation. Aber auch seine Thätigkeit war wie die Vermiglis mehr eine literarische und das meiste that sein persönlicher Einfluß. — In diesem Kreise, welchem Carnesecchi, Mollio, Paleario u. a. angehörten, entstand das Büchlein del beneficio die Gesù Cristo crocifisso, von Benedetto von Mantua und redigiert von M. Anton. Flaminio aus Imola. Vgl. auch Emilio Comba, Storia della Riforma in Italia (Firenze 1881) I, 508 ff. und Ed. Böhmer in PRE.[2] s. v. Valdès. XVI, 276 ff.

In England fehlte es unter den Landeskindern selbst anfangs so sehr an bedeutenden reformatorischen Predigtkräften, daß auch die wenigen, welche von ihnen genannt zu werden verdienen, als „Deutsche" bezeichnet wurden, denn Wittenberg gab noch die ausschließliche Anregung. Dahin gehört der Augustiner-Prior Rob. Barnes (1540 verbrannt), der auf seiner Flucht (1530) selbst in Wittenberg verweilte. Als Hugh Latimer, einst eifriger Papist und nach seiner plötzlichen Bekehrung durch Bilney († 1531) ebenso eifriger Verkündiger des Evangeliums, in seiner Diözese nicht mehr predigen durfte, öffnete ihm Barnes seine Kirche und 1530 durfte Latimer sogar vor dem Könige die Fastenpredigten halten. Im Jahre 1535 zum Bischof von Worcester erhoben, ward er Cranmers Gehilfe im Reformationswerk, besonders auch bei der Herausgabe des „Book of Homilies" (1547). Namentlich seit Edwards VI. Thronbesteigung wirkten Latimers Predigten, deren er häufig Sonntags zwei hielt, das meiste zur Ausbreitung der Reformation. Sowohl seine berühmt gewordenen „Kartenpredigten" von 1529 gegen die Unsitte des Kartenspielens in der Fastenzeit (Weihnachten) und die überwiegende Behandlung der sittlichen Mißstände, als auch die Art, wie er sich der Geißel des Spottes auf der Kanzel bedient, kennzeichnet in ihrem oft zügellosen Brauche den Volksprediger älteren Stiles. Daneben fehlt es aber nicht an reicher Schriftbegründung und unverhohlenem Zeugnis für die evangelische Lehre, die er zuletzt zusammen mit Ridley durch den Feuertod besiegelte (den 6. Okt. 1555). Schon 1570 erschien eine Sammlung seiner Predigten von Bernher; vgl. die neueren durch Watkins (1824) und von der Parker Society (1844). Neben den Genannten ragen John Hooper (verbrannt 1555), Bischof von Glocester, Jewel in Oxford († 1571) und Coverdale, der Bibelübersetzer († 1567), hervor. — Im allgemeinen aber war das Predigtwesen seit den blutigen Verfolgungen der Lollarden, deren Traditionen nur noch unter dem niederen Volke auf dem Lande fortlebten, in so tiefen Verfall geraten, daß in vielen Gemeinden jahrelang gar nicht gepredigt wurde. Die Mehrzahl der Geistlichen blieb im geheimen katholisch gesinnt

(daher die Beschränkung des freien Predigens und die Sitte des Ablesens der Predigt in England); solche, die größere Sprengel zu verwalten hatten, nahmen die Mindestfordernden zu Vikaren an. Cranmer mußte daher zu dem Mittel greifen, stehende Reiseprediger anzustellen. Auch in dieser Form halfen ihm Latimer und Jewel gelegentlich aus. Ausdrücklich aber dafür bestellt waren Hofkapläne, unter welchen Knox († 1572) hervorragt. Aus dem allen erklärt sich der überwiegende Einfluß der Ausländer, die als Flüchtlinge in England wirkten; so als Universitätslehrer besonders Vermigli und Ochino, Bucer und Fagius. Selbst Melanchthon hoffte man eine zeitlang herüberziehen zu können. Die Nürnberger Katechismuspredigten (oben S. 305) mußten in englischer Übersetzung den anfänglichen Mangel an nationalsprachlicher Predigt ersetzen helfen. Als die Einführung der neuen Uniformitätsakte (1559) fast alle Bischöfe und eine größere Zahl von Geistlichen dem Dienste der anglikanischen Kirche entzog, mußte man Laien als Vorleser in den der Predigt beraubten Kirchen verwenden. Die „Fremdengemeinden", besonders die von Joh. v. Lasko begründete niederländische in London, wurden infolge dessen, wie durch Gemeindeordnung, so durch Predigtpflege um so wirksamere Vorbilder. In der letzteren wurde die wöchentliche „Prophezei" (oben S. 313), hier auch „Collatie" genannt, dahin erweitert, daß neben den „Lehrern" die Ältesten aktiv teilnahmen und außer Schriftauslegung auch Besprechung der Predigten den Gegenstand des Austausches bildete. Auch aus spanischen Flüchtlingen sammelte sich in London eine Gemeinde. Da evangelische Gemeinden in Spanien selbst sich nur vereinzelt und im Geheimen bilden konnten, und die wenigen Prediger, unter welchen, nach der vorbereitenden Wirksamkeit des feurigen Juan de Avila, des „Apostels von Andalusien", Juan Gil (Dr. Egidius) hervorragt, ebenso wie die Gemeinden alsbald durch die Inquisition stumm gemacht wurden, so gibt es keine Geschichte der reformatorischen Predigt in Spanien, solange nicht ganz neue Quellen eröffnet werden (vgl. PRE.² s. v. Spanien).

3. Die besseren Muster der Homiletik aus der reformierten Kirche. Allen voran eilte und steht für alle Zeiten Gerhard, genannt Hyperius (von seiner Geburtsstadt Ypern, zuletzt Professor der Beredsamkeit in Marburg († 1564), mit seinen wahrhaft bedeutenden Verdiensten um die Homiletik. Sowohl nach seiner Abkunft als seiner Stellung zu entscheidenden kirchlichen Lehrpunkten ist er (mit Schweizer) trotz der scharfen Einsprache Steinmeyers (Topik, d. Predigt, Berl. 1874 S. 17) zu den reformierten Lehrern zu rechnen. Die Hauptschrift neben der von H. selbst wohl nicht zur Veröffentlichung bestimmten Schrift Topica theologica (Zürich 1564 f., Witt. 1565, Basel 1573) und neben De sacrae scripturae lectione et meditatione quotidiana (Basel 1561) sind die Libb. II de formandis concionibus sacris s. de interpretatione scripturae sacrae populari (Marb. 1553, Bas. 1563; mit Anmerkungen neu herausgeg. von Wagnitz, Halle 1781). Nächst der Wagnitzschen Neubearbeitung ist das rohe Plagiat, das der katholische Zeitgenosse Laurentius de Villavicentio durch die wenig veränderte Ausgabe der Schrift unter seinem Namen (Antwerpen 1565) beging, das beste Zeugnis für die Bedeutung dieser Homiletik. Was freilich die Folgezeit allein mit Vorliebe herübernahm, ist vielmehr als ein bedauerlicher Mißgriff, denn als ein

Verdienst des Hyperius anzusehen: die Benutzung von 1 Tim. 3,16 zur Aufstellung von fünf neuen genera der geistlichen Rede an Stelle der drei alten genera causarum. Von Hyperius selbst werden sie als genus didascalicum, redargutivum, institutivum, correctorium, consolatorium bezeichnet. Als „fünffache Nutzanwendung", wie sie seit dem 17. Jahrhundert so eifrig kultiviert wurden und nachmals sogar fälschlich auf Melanchthon als ersten Urheber zurückgeführt worden sind (Schuler I, 69, 71), hat sie Hyperius nicht verwertet; vielmehr glaubte er diese genera als fruchtbare Inventionshilfe dienstbar machen zu können. Aber viel höher wiegt die auch in dieser Verfehlung noch erkennbare Tendenz, den Predigern die Schrift selbst als oberste und fruchtbarste Inventionsquelle zu empfehlen, für deren Gebrauch seine andere oben genannte Schrift, die Anweisung zu rechtem Lesen der heil. Schrift, mit Meditation verbunden, geschickt machen sollte. Wie der volle Titel dieser unvergleichlichen Schrift selbst schon diese lectio et meditatio quotidiana als „omnibus omnium ordinum hominibus perquam necessaria" empfiehlt, so gibt sie für die künftigen Prediger die Näherbestimmung: „Huc omnia tendunt: eos, qui ad ministerium ecclesiasticum appulerunt animum, persuadere cupimus, quin etiam per Christum eos rogamus, ut inprimis variam et multiplicem doctrinae coelestis materiam in omnem eventum paratam ex bibliis sacris habeant." Aus ihnen sind daher die loci inventionis (s. u.) zu nehmen, die concionatori semper ad manus esse debent. Unter diesen unterscheidet er zwei Hauptklassen. Die der ersten Klasse sollen die Unterlage bilden, alle loci communes de omni doctrina pietatis, de fidei, caritatis et spei officiis zu finden. Die letzteren sollen als Mittel zur Ausführung der Proposition dienen (de form. conc. II, 2, ed. Wagnitz S. 140). Neben anderen trefflichen Einzelratschlägen richtet sich sein Augenmerk vorwiegend immer auf den Redezweck, die rechte Teilung und Durchführung. Je allgemeiner seit Melanchthon, der Lokalmethode entsprechend, die Dogmatik als neu gewonnene Fundgrube aller homiletischen Topik galt, um so höher ist diese frühgewonnene bessere Einsicht (ob. S. 166) zu schätzen.

Wilh. Zepper, Prediger in Herborn, ein Schüler des Hyperius, schrieb u. a. eine Ars habendi et audiendi conciones sacras (Siegen 1598. Herborn 1616). Des Engländers Wilh. Perkins Schrift De sacra et unica ratione concionandi (Opp. Basil 1602, Genev 1618) blieb nicht ohne Einfluß auf den Zeitruhm der „englischen" Methode; ebenso begründete Abrah. Scultetus († 1624 in Emden) (Axiomata concionandi practica. Hannov. 1619) eine besondere, auch als „Schœnfeldiana" bezeichnete Predigtmethode. Ludw. Crocius in Bremen erweiterte in seinem Orator ecclesiasticus (Brem. 1624) die fünf genera des Hyperius durch ein sechstes, das propheticum, welches sich speziell gegen die Weltsicherheit richtet. Des englischen Bischofs Wilkins Ecclesiastical gift of preaching, Lond. 1669 wurde durch die Übersetzung von Itterhagen (Leipz. 1718) für Deutschland wirksam. Durch seine Bildung und höhere Beredsamkeit ausgezeichnet war der aus dem berühmten österreichischen Geschlecht auf „Neuhaus" stammende niederländische Theologe Ludw. van Wolzogen, dessen Orator sacer seu de ratione concionandi (Ultraj. 1671) daher auch zu den hervorragenderen Leistungen gehört. Noch in höherem Grade zeugt sein französischer Zeitgenosse Steph. Gaussen, Professor in

Saumur, dafür, daß im Auslande die Geister früher von den Fesseln befreit waren, welche in Deutschland noch die meisten im Formalismus gebunden hielten (vgl. seine Diss. de utilitate philosophiae in theologia). Seine von J. J. Rambach nachmals voll gewürdigte Diss. de ratione concionandi, Ultraj. 1671 (78) erhebt sich hoch über die zeitübliche Scholastik, sofern ihm die begeisterte Andacht des Predigers die Hauptsache ist und er auf richtige Selbstbeobachtung und Prüfung der natürlichen Gaben höheres Gewicht legt als auf die nach seinem Urteil mehr einengenden Regeln der homiletischen Kunstlehre. Auch Drelincourts Rhetorica sacra profana (Lugd. Batav. 1687) bewegt sich, wenn auch andersartig, in diesen freieren Bahnen. Der ältere Carl Dr., Prediger in Paris, starb dort schon 1669, hoch verdient als Seelsorger wie als unermüdlicher Prediger. Man berichtet, daß er vielfach an einem Tage siebenmal gepredigt habe. Sein älterer Sohn Karl war ein berühmter Mediziner, Leibarzt des Marschalls Turenne; aber unter den zahlreichen Schriften desselben sind manche von dem jüngeren Bruder Laur. Dr., Prediger zu Rochelle († 1680) aufgenommen. Daher ist wohl die herrschende Namensverwechslung (Carl) zu erklären. Auch Jean Claude, nach mancherlei heimischen Kämpfen als Flüchtling in Haag wirksam († 1687), verdient wegen seines Traité de la composition d'un sermon (Oeuvres posthumes, Amsterdam 1688) einer ehrenden Erwähnung (s. u.). Dasselbe gilt von Salom. v. Tils Methodus concionandi . . . Traject. ad Rhen. 1716. Als treuer Schüler des Coccejus war dieser überwiegend der analytischen Schriftbehandlung zugethan. Ungleich ausschließlicher und bis zur ausdrücklichen Verwerfung aller synthetischen Predigtweise verfolgt der berühmte Franekerer Exeget Campeg. Vitringa in seinen Animadversiones ad methodum homiliarum rite instituendarum (Franeker 1721, Jena 1729) diese der reformierten Kirche original eigene Bahn. — Durch deutsche Übersetzungen wurde, speziell auch für Mosheim, der Avis sur la manière de prêcher (Rotterdam 1733) von Jean la Placette wirksam. Der Verfasser wurde als Flüchtling zur Er-Erichtung einer französischen Gemeinde nach Kopenhagen berufen. Unmittelbar auf deutschem Boden wirkend, hat sich der verdiente Exeget Friedr. Ad. Lampe in Bremen durch seine Institutiones homileticae (Lemgo 1742) auch als Homilet ausgezeichnet. Der Berliner Hofprediger und Superintendent Dan. Ernst Jablonski, † 1741, durch seinen Briefwechsel mit Leibnitz in weiteren Kreisen bekannt, darf mit seiner „Vorschrift an die reformierten Kandidaten, wie eine erbauliche Predigt einzurichten sei", die Reihe dieser besseren, von ungesunder Scholastik im ganzen sich frei erhaltenden Vertreter der Homiletik aus reformierten Kreisen schließen.

2. Die Predigt der neuen Scholastik samt der mystisch-pietistischen Reaktion dagegen.

I. **Die neue Scholastik in der Homiletik und Predigt.** In der lutherischen Kirche fanden die Anfänge einer neuen Scholastik ihre charakteristische Ausprägung auf dem Boden der Theorie der Predigtkunst oder der Homiletik. Oben schon (S. 305 ff.) waren Vorgänger besserer Art neben ersten Urhebern der scholastischen Richtung, wie Pancratius, zu nennen. So können auch Hieron. Weller

(† 1572), in Luthers, wie Nik. Hemming († 1600), mehr in Melanchthons Bahnen gehend, noch zu den besseren Vorgängern gerechnet werden. Namentlich ist des letzteren Anweisung: „Wie ein Seelsorger den Schäflein Christi recht vorstehen und mit gesunder Lehre sie weiden soll“ in Abteilung IV seines „Pastor, d. i. Unterrichtungen, wie ein Pfarr-Herr und Seelsorger in Lehr, Leben und allem Wandel sich christlich verhalten soll“ (Leipzig 1566), rein praktisch angelegt, und nur die etwas kasuistisch durchgeführte Verwertung von 2 Tim. 2 verrät einseitigere Neigungen. Dagegen greift Hieron. Weller, obgleich die einzelnen Regeln in seinem Schriftchen De modo et ratione concionandi, Nürnberg 1562 (Opp. ed. Carpzov, Leipzig 1702, III, S. 131 ff.) fast ausschließlich aus Luthers Schriften geschöpft sind, zur systematischen Unterlage noch auf die altklassischen drei genera causarum zurück und unterscheidet rein formell sechs Hauptteile der Predigt. So verständige Regeln über Einleitung und Schluß, Anführung von Schriftstellen und praktisch populäre Haltung im einzelnen hier gegeben werden, verrät daneben doch der Ratschlag, bei der Definition die causam efficientem materialem, formalem, finalem zum Maßstab zu nehmen und anderes, die wachsende Neigung zu formal scholastischem Verfahren. Ähnliches ist von Jak. Andreäs Methodus concionandi ed. Lyser (Tübingen 1595) zu sagen. Alles trägt den Charakter formaler Äußerlichkeit bis zu dem Zeitmaß für die verschiedenen Teile der Predigt, so sachgemäß das letztere genannt werden kann. Sogar ein Anfang, die Predigtmethoden in Zahlen zu summieren, findet sich ziemlich früh, wenn anders des Casp. Huberinus († 1553) Traktat: „Zehnerlei Arten zu predigen für die armen Prediger“ (Nürnberg 1552) hieher zu rechnen ist.

In aufsteigender Linie aber beginnt erst mit dem Anfange des 17. Jahrhunderts der Wetteifer um Aufstellung verschiedener Predigtmethoden, deren Christof Schleupner 1608 nur erst vier aufzuzählen wußte: die heroica, paraphrastica seu textualis, articulata und thematica, womit in der That so ziemlich die herrschende Praxis im 16. Jahrhundert (vgl. oben S. 305 ff.) umschrieben gelten darf. Friedr. Balduin († 1627 als Superintendent und Konsistorialassessor in Wittenberg), zu seiner Zeit ein hochgehaltener Prediger, zählte in seiner Idea dispositionum biblicarum von 1622 sieben Methoden, wobei die Auffassung Christi als „donum“ und als „exemplum“ als zwei verschiedene Predigtarten gelten (6. und 7.). Bald wuchsen die Mittel. Der Eisenacher Generalsuperintendent Nik. Rebhan († 1626) bringt in seinem „Concionator“ schon zwei Jahre später (1625) 25 Methoden; Joh. Forsterus, Professor in Wittenberg, † 1613 als Generalsuperintendent zu Mansfeld, zählte bereits 26 (Methodi concionandi viginti sex). Der Traktat erschien übrigens erst mit Hülsemanns Methodus concionandi (zu welchem Forsterus besondere notas geschrieben) vereint, Wittenberg 1638, dann wieder 1667. Forster kennt u. a. eine methodus *ἰατρική*, bei der zuerst pathologisch, dann therapeutisch verfahren und zuletzt die Diät geordnet wird. Neben der textualis (12) steht eine *τοποσυνοπτική* (18), nach welcher omnes loci textus breviter explicantur; neben der *ῥηματική* (11), wo aliqua tantum verbula ex textu vorgenommen werden, eine *λεξιπραγματική* (21), wo wieder nur unum verbulum erwogen und angewendet wird. Dergleichen würde sonst für identisch gelten; aber die Zahl mußte Eindruck machen. Was endlich bei ihm meth.

mixta (25) heißt), ist immerhin nicht wie bei Löscher (s. u.) als Vereinigung aller vorhergehenden Methoden gemeint. Joh. Hülsemann, der ebenso literarisch fruchtbare, als streitbare Leipziger Professor († 1661), hat mehr durch seine Aufstellung von Spezialteilen für das Exordium (s. ob.) Anlaß zu allerlei Künsteleien gegeben, während er im übrigen mit Hyperius nur die fünf genera: didascalicum, elenchticum, paedeuticum, epanorthoticum et consolatorium nach 2 Tim. 3, 16 zur Richtschnur nimmt. Der berühmte Leipziger Theologe Joh. Benedikt Carpzov († 1657) brachte in seinem Hodegeticum ... olim pro collegio concionatorio conceptum ... Lips. 1656 endlich das Hundert voll, und sein Sohn Joh. Bened. Carpzov († 1699) sorgte für eine vermehrte Auflage (1689). Das Tyrocinium artis concionatoriae 1698 des letzteren dagegen hält in seinen Dispositionen zu allen evangelischen Perikopen des Jahres nur die Hauptunterschiede analytischer und synthetischer Methode fest — beide verknüpfend mit der Lokalmethode und die loci in Form von „usus" nach den fünf Schemata aus 2 Tim. 3, 16 ordnend. Für welche Zeitmuster diese beiden Carpzove galten, trotz später zu besprechender Auswüchse in der Praxis, belegen die „Praecepta homiletica ex hodegetica ac discursibus magnorum Carpzoviorum", Lips. 1686 des Joh. Avenarius († 1713 als Superintendent v. Plauen), eines Urenkels des Asketikers Habermann.

Aber auch die edelsten Theologen des 17. Jahrhunderts und der Folgezeit erweisen sich in ähnlichen Formalismus gebunden. So zählt Joh. Gerhard, der treffliche lutherische Dogmatiker, in der Vorrede zu seiner Postille (Jena 1613) immerhin noch elf modi docendi des Predigers auf, den modus grammaticus, logicus, rhetoricus, histrionicus (der Jesuiten!), historicus, ecclesiasticus (aus den alten Kirchenlehrern), catecheticus, scholasticus (welcher „den Text auf einen einzigen scopum zieht"), elenchticus, mysticus (welcher „sonderlich auf die Erbauung des innerlichen Menschen siehet, mit bequemen Allegoriis und geistlichen Deutungen die Historien des A. T. mit dem N. T. vergleichet, dieselben auf Christum zeucht und in den Lehrpunkten vornehmlich darauf bedacht ist, die wahre Erkenntnis der innerlichen Verderbung unserer Natur, den wahren, lebendigen Glauben an Christum, die brünstige Liebe Gottes, Verschmähung des Zeitlichen, Verlangen nach dem Ewigen, demütige Furcht Gottes, innigliche Gelassenheit, gründliche Demut u. dgl. ins Herz zu pflanzen ... Wollte Gott, daß beide, Lehrer und Zuhörer, in diesem Stück eifrig und fleißig wären!") und den modus heroicus, „wie des Herrn Lutheri, den er mehr admirieren als folgen soll". Val. Ernst Löscher, der Versöhner der Orthodoxie mit dem Pietismus, kommt schließlich in der Vorrede zu seinen „Edlen Andachtsfrüchten", 3. A., Leipz. 1741, wieder auf 25 meist willkürlich so benannte Methoden zurück. Es lohnt in der That nicht, die spitzfindigen Unterscheidungen ins einzelne zu verfolgen. Zu den nach einzelnen angeblichen Urhebern benannten Methoden, wie Pancratiana, Hunniana, Hœpfneriana, Riviniana, gesellen sich die nach Ländern und Städten, besonders Universitäten, bezeichneten, die englische, niederländische, französische, die Wittenberger, Jenaer, Königsberger, Helmstädtische ꝛc. Methode. Die Leipziger Methode von Gottfr. Steinbrecher (Concionator theoretico-philologico-practicus, Lips. 1696) hieß auch die „exegetica", obgleich ihre Hauptmerkmale eine mehrgliedrige Einleitung mit selbständigen Themen und Teilen,

sowie eine künstliche Disposition bis in viele subpartes gegliedert waren. Vgl. Zach. Grapius, Orator ecclesiasticus quinque imperativis homileticis Lipsiensibus instructus. Rostock 1709 und 1719; G. B. P., Wegweiser zur Leipziger Predigermethode 1722; Joh. Fr. Bauch, Jenaische Predigermethode oder Dispositiones über die Evangelia, Jena 1704; über die Episteln 1709; über die Sprüche 1714. Desgl. eines Anonymus „Helmstädtische Predigermethode", Hannover 1703. Wie willkürlich freilich diese Benennungen waren, ersieht man aus Hallbauer (Professor und Prediger in Jena), der in seinem „Nötigen Unterricht, erbaulich zu predigen" (2. A. 1726. S. 444) selbst erklärt: „Ich kann versichern, daß wir hier weder diese noch eine andere besondere Methode haben; jeder predigt nach seinem Gutfinden. . . . Heine hat seine Anweisung zur Jenaischen in Helmstädt geschrieben. . . . Die Helmstädtische Methode ist so wenig zu Helmstädt allgemein gewesen, als die Jenaische zu Jena." — Ebenso warnten die Leipziger Pfeiffer und Carpzov in ihren Homiletiken geradezu vor der sog. „Leipziger Methode".

Wer die Literaturberichte bei Walch, Bibl. theolog., bei Hallbauer u. a., insbesondere aber des Joh. Andr. Fabricius, Historia eloquentiae sacrae (diss. praevia zu dess. Regeln der geistlichen Beredsamkeit, Leipzig u. Wolfenbüttel 1748) durchmustert hat, begreift leicht, daß eine vollständige Umspannung des Stoffs, bei der unübersehbaren Menge homiletischer Lehrbücher aus dem 17. und 18. Jahrhundert, eine unleistbare und nach den Proben auch sehr wertlose Aufgabe wäre. Bei Fabricius findet man (a. a. O.) die Homiletiken jener Zeit in derselben Vollständigkeit auch aus der römischen und der reformierten Kirche verzeichnet. Scholastisches findet sich auch in ihnen, besonders den römisch-katholischen, in hohem Grade gehäuft, und bessere Erzeugnisse aus beiden Kreisen sind meist erst aus dem 18. Jahrhundert zu verzeichnen.

Dieser homiletischen Anleitung entsprechend, zeigt auch die Predigt des 17. Jahrhunderts zunächst und vorwiegend einen scholastischen Charakter. Die doktrinäre Richtung erreicht ihren Höhepunkt. Die „reine Lehre" wird aufs heftigste gegen sämtliche alte und neue Häretiker verteidigt, und ärgerliches Schulgezänke mit breiter Gelehrtheit „voll Kunst, aber ohne Brunst" (Scriver) vorgetragen. „Sie wollen lieber die Dreieinigkeit definieren als anbeten, die Gegenwart Christi beweisen als verehren, die Buße von den Sünden beschreiben als in sich fühlen, die Verdienstlichkeit der Werke widerlegen als ein gutes Werk thun, und lieber die heiligen Wissenschaften treiben als mit der Praxis der christlichen Liebe sich beschäftigen; endlich betrachten sie die Theologie als irgend eine Wissenschaft, deren Kenntnis wie die der Logik und Metaphysik nützlich ist, den Ruf der Gelehrsamkeit zu erlangen" (J. V. Andreae, Veri Christianismi solidaeque philosophiae libertas. Argentor. 1618, p. 99). — Artomedes in Königsberg verteidigte mit wilder Erregtheit das Luthertum (Abendmahlspredigten 1590); ebenso Joh. Praetorius „vom dreiköpfigen Antichrist, Papst, Türk und Calvinist"; Lucas Osiander, † 1638, der Enkel des Andreas O., der leidenschaftliche Bekämpfer Joh. Arnds, und der zornige, treue Abrah. Calov († 1686 als Prof. in Wittenberg), der stürmisch und unverdrossen gegen die Ketzerei Calixts als eines heimlichen Papisten und Mameluken kämpfte. Der bedeutendste Prediger dieser Streittheologie ist Her-

mann Samson, Oberpastor in Riga († 1643), welcher durch bewunderungswürdige Schriftkenntnis, Reichtum an veranschaulichenden Anekdoten aus der Profangeschichte und Gleichnissen seine Predigten erbaulich und anziehend zu machen weiß (besonders die „himmlische Schatzkammer", 1625, eine Evangelienpostille. Auserlesene Predigten vom Abendmahle 1619, und Seelenschatz, 11 Predigten über 1 Mos. 3, 15: 1620). Vgl. Beste, III, 101 ff.

Keineswegs ausschließlich der gelehrten Predigt eigentümlich, sondern mit besonderer Liebe von der pietistischen gepflegt, aber dennoch durch die Scholastik hervorgerufen, treten nun alle bereits im Mittelalter bemerkten Geschmacklosigkeiten wieder zu Tage. Besonders die sog. emblematische Predigtweise wird immer beliebter. Theoretisch wurde dieselbe allerdings erst am Ausgange des 17. Jahrhunderts begründet, praktisch aber bereits vorher vielfach geübt. Der zur Jurisprudenz übergegangene Theologe Christian Weidling, zuletzt in Kiel († 1731), hatte sich eingehend mit ausländischer Beredsamkeit beschäftigt (vgl. seine Schrift: „Oratorischer Kern der gelehrtesten englischen Redner) und wußte aus diesen und anderen oratorischen Studien doch keinen besseren Gewinn zu ziehen, als seine „emblematische" und seine „oratorische Schatzkammer" darzubieten, mit der ausdrücklichen Anweisung, durch allerlei Kunstmittel über ein und denselben Gegenstand so viel Reden, als man wolle, herzustellen. Sein einstiger Vorgänger als Weißenfelser Professor eloquentiae Christian Weise († als Rektor des Gymnasiums zu Zittau, seiner Vaterstadt, 1708) diente Weidling dabei als Vorbild. Weise galt geradezu als Erfinder einer neuen oratorischen Methode, über deren Nutzen Joh. Christof Wentzel, selbst Lehrer der Beredsamkeit in Jena, wie Dichter und Musiker, in der Vorrede zu einer neuen Auflage von Weises Doctrina virtutum 1719 eingehend gehandelt hat. (Vgl. auch Wentzels Rhetorica novantiqua). Vor anderen rhetorischen Werken (Institutiones oratoriae, „Der politische, der gelehrte Redner" ꝛc.) hat besonders die Schrift: „De elegantiis realibus, s. orationum flosculis" Weises Ruhm begründet.

Zum Beweise für die Notwendigkeit einer durchgreifenden Reform mögen einige Proben solchen Ungeschmackes aus der unmittelbaren Praxis dienen. Wenn Konrad Sustmann 1666 über „Christi Esel" von unserer „eselhaften Natur" predigt, oder Christoph Sonntag, weil er Hennebergischer Prediger war, jede Predigt als einen „geistlichen Hahnenschrei" ausführt (Schuler I, 324 f.), so waren das noch unschuldigere Geschmacksverwirrungen und vereinzelte Spielereien. Aber es kam schlimmer. J. Riemer, „Verblümtes Christentum über die Epistel", Nürnberg 1694, stellt bei Gal. 5, 16 den heil. Geist unter dem Bilde einer „Karthaune" vor, mit der Umschrift: „obstantia sternit". Er schreibt auch: „Blasse Furcht und grünende Hoffnung in schlaflosen Nächten" 1694. M. Dietrich in seiner „geistlichen Ölkammer" 1684 (13. Aufl.) behandelt Christus als „Schieß- und Passionsscheibe": 1) die Schützen, 2) die Pfeile, 3) die Fehlschüsse; oder als „Schornsteinfeger", und zwar 2) Rauchfang, 3) die Besen; den Teufel aber als den „großen Kettenhund", der 1) „Adam und den Sohn Gottes selbst ins Bein beißt", 2) aber von Jesu in sein „höllisches Hundeloch" zurückgejagt wird (Lenz II, 96). In durchgeführter Steigerung, wenn auch freier von solchen Rohheiten, predigt der fromme Joh. Samuel Adami (Landgeistlicher im sächsischen Pretschen-

dorf, † 1713, nicht zu verwechseln mit Joh. Christian Adami, dem Liederdichter, † 1715 in Lübben) in seinen Deliciae evangelicae, 15 Bde. 1702—15, über das große Abendmahl (2. Trin.; Band 8, 37) von „Tafel", „Tafelstube", „Tafeltuch", von der „Gießkanne" (Taufe), vom „silbernen Kredenz" (Propheten und Apostel), vom „Vorleger" (dem heil. Geist), von den „Gängen", wo u. a. „die feiste saftige Henne" (mit den Küchlein unter ihren Flügeln) aufgetragen wird; vom „Schaueſſen, Tafelgespräche und Tafelmusik". Und diese deliciae hießen florilegium Anglicanum, weil Adami seine Absurditäten mit allerlei Auszügen aus englischen Predigern würzte! (Schuler II, 78). Wenn das Landvolk dergleichen geistreich und amüsant fand, mußten nicht alle höher gerichteten Geister und Charaktere sich von solchen Spielereien mit Widerwillen abwenden? — J. Ben. Carpzov d. J. († 1699) predigte aber dergleichen seinen Leipzigern. Die Spitze erreichte das Unwesen überhaupt damit, daß man das emblematische Verfahren auf die sogen. Realjahrgänge übertrug und alle Texte für die Ausführung einer und derselben Hauptkategorie verwertete. So predigte Carpzov 1692 einen ganzen Jahrgang über Christum als „Handwerksmann", wobei aushilfsweise auch Nebenfiguren eintreten, wie 1. Advent die Jünger als „Sattler"; aber bei der Hochzeit zu Cana ist der HErr selbst das Urbild der „Wirte" (aus Wasser Wein!) und am 15. p. trin. („Sorget nicht, was ihr anziehen werdet") der beste „Tuchmacher". Wenn (Judica) die Juden Steine aufheben, ist es ein Anlaß, von den „Pflasterern" zu predigen; und selbst solche Unglaublichkeiten fehlen nicht, wie an „Mariä Lichtmeß": die „geistliche Papiermühle", wo Maria als Mühle und Christus als „das beste Jungfernpapier" gefeiert wird (Schuler I, 197 ff.; 325 f.). — Durch solche geschmacklose Spielerei entwerteten Orthodoxismus und Pietismus das Predigtamt aufs tiefste. Es war eben die Zeit der schlesischen Dichterschule, in der Lohensteins Schwulst und Übertreibungssucht den Geschmack des deutschen Volkes vergiftete.

Besonders charakteristisch zeugen diese und ähnliche Erscheinungen, daß man daran verzweifelte, die gewöhnlichen Sonntagstexte für sich auf andere Weise interessant und fruchtbar machen zu können. Nach herkömmlicher Anschauung meint man dafür in erster Linie die Perikopenwahl und den Zwang, fortgehend über dieselben Texte predigen zu sollen, anklagen zu dürfen. Ein begründetes praktisches Bedürfnis hat auch in neuerer Zeit fast alle Landeskirchen zur Erweiterung der vorgeschriebenen Predigtstoffe geführt. Für gereifte Praktiker wird aber dabei der Wert der alten Perikopen wohl eher steigen als geringer werden; ganz abgesehen noch von der seelsorgerlichen Rücksicht, daß die Gemeinde eines möglichst umschriebenen feststehenden Bibeltextes bedarf (s. u.). Aber der Fehler jener Zeit lag offenbar vielmehr in der Unfähigkeit zu wahrhaft exegetischer Durchforschung der Einzeltexte und ihres unausschöpflichen Reichtums, wie zu textgemäßer Gestaltung der Disposition bei immer neuem und frei bleibendem Wechsel des Redezwecks. Infolge dieses Ungeschickes griff man nach textfremden Stoffen und Bestimmungen des Redezweckes für die einzelnen Predigten. So kam frühe die Praxis auf, ganze Jahrgänge über Sprichwörter (z. B. Sprichwörterpostille von Cordes 1670, von Widers 1673, vgl. Schuler I 208 ff.), über Lieder (z. B. Feinler, Geistliche Türkenglocke 1663, über „Erhalt uns, Herr, bei

deinem Wort) u. dgl. zu halten. Später mußten sogar interessante Zeiterscheinungen dafür herhalten. So predigte Sam. Ben. Carpzov über „die fruchtbringende Gesellschaft" der Christen nach den Evangelien, Dresd. 1711, u. Joh. Kiesling über dasselbe nach den Episteln, Hannover 1708. Oder allerlei künstliche Formen der Partition sollten, bei allen Texten gleichmäßig durchgeführt, interessanten Wechsel in die Monotonie der sonntäglichen Predigt bringen. So predigt Martin Geier († 1680 als Oberhofprediger zu Dresden) im Jahre 1668 ein ganzes Jahr lang auf Grund jedes Evangeliums nach Matth 3, 10 1. den Baum, 2. die Frucht, 3. den Hieb, 4. den Brand; und Joh. Ben. Carpzov einen „sonderbaren Jahrgang evangelischer Vorbilder- und Fragepredigten", in welchen er jeden Text in vier Fragen abhandelt: einer Katechismus-, einer Streit-, einer Gewissensfrage und einer „kuriösen" Frage. E. Neumeister, der geharnischte Pietistengegner, läßt in seinem „Geistlichen ABC", Hamburg 1722, je Nikodemus die Katechismus-, Stephanus die Streitfrage, Petrus eine Gewissensfrage, und Esra die „kuriöse" Frage vortragen; gleichwie er in seinen „Priesterliche Lippen in Bewahrung der Lehre", Leipz. 1714, die Rollen an einen „rechtgläubigen Lutheraner", einen „fanatischen Schwärmer" und ein „bekümmertes Herz" verteilt. — In anderen Formen lebt so aller Formalismus, wie ihn das ausgehende Mittelalter zeigte, wieder auf. Dies vor allem auch darin, daß solche Afterkunst dazu einlud, durch eine Fülle fertigen Apparates und bereiter Dispositionsvorschläge, bis zu Dekaden für jeden Sonntag, derartigen homiletischen Bedürfnissen zu Hilfe zu kommen. (Schuler I, 213; Lenz II, 151; vgl. Titius, Theolog. Exempelbuch, Leipz. 1684; Stockmann, Ketzerlexikon; Anton d'Averoult (kath.), historischer Katechismus, und Drexel (Soc. Jesu), Exempel und Sprüche über die Hauptsätze der Dogmatik und Moral, u. a. S. auch Rothe, S. 380 f.).

Als charakteristisch für die evangelische Kirche darf daneben noch bemerkt werden, daß sich in dieser Periode auch in ihr die burlesk-humoristische Predigtweise in nord- oder süddeutschem Dialekte geltend gemacht hat. In der römischen Kirche ist sie teils als ein altes Erbe mittelalterlicher Gewohnheiten, teils als romanische Eigentümlichkeit anzusehen. Noch heute fördern die weihnachtlichen „Bambino"-Predigten und die sogen. „discorsi" das Unglaublichste von Kanzelfreiheit zu Tage, wogegen ein Barletta (S. 289) billig noch als ein Mann höheren Ernstes erscheinen muß. Immer macht sich in diesen Kreisen mehr der Witz des Verstandes, als der Humor gesunden Gemütslebens fühlbar. Denn Witz, wenngleich nicht ohne viel sittlichen Ernst, war die Meisterschaft eines Ulrich Megerle, des als Abraham a Santa Clara berühmten Wiener Hofpredigers († 1709, vgl. Karajan, Abr. a S. Clara. Wien 1867). [Judas, der Erzschelm. 4 Bde. 1686—95, und viele kleinere Schriften.] In seinen Reden „sieht es aus, wie in einer Jesuitenkirche: an phantastischen Formen, an Pracht und Gold und reichen Geräten ist nicht gespart; die Sinne werden gepackt, aber der ästhetische Reiz überwiegt bei weitem den religiösen Gehalt" (Scherer, PRE.[2] I, 95 f.). — Auch die beiden humoristischen Prediger im schwäbischen und plattdeutschen Dialekt, Spörrer bei Dinkelsbühl in Franken, der „Bauernprediger" (ca. 1720) und Jobst Sackmann in Limmer bei Hannover, † 1718 (vgl. über beide Schuler III, 108 ff. und Lenz II, 161 ff.)

haben ihre Stärke vorwiegend in populärer Derbheit und farbengesättigter Sittenschilderung. Der hohe seelsorgerliche Ernst, den z. B. Schuppius (s. S. 332) zeigt, geht namentlich bei Spörrer in Komik und Späßen unter. Seine Schilderung ist von drastischer, packender Lebhaftigkeit, während Sackmann sich mehr in behaglich breiter und trivialer Plauderei ergeht. Vielleicht verdienten Spörrers Predigten eher noch neu bekannt gemacht zu werden, als dies mit Sackmanns geschehen ist, die man sich jedenfalls nicht so gehalten zu denken vermag (vgl. J. Sackmanns Predigten, herausg. v. Voigt. 8. Aufl. Celle 1864).

Die Zurückführung zu einem gesünderen Geschmacke erfolgte nicht von innen heraus, weder durch Calixt noch durch den Pietismus, sondern durch die Einwirkung des Auslands, besonders Englands. Mag man dabei bedauern, daß der Latitudinarismus der englischen Musterprediger dazu geholfen hat, der aufklärenden Verstandesrichtung in Deutschland das Oberwasser zu verschaffen, so ist doch das die letzte Wirkung der Reform gewesen, daß ein lebendiger Glaubensgeist mit herrschendem Einfluß sein Zeugnis in Formen entsprechender Bildung abzulegen gelernt hat. In Deutschland ist Mosheim nicht nur der erste reine und geschmackvolle Prediger nach langer Verwüstung, sondern auch der erste deutsche Stilist, dem Wackernagel in seinem Lesebuch mit Recht eben um dieser Verdienste willen ein würdiges Denkmal gesetzt hat.

Die Form der Predigt ist im allgemeinen die gegliedert paraphrastische oder die lokale sog. artikulierte; jedoch wird die thematisch-synthetische schon häufiger. Die Unsitte der mehrfachen Exordien und des Schlusses mit fünffacher Nutzanwendung macht die Predigt schwerfällig und unförmlich. (S. u. bei Spener). Die Sprache ist auffallend rein. Die Sprachmengerei und das Deutschfranzosentum des 17. Jahrhunderts, die Alamode, bleibt, wie dem Kirchenliede, so auch der Predigt fast gänzlich fern. Erst der Pietismus hat die kokett gespreizten und putzsüchtigen Prediger, wie Dilherr u. a., erzeugt. Noch herrscht in Norddeutschland die plattdeutsche Sprache auf der Kanzel vor. In Celle z. B. predigten noch 1611 die drei Stadtprediger plattdeutsch.

II. **Die innerliche Erneuerung der Predigt in der lutherischen Kirche bis zu ihrem Abschluß in der Epoche des Pietismus.** Weil die scholastische Predigt niemanden befriedigte als den, der sie hielt, so wandte sich die Gemeinde sehnsüchtig jeder neuen, wahre Erbaulichkeit versprechenden Richtung in der Predigt zu. Nicht Lehre, sondern „Praxis“ wird die Losung der Zeit. Die calixtinische Schule fordert, „die subtilen Hadersachen in den Predigten wegzulassen und die christliche Gesinnung zu pflegen“. Wohl treten noch Männer der verständig-erbaulichen Richtung auf, wie Heermann, Lütkemann, Geier, aber auch ihr Ziel ist die zum Pietismus führende „Praxis“. Joh. Heermann († 1647 in Köben in Schlesien), der edle Kreuz- und Trostsänger, Verfasser der devoti musica cordis 1630 (ed. Phil. Wackernagel, Stuttg. 1856), predigt in ergreifender Weise aus reichster eigener Erfahrung immer das Elend der Welt und die Herrlichkeit Gottes. Auch in der Behandlung ethischer Stoffe ragt er hervor. (Crux Christi. 1618; neu Neuruppin 1861 u. ö.; Labores sacri, geistl. Kirchenarbeit, Lpz. 1624—38, eine Erklärung der Evangelien, u. s. w.) Vgl. Beste III, 141 ff. — Joachim Lütkemann († 1655 als Generalsuperintendent in Wolfenbüttel) zeigt biblische Schlichtheit, ergreifende Seelsorgertreue und heißes Dringen

auf Entscheidung. Er ist der Vorgänger H. Müllers und Scrivers, welche beide ihm ihre tiefere Anregung verdanken (vgl. Beste III, 175 ff.). — Martin Geier (Superintendent in Leipzig, † als Oberhofprediger in Dresden 1680) ist durch Arndts wahres Christentum „zum Christen gemacht"; seine Predigten zeichnen sich durch natürliche Ausführung und anmutige Sprache, durch „große Erudition, theologische Prudenz und treffliche Autorität" aus. „Er merkte und wußte alle Worte der Schrift auf die Wagschale zu legen und Schrift durch Schrift zu erklären" (Ben. Carpzov jun. in der Vorrede zu Geiers Bußstimme 1626; vgl. Beste III, 232 ff.).

Den entscheidenden Anstoß aber erhielt die Predigt durch die Mystik. Sie legt den ganzen Nachdruck auf die „wesentliche" Vereinigung der Seele mit Gott, auf das „einwesige Leben Christi", und erwartet von der Lehre, auch der heil. Schrift, nur insofern Heil, als sie geistzeugend im Menschen wirke. „Geistreich" heißt nun die Predigt, wenn sie innere subjektive Heilserfahrung verkündet. Eine große Zahl dieser Mystiker geht, durch Schwenkfeldt-Weigelsche Gedanken verwirrt, in Theosophie und Schwarmgeisterei unter. Andere schließen sich mit der Kirchenlehre und dem Bekenntnis innig zusammen und wecken ein neues, reiches, ob auch zunächst nur subjektiv-persönliches Leben.

Einen wesentlichen Faktor für das Verständnis der ersten Versuche zu einer innerlichen Erneuerung des Predigtwesens bildet ebenso die allgemeine beklagenswerte Verweltlichung des Klerus im Übergange des 16. zum 17. Jahrhundert (auf welche, namentlich für Sachsen, Baiers Aktenauszüge zu Carpzovs Jurisprudentia consistorialis [Lips. 1721] höchst charakteristische Lichter werfen), als der unsagbare Jammer, welchen der 30jährige Krieg über die evangelische Kirche Deutschlands brachte. Wie diese Leidenszeit dem evangelischen Kirchenliede eine ganz neue Bereicherung durch den lyrisch-subjektiven Charakter der geistlichen Poësie nach der überwiegend episch-objektiven Epoche einbrachte, so bildet die homiletische Praxis innerlicher Erneuerung der Predigt jener Zeit das ganz entsprechende Gegenbild (vgl. von nun an A. Ritschl, Geschichte des Pietismus. Bd. 2 u. 3).

Der Vorläufer dieser Richtung ist Philipp Nicolai († 1608 in Hamburg), der Verfasser der beiden Kirchenlieder: Wie schön leucht uns der Morgenstern, und: Wachet auf, ruft uns die Stimme. Seine Predigten (Teutsche Schriften. 2 Theile. Hambg. 1617 fol.) sind außerordentlich schriftreich, tief, anschaulich, bilderreich und wohlgeordnet synthetisch (vgl. Beste III, 46 ff.). Als eigentlicher Anfänger aber muß Joh. Arndt, zu Ballenstädt 1555 geboren († 1621), gelten, dessen Wirksamkeit in Braunschweig sich mit der Martin Chemnitz's ziemlich die Hand reichte, der Mann, von dem Spener urteilte, er „streiche Luther nahe" und man wisse nicht: „ob er nicht in seinen Schriften zu einem nicht geringeren Werke als Lutherus möge von Gott bestimmt sein". In der That ist Arndts „Wahres Christentum" (1. A. der 4 BB.: 1609) bis auf den heutigen Tag ein verbreitetstes Erbauungsbuch aller evangelischen Christen, durch die Halleschen Missionare selbst in Tamulischer Sprache verbreitet. Daß ihm zu seiner Zeit schon das erste Buch (1605 zuerst erschienen) so schwere Leiden einbrachte, gehört zu der trübsten Charakteristik jener Tage. Freilich erklärte er für einen der Hauptzwecke, die er damit verfolgte: „die Gemüter der Studenten und Prediger von der gar zu

disputier- und streitsüchtigen Theologie, daraus fast wieder eine neue theologia scholastica geworden, zurückzuziehen" und: „die Christgläubigen von dem toten Glauben zu dem fruchtbringenden anzuführen". Zur Verteidigung schreibt er später: „Von einer solchen Erleuchtung des Geistes Gottes, welche in Gläubigen wirket und thätig ist, reden meine Bücher; dessen aber sind die guten Herren nicht gewohnt, denn sie haben keine Praxis und geistliche Erfahrung". Entsprechend wirkte Arndt durch seine Predigten, bes. die „Postille über die Sonn- und Festtags-Evangelien" 1615, „die Auslegung des Psalters" 1617, sowie die bis in die neueste Zeit öfter aufgelegten Katechismuspredigten. Die vielfache Polemik gegen ihn, die sich bis 1714 fortsetzt, steigerte eher den thatsächlichen Einfluß seiner Schriften. Wenn ihm nicht mit Unrecht entgegengehalten wird, daß er den Christus in uns mehr betont habe als den Christus für uns, so erklärt sich eben dies genügend aus dem Bedürfnisse, dem doktrinären Dogmatismus seiner Zeit das entsprechendste Gegengift zu bieten. Und sein Zurückgreifen auf die Mystik eines Bernhard, Tauler und Kempis gereicht als Durchgangsmoment zu neuer tieferer und innerlicherer Erfassung der reformatorischen Verkündigung seinem Berufe zur Erneuerung des kirchlichen Lebens eher zu höherer Rechtfertigung, als daß es einen Anlaß zur Verdächtigung seiner Wirksamkeit bieten könnte.

Wenn Arndt in der Predigtform immer noch überwiegend der Lokalmethode huldigt, in der Ausführung seiner Gedanken aber, wie sein „wahres Christentum" am besten lehrt, vielfach eine gewisse Trockenheit und Wortfülle zeigt, so führt darüber auch sein geistlicher Sohn, der große Dogmatiker Joh. Gerhard (geb. 1582, † 1637) als Prediger nicht hinaus. In seiner Postilla Salomonaea (Jena 1631—52) macht sich die Gelehrsamkeit nicht nur lateinisch, sondern auch griechisch und hebräisch breit, und tritt dies auch in seiner Postille über die Sonntags- und Festevangelien (Jena 1613) zurück, so zeigt doch schon die Teilungsweise der Predigten dort viel analytische Äußerlichkeit. So blühend und innig seine Meditationes sacrae noch waren, so trocken liest sich seine Schola pietatis von 1622; vgl. Beste III, 120 ff. — Nach dieser Seite kam erst mit Christian Scriver (geb. 1629, † 1693), dessen Leben selbst auch tiefer in die Leiden des dreißigjährigen Krieges eingetaucht war, ein ganz neuer frischer Lebenshauch in die Predigtweise. Sein Wirken verlief hauptsächlich in Stendal, Magdeburg, zuletzt in Quedlinburg. Sein „Seelenschatz" (1675; seit 1681 oftmals neu aufgelegt) ist, obgleich die Scriverschen Wochenpredigten nur überarbeitet darin wiedergegeben sind, für viele Seelen noch heute, was Scriver in der Widmung erbietet: „ein Quell", aus dem „der Garten der Kirche hin und wieder besprenget und befruchtet wird, daß die edlen Blumen und Pflanzen desto mehr wachsen, blühen, duften und fruchten mögen". Die Innigkeit seines Empfindens verleiht seiner ganzen Darstellung eine nie versiegende Lebensfrische, aus der nicht minder ganze Geschlechter von Predigern geschöpft, als die Gemeindeglieder sich erbaut und erquickt haben. Auch seine „Goldpredigten", 1658, in welchen er den Katechismus auslegt, haben noch in unseren Tagen neue Auflagen erlebt (ed. Ergenzinger 1861). Den Schatz seines Bilderreichtums und seiner poetischen Anschaulichkeit hat er in einer reichen Sammlung von Parabeln und nutzanwendenden Natur- und Lebensbetrachtungen noch besonders zusammengefaßt, in der auch heute noch beliebten

Schrift „Gottholds zufällige Andachten", welche zuerst 1671 erschien. Obgleich auch bei ihm einzelne, jener zopfigen Zeit eigene Geschmacklosigkeiten und Künsteleien mit unterlaufen, herrscht doch überwiegend edle Einfalt und natürliche Lebendigkeit des Ausdrucks, wie Wärme des Gefühles vor. Vgl. Beste III, 260 ff., und Krieg, Chr. Scriver, 2. Aufl. 1884, S. 72 ff.

Joh. Matthäus Meyfart (Professor und Prediger in Erfurt, † 1642), „der strenge Censor des akademischen Schmutzes, der als ein neuer Aktäon von seinen Hunden zerrissen ist" (J. V. Andreae), dogmatisch milde und nüchtern, predigt mit großer Kraft und mystischer Innerlichkeit „voll reizender Anschauung und Frische; insbesondere ist er ein phantasiereicher Maler des Reiches der Herrlichkeit, wobei er, ohne den Grund der Schrift zu verlassen, zuweilen an die Grenze des Überschwänglichen streift. Die Methode ist die synthetische mit angehängten praktischen Lehren" (Beste III, 160 ff.). Er ist Verfasser des Liedes: „Jerusalem, du hochgebaute Stadt". — Viel pointierter und auf Effekt berechneter erscheint dagegen schon die Predigt Heinrich Müllers (geb. 1631 auf der Flucht seiner Eltern vor Wallensteins Kriegshorden in Lübeck, nachmals Professor der Theologie und Superintendent zu Rostock, † 1675). Immerhin ist auch aus seinen Schriften bis auf den heutigen Tag gerade durch seine einschneidendere Weise, praktische Wahrheiten auszusprechen, der Christengemeinde reicher Segen zu teil geworden. Als lebendiger Zeuge gegen allen Traditionsgeist in der Kirche hat er (ähnlich wie der Rostocker Prediger Großgebauer in seiner „Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion" 1661) gegen „die vier stummen Kirchengötzen" (Taufstein, Predigtstuhl, Beichtstuhl und Altar) gezeugt und damit einen ersten Anlaß zu Verdächtigung seiner Orthodoxie gewährt. Ein Vorläufer des Pietismus war er unzweifelhaft; aber ebenso tief wurzelnd in der alten gesunden Kirchenlehre, als durch originale Geistesfrische und gewählte, überwiegend knappe Ausdrucksweise den eigentlichen Pietisten weit überlegen. Namentlich seine sogen. „Geistlichen Erquickstunden" (1664), kurze Betrachtungen für häusliches Erbauungsleben, haben bis in die Neuzeit dem Erbauungsbedürfnis der Gemeinde in immer neuen Auflagen (Berlin 1846; Hamburg 1851) gedient. Die Predigtliteratur selbst ist von ihm aufs fruchtbarste bereichert worden, insbesondere durch die Perikopenauslegung in der „Apostolischen" (1663) und der „Evangelischen" (1672) „Schlußkette und Kraftkern" zusamt der „Festevangelischen Schlußkette" — sämtlich neu herausgegeben (1853–55). Mehr findet man aufgeführt bei Witte, Memoriae theol. nostr. saec. dec. XV, Frankfurt 1684, S. 189. Aber wie schon jene Titel selbst, so dient noch vielmehr der andere: „Der himmlische Liebeskuß" u. s. w. (1659, Hamburg 1848) und die Themawahl einzelner Predigten, wie „Geistlicher Fuchsfang" (Mt. 7, 14–24) und „Geistliche Schäferei Christi" (Joh. 10) oder „Honigblümlein der armen Sünder" (Luk. 10, 41 ff.) als Anhalt dafür, wie auch seinerseits jene geschmacklose emblematische Predigtweise vorbereitet wurde, die nachmals der Erneuerung scholastischer Formen des ausgehenden Mittelalters in bedauerlichster Weise Vorschub leistete. (S. ob. S. 287 f., 324.) Über Müllers Predigtweise im allgemeinen vgl. den neuen Herausgeber seiner Schlußkette, Bittcher, in Tholucks Anzeiger 1844 (Nr. 15–18). Beste III, 291 ff.; Krabbe, H. Müller u. seine Zeit. 1866.

In noch gesteigertem Maße half diese Richtung Valer. Herberger vor-

bereiten (geb. in Fraustadt in Polen 1562, ebenda gest. 1627). Seine innige, gedankenreiche, frische und lebendige Predigtweise diente mehr noch der herrnhutischen Jesusliebe, als der gesetzlichen Richtung des Pietismus zum Vorgang. Aber auch die süßlich spielende Ausdrucksweise findet an ihm einen ersten charakteristischen Vertreter, ebenso in den Titeln seiner Predigtsammlungen (evangelische und epistolische „Herzpostille" (Berlin 1852 und 53 neu aufgelegt), „Geistreiche Stoppelpostille", „Geistliche Trauerbinden", Leichenpredigten (Halle 1854 neu aufgelegt), Magnalia dei, 12 Tle., 1608 ff., 24. Aufl. 1700, fortgesetzt im „Psalterparadies", u. a.), wie noch charakteristischer in den Themen zu den einzelnen Predigten ausgeprägt: „Geistlicher kräftiger Rosenzucker für schwindsüchtige Leute" (Ps. 39), „Ein geistliches Heuschöberlein von verwelktem Menschengras und Fleischblumen" (Jes. 40), „Marzipan und Himmelbrot für weinende Eltern" . . . . (Weish. 4, 7). „Die blutsaure Bauersarbeit unseres Heilands Jesu Christi, des allerheilsamsten Bauherrn des geistlichen Kirchenackers" . . . . (Jes. 43; vgl. Schuler I, 295 f.). Dem entspricht die Einzelausführung in Ausdrücken, wie: „Der Teufel führt auf seinem Karren die Kinder des Unglaubens in die höllische Schindgrube" oder: „Die Heuchler mischen sich unter die wahren Christen, wie Mäusedreck unter den Pfeffer" u. a. (vgl. Schuler I, 164 f.). Seine Liederpredigten befolgen zum Teil die anderwärts als Königsberger Methode empfohlene Weise, jedes einzelne Wort in seiner Folge, Artikel wie Copula, zum Anhalte einzelner Teile zu machen. Auch das Predigen über Sprüchwörter half er aufbringen. So wurden die Besten jener Zeit zugleich zu Vorläufern nicht nur in Geschmacklosigkeit des Ausdrucks, sondern auch für Mißbrauch der Kanzel (s. u.), vgl. Beste III, 76 ff.

Dem gegenüber behielt auch die nüchtern praktische Predigtweise eines Paul Egard (ca. 1620) und Just. Gesenius († 1673), sowie des späteren Pietismus und vollends die Thätigkeit eines Joh. Valentin Andreä (Enkels von Jakob Andreä, ob. S. 309), geb. 1586, † 1654, ihr höheres Recht. Joh. Arndts wahres Christentum machte auf den längst schon in vielseitigste Studien und Interessen Eingeweihten und selbst auch als Schriftsteller Aufgetretenen einen so tiefen Eindruck, daß er 1615 einen Auszug aus demselben herstellte und nachmals Arndt seine Christianopolis (1619), die Konzeption eines idealchristlichen Musterstaates, widmete, auf die sein früherer Aufenthalt in Genf und was er dort mit eigenen Augen als Frucht einer christlich-sozialen Disziplin gesehen, unmittelbaren Einfluß geübt hatte. Die Notlage während seiner Wirksamkeit in Calw gestaltete seine hochfliegenden Ideale zu praktischer Übung der Barmherzigkeit und zu treuer Lehrpflege der heranwachsenden Jugend. Als Hofprediger und ins Konsistorium zu Stuttgart 1639 berufen, widmete er bei der beispiellosen Verwilderung des Volkes und Dezimierung der Geistlichkeit (die 1064 Geistlichen und Kandidaten des Landes waren am Ende des Krieges auf 338 zusammengeschmolzen) seine Thätigkeit vor allem dem inzwischen sistierten Tübinger Theologenstift, wie der Verbesserung des Einkommens der Geistlichen. Seine Erfolge waren nur seinem persönlichen Mut und energischen Widerstande gegen die Verschwendung des Landesherrn selber zu verdanken; während er die Hebung des Gemeindelebens durch Schrift („Theophilus" 1649), wie durch kirchliche Ordnungen (1642) anstrebte. Daneben

widmete er sich in seinem nächsten Amtsberufe mit größtem Eifer der Predigtaufgabe. Zweimal in der Woche predigte er selbst und seine Gesamtkanzelleistung wird für zehn Jahre auf 1000 Predigten veranschlagt. Die von Schuler I, 301 f. mitgeteilten lateinischen Dispositionen bieten neben überwiegender Lokalmethode ein analytisches Überschriftsthema mit Andeutung von allerlei geistreich allegorischer Einzelanwendung. Später schränkten sich seine hohen Ideale von einer christlichen Staatsgemeinschaft, weit entfernt von den Mißbräuchen des „Apap" (1631), womit er die lutherische Tradition vom fürstlichen Summepiskopat in der Kirche geißelte, auf Gründung eines Bruderbundes ernster Christen (1620 und 24) ein. Wenn in der Mehrzahl seiner Schriften die Satyre vorherrscht, so läßt die eben damit zugleich offenbarte Frische seines Geistes und die ideale Grundrichtung seines Wesens und Strebens mit Recht auf das schließen, was seine unmittelbare Predigtwirksamkeit bedeutet haben muß, so wenig authentische Quellen dafür gerade vorliegen. Eine „Rose unter Dornen" hat ihn Herder genannt, der seine Bedeutung dem deutschen Volke zuerst neu zum Bewußtsein brachte und schon Spener hatte geurteilt: „Könnte ich jemand zum besten der Kirche von den Toten erwecken, so wäre es Andreä". Vgl. Hoßbach, J. V. Andreä und seine Zeit. 1819. Landenberger, J. V. A. 1886. Wurm, J. V. A. 1887.

In der satyrischen Charakteristik der sozialen Verderbtheit des zeitgenössischen Geschlechtes war Balthasar Schuppius, auch als Germanist von unvergänglichem Ruhme, ein bes. schneidiger Gesinnungsgenosse und Mitarbeiter Andreäs. Als Professor zu Marburg (1641) widmete er seine Thätigkeit mehr der Geschichtspflege als der ihm zugleich befohlenen Professur der Beredsamkeit; wie denn über seine Wirksamkeit als Prediger an der Elisabethenkirche daselbst nichts bekannt ist. Aber trotz des glänzenden Erfolges, den er als akademischer Gelehrter hatte, stand ihm das Predigtamt in seiner großen und von ihm selbst in eingreifendster Weise geschilderten verantwortlichen Bedeutung so hoch, daß er dem Rufe als Hofprediger an den kleinen hessischen Hof Braubach mit Freuden folgte. Während er als Abgesandter an den Osnabrücker Friedensverhandlungen teilnahm, übertrug Oxenstierna am 15. Okt. 1648 ihm die feierliche Friedenspredigt zu Münster, die ihm so allgemeine Anerkennung einbrachte, daß er, als im Jahre darauf die Friedensinstrumente ausgetauscht wurden, wieder die Dankpredigt vor den versammelten Deputierten halten mußte. Schupp gibt selbst in den gesammelten „Lehrreichen Schriften" Frankfurt a. M. 1684 S. 241 f. interessante Nachrichten über diese Predigten, wie über die Rede, die er bei der Trauung Oxenstiernas zu halten hatte. In dem Jahre 1649 folgte er einem Rufe nach Hamburg, wo seine hervorragende Kanzelwirksamkeit ihm zugleich die bittersten Anfeindungen seitens seiner nächsten Kollegen bereitete, denen er im Oktober 1661, übrigens mit ungeschwächter Geistesfreudigkeit erlag. Man vgl. den in aller Kürze auch über seine Hamburger Schicksale vielbesagenden Nachruf des dortigen Gymnasialrektors Petr. Lambeccius in der Vorrede zu den „Lehrreichen Schriften." Leider enthält diese Sammlung seiner Schriften, welche neben viel Zopfigem im Ausdruck von echtem Humor sprudeln und bitteren Ernst unter beißender Satyre bergen, nur eine Predigt übers III. Gebot, 1656 gehalten (a. a. O. S. 201 ff, — die Zuschrift ist erst von 1659): „Gedenk daran Hamburg", welche nach

dem Brande der Stadt 1842 neu abgedruckt wurde. In einem Nachwort zu dieser Predigt entschuldigt er sich, daß er gegen seine Gewohnheit — „soleo interdum tacendo philosophari“ — diese Predigt, für die er gerade nur mangelhaft vorbereitet gewesen, habe drucken lassen. Sie „sei ihm gleichsam mit Gewalt aus der Hand gerissen worden“ (S. 241 ff.). Selbst jene berühmten Friedenspredigten habe er trotz vielen Drängens nicht drucken lassen; nachher seien ihm die Manuskripte abhanden gekommen.

Aber dies Eine Dokument beweist, daß Schuppius unter die größten Volksredner aller Zeiten gehört. Die Einleitung der Predigt beginnt mit der fesselnden Erzählung des Unterganges eines Hamburger Schiffes, eine Katastrophe, die einem andern Hamburger Prediger Anlaß zu einer Predigt mit dem Motto: Gedenk daran Hamburg! gegeben. Ihm sei die beispiellose Entweihung des Sabbaths in Hamburg Anlaß zu demselben Mahnruf; denn er wolle nicht, daß, wenn Gott einmal darüber eine „sonderbare Straffe“ über Hamburg ergehen lasse, seine Hände „von dem Blute derer besprützt“ würden, welche es treffen würde. — Väterlichste seelsorgerliche Zusprache wechselt mit der anschaulichsten Schilderung des Treibens der Bürger und Handwerker wie der vornehmen Kaufherren und Frauen am Tage des Herrn in und außer der Kirche; daneben mit den gewähltesten Citaten, hier besonders aus Luthers Katechismus. Alles ist aus dem Leben gegriffen und so derb deutsch, daß wohl zu begreifen ist, wie auch die an sich ungehörig lange Predigt von Anfang bis zu Ende mit regster Teilnahme angehört werden konnte. Sein Grundsatz war: „Sentiamus cum sapientibus, loquamur cum vulgo.“ Seine Methode könnte man auch noch Lokalmethode nennen; aber vom 1. bis zum 10. Abschnitte sind nirgends dogmatische, sondern nur höchst praktische loci zu entdecken, zuletzt wieder auslaufend in die neu bewährte Bedeutung aller Katechismuslehre. Leider ist ebenso wie seine Predigt auch die hochinteressante Sammlung seiner Traktate, unter denen allerdings der „Ungeschickte Redner“, welchen Wackernagel, Lesebuch, S. 652 ff. abdruckt, das Treffende der Satyre unter zu viel übermütigem Humor verbirgt, in unverdiente Vergessenheit geraten. Wenn so fromme Vorgänger und Zeitgenossen, wie Müller und Herberger in ihrer Art doch zugleich das Verderbnis des Zeitgeschmackes mitverschuldet haben, ist dieser kerngesunde, geistvolle und ernste, dabei tief erweckliche Volksprediger und -Schriftsteller von solcher Mitschuld schlechthin frei. Die prosaische Langweiligkeit in rednerischer Hinsicht aber, wie sie obenan dem ehrwürdigen Spener und so manchem Vertreter des nachfolgenden Pietismus anhaftet, wird solchen Vorgängern gegenüber in empfindlichster Weise fühlbar (vgl. Beste III 204 ff.; G. Baur, J. B. Schupp. als Prediger. Beiträge zu s. Würdigung. Leipz. 1888. 4°).

Unter Speners Vorgängern und Lehrern pflegt Konr. Dannhauer († 1666) mit Vorliebe genannt zu werden, obgleich Spener vielmehr dem Senior der Straßburger Fakultät Joh. Schmidt die pietätsvollere Erinnerung gewidmet hat. Dannhauer war ein polemisch gerichteterer Charakter, als die gewöhnlichen Traditionen über ihn verraten (vgl. Tholuck, Akadem. Leben des 17. Jahrhdts. II, 126 ff.). Als Prediger wird er in Spizelii templum honoris reseratum (Aug. Vindel. 1673 p. 289) als „perquam suavis, admodum disertus et mire penetrabilis“ geschildert. Aber wenn gleich darauf seiner dog-

matisch und ethisch schriftstellerischen Thätigkeit dasselbe Lob gespendet wird, so wird jedem, der nur einige Blicke in den scholastischen Formalismus dieser Schriften gethan hat, auch das Zeugnis über seine geistliche Wirksamkeit verdächtig werden. Wir besitzen aus seiner Straßburger Beredsamkeit eine Predigtsammlung über die evangelischen Perikopen unter dem wunderlichen Titel: „Evangelisches Memorial oder Denkmal der Erklärung über die sonntäglichen Evangelien" . . . Straßburg 1661. Es spricht sich in ihnen ebenso wie in einzelnen Festpredigten, über welche Röhrich (Mitteilungen a. d. Gesch. der evang. Kirche des Elsaßes 1855 II, 271—75) berichtet, ein praktischer Sinn bei vielfach nicht ungewandter Ausdrucksweise aus. Aber daneben finden sich auch bei ihm rohe Geschmacklosigkeiten; z. B. veranschaulicht er die Thatsache, daß mehr Leute jung als alt sterben, mit dem drastischen Bilde: „Man trägt mehr Kälberhäut als Kuhhäut aus der Metzig" (Memorial S. 715). Was er der Gemeinde als „Katechismusmilch" geboten, füllt zehn Quartbände und strotzt nach alter Unart von gelehrten Anführungen nicht nur in lateinischen und griechischen, sondern auch in hebräischen Sprachausdrücken.

Das war des alten würdigen Phil. Jakob Spener († 1705) Predigtweise entfernt nicht; höchstens daß er der altherkömmlichen Praxis (s. oben) darin nachgibt, daß er das Thema lateinisch und deutsch anführt. Spener predigt nüchtern, gänzlich schmucklos, in schleppender, langatmiger Bücherprosa, und doch „hat das Salz der Spenerschen Sanftmut der Fäulnis viel mehr Einhalt gethan, als das Schwert der Andreäschen Satyre auszuschneiden vermochte." Seinem nachmaligen Schwager Joach. Stoll, Hofprediger in Rappoltstein, einem eifrigen Manne schlicht biblischen Geistes (vgl. Röhrich a. a. O. III, S. 321 f.), verdankte er den frühe vorherrschenden Sinn, das Evangelium „in die Häuser und Herzen zu bringen". Ähnlich wie Val. Andreä durch Arndts „Wahres Christentum" vorbereitet, empfing er in Genf tiefgehende Eindrücke von dem dortigen Gemeindeleben; insbesondere wirkten Labadies feurige Predigten auf ihn, so daß er nachmals desselben „Manuel de prière" deutsch herausgab. Nach kurzer Predigtthätigkeit in Straßburg wurde er 1666 nach Frankfurt a. M. als Senior des Ministeriums berufen. Er predigte schlichte deutsche Prosa, die nach der Umständlichkeit seiner von ihm selbst beklagten Ausdrucksweise langweilig genannt werden muß. Aber der heilige, durch seinen persönlichen Eindruck versiegelte Ernst seiner Predigtweise, getragen von dem lauter biblischen und evangelischen Geiste derselben, vermochte doch durchgreifende Erschütterungen hervorzubringen, wie dies von seiner Predigt über die pharisäische und die wahre Gerechtigkeit nach Matth. 5, 20 ff. vom Jahre 1669 bekannt ist. Weniger pflegt seiner scharf polemischen Predigt von 1667 über Matth. 7, 15 ff. gegen die Reformierten, deren Gemeindeverfassung er in dem benachbarten Bornheim sonst wohl zu ehren wußte, gedacht zu werden (vgl. Löscher, Unsch. Nachrichten 1717 S. 613). Mit dem Jahre 1670 beginnt dann seine Wirksamkeit für erbauliche Privatversammlungen der Christen; es folgen seine epochemachenden „Pia desideria", in denen Kap. 1 die reichlichere Verbreitung des Wortes Gottes, Kap. 5 eine auf Frömmigkeit angelegte Studienordnung der künftigen Prediger und Kap. 6 speziell „eine andere Art zu predigen" besprechen. Sie finden sich zuerst als Vorrede zu „deß Sel. theuren und geistreichen Lehrers weyland Herrn

Johann Arndten Postille", Frkf. a. M. 1675. So scharf er hier im Gegensatze zu den scholastischen Traditionen darauf dringt, daß die Predigt vor allem auf die thatsächliche Lebensfrucht innerer Erneuerung gerichtet sein müsse, so erwuchs ihm doch nicht sowohl von hier aus, als von jenen erbaulichen Versammlungen der collegia pietatis die erste aggressive Verdächtigung; und in der That knüpften sich, wie Spener selbst beklagt und bekämpft, mehr noch außerhalb als in Frankfurt selbst an diese „Konventikel" allerlei krankhafte Exzentritäten. Da trat seine Berufung zum sächsischen Oberhofprediger 1686 bedeutsam dazwischen, um so bedeutsamer als dieselbe durch unmittelbarste Wünsche des Kurfürsten Georg III. veranlaßt war, der einst bei Spener in Frankfurt kommuniziert und ihn dabei als Seelsorger kennen gelernt hatte. Unter den stimmführenden Freunden, die Spener bei dem bevorstehenden Amtswechsel um Rat frug, steht Scriver obenan. Speners Abschiedspredigt in Frankfurt am 10. Juli 1686 gehört zu seinen wirkungsvollsten Zeugnissen auf der Kanzel. Seine Wirksamkeit in Sachsen wurde freilich ungleich dornenvoller. Das von ihm ausgewirkte Monitorium des Oberkonsistoriums an die Leipziger theologische Fakultät, welches auf Grund höchst niederschlagender eigener Erfahrungen in den Prüfungen der Kandidaten nichts als die unentbehrlichsten Voraussetzungen für eine ersprießliche Predigtwirksamkeit anstrebte, half die im geheimen schon glimmende Theologenfeindschaft gegen den Fremdling im orthodoxen Sachsen in helle Flammen setzen. Als dann Spener bei dem Kurfürsten in Ungnade fiel und bald darauf nach Berlin berufen wurde, legte sich die Schmähsucht keinen Zaum mehr an. Trotz alledem gewann sein Einfluß von Berlin aus immer mehr an Boden; immerhin wohl noch mehr durch seine Schriften und seine katechetische Thätigkeit, als durch die erbaulichen Versammlungen, namentlich von Kandidaten, oder durch seine Predigten, obgleich er deren wöchentlich zwei zu halten pflegte. Spener war nichts weniger als ein Volksredner; dazu war schon die Länge seiner Predigten zu ermüdend. Bereits in Frankfurt hatte er angefangen, um nicht immer bloß Perikopenstoff zu bieten, statt der Einleitung selbständige Predigten über ganze biblischer Bücher und den Katechismus vorauszuschicken. Wenn dem Leipziger Theologen Joh. Hülsemann († 1661) der Vorwurf gemacht wird, den ersten Anstoß zu unförmlicher Ausdehnung der Exordien gegeben zu haben (Methodus concionandi, Wittenberg, 1625; vgl. Schuler I, 190 und ob. S. 322), so trifft dies mehr den Mißbrauch des von ihm aufgestellten Ordnungsganges der Einleitung, als diesen selbst; da ein Vorschreiten von einem generale exord. zu dem speziellen und specialissimum für Textpredigten mit synthetischer Proposition und Partition geradezu sachentsprechend genannt werden muß (s. u.). Die Ausnützung der Einleitung dagegen, wie Spener sie vertrat, vollendete den anderweiten Mißbrauch, der Einleitung besondere Textsprüche zu Grunde zu legen (vgl. Lenz II, 152 ff.), bis zu der Höhe, daß eine vollständige Predigt oder Homilie mit ganz anderem Gegenstande der anderen über die Perikopen vorausgeschickt wurde. Im übrigen befolgt Spener noch wesentlich die Lokalmethode. Schon die Auslegung der Texte selbst trägt diesen Charakter; darnach aber hängt er dieser immer noch eine ganze Reihe „Lehrpunkte" an, die meist wieder in subpartes zergliedert werden. — Charakteristisch endlich für Spener's reflektiert lehrhafte Richtung ist, daß er die

evangelischen Perikopen weit gegen die epistolischen zurückstellt, und behauptet, daß „die evangelischen Texte sehr wenig Anlaß geben, die Hauptsachen, so wir in dem Christentum zu treiben haben, vorzutragen, sondern muß fast alles nur bei Gelegenheit eingeschoben, — ja oft mit den Haaren herbeigezogen werden"!! (vgl. Theol. Bedenken III, 128). — Daher legt er gerade neben dem Evangelienjahrgang („Des thätigen Christentums Notwendigkeit und Möglichkeit" Frankfurt 1687) die Briefe an die Römer und Korinther an Stelle von Einleitungen aus. In seiner „Evangelischen Glaubenslehre" (Frankfurt 1688), welche auch die evangelischen Perikopen behandelt, wie in den das Jahr darauf gepredigten „Evangelischen Lebenspflichten" suchte er Ersatz für das ungenügend befriedigte didaktische Bedürfnis darin, daß er in Anhängen dort die Glaubenslehren, hier die Lebenspflichten tabellarisierte und rubrizierte. Seine eigentümlich schulmeisterliche Richtung hat Brömel (Homilet. Charakterbilder, Berlin 1869, S. 140) sehr treffend damit charakterisiert, daß Spener vor seinem Weggang aus Frankfurt in vier Wiederholungspredigten alles dort in zwanzig Jahren gepredigte noch einmal zusammenzufassen versuchte —, für seine Treue als Lehrer und Seelsorger freilich nicht minder ein edelstes Zeugnis. Ganze Folgen von Predigten hielt er auch über einzelne Lehrpunkte wie über „die Wiedergeburt" (66), oder über Arndts wahres Christentum; und gerade die Serienpredigten gehören zu dem Allertrockensten, was er geleistet hat. Trotz all' seiner eigenen großen homiletischen Mängel verdienen aber Speners gelegentliche kritische oder positive Bemerkungen über die rechte Predigtweise (vgl. in J. G. Walch, Sammlung kleiner Schriften von der gottgefälligen Art zu predigen, 1747, S. 21—44) noch heute alle Beachtung. Und was die lange Reihe von Geistessöhnen Speners in biblischer und praktisch lehrhafter Predigt Gutes geleistet hat, muß ebenso, wie die Abfassung der ersten besseren homiletischen Lehrbücher, als eine durch ihn eröffnete neue Tradition gelten (vgl. Diegel, in der unt. am Schl. d. Abt. cit. Schrift, S. 59 ff.).

Durch Speners unmittelbares Verdienst wurde namentlich die Universität Halle der Sammelpunkt und die Bildungsstätte dieser neuen homiletischen Schule. Aug. Herm. Francke († 1727), größer als Schulmann denn als Prediger, verdient dennoch auch in dieser Hinsicht eine erste Stelle. Als Jüngling selbst über einer Predigtarbeit zum vollen, freudigen Glauben durchgedrungen, wurde er infolge des Eindrucks der Predigten, die er auf einer Reise in Gotha und Erfurt gehalten, zuerst als Geistlicher in Erfurt angestellt, ebenso wie später die aus Anlaß eines Besuches bei Spener in Berlin gehaltenen Predigten zu seiner Berufung als Prediger und Professor in Halle (1692), der unvergeßlichen Segensstätte seiner Wirksamkeit, führten. Sonntäglich zweimal und dazu in der Woche jeden Freitag predigend, hielt er daneben tägliche Erbauungsstunden, zuerst in homiletischer, dann allmählich mehr in katechetischer Form. Vom Jahre 1695 an wurde J. A. Freylinghausen (s. u.), welcher Francke und Breithaupt von Erfurt nach Halle gefolgt war, Franckes Gehilfe im Glauchaer Pfarramt, wie später auch (seit 1714) an der Ulrichskirche in Halle. Franckes Predigten die er frei nach eingehender Meditation zu halten pflegte, waren in Halle, wie auch später noch auf Reisen in Süddeutschland von so großer Wirkung, daß alsbald Sorge getragen

wurde, sie ebenso wie seine Vorlesungen von den Studenten nachschreiben und einzeln und in Sammlungen drucken zu lassen, so daß sie alsbald für weite Kreise wirksam wurden. „Es sind Ergüsse eines von den großen, unwandelbaren, praktischen Grundlehren des Christentums ganz durchdrungenen Herzens. Immer war es die Sünde der Menschen, die Gnade Gottes in Christo und das durch den Glauben an den Erlöser erweckte, neue, heilige Leben, worauf alle seine Predigten, obwohl in höchst mannigfaltiger Form und Wendung, zurückkamen" (Guericke, A. H. Francke, ... zur Säkularfeier seines Todes. Halle 1827). Einzelne Reden, wie die 1700 gegen die Gebrechen der Geistlichkeit gehaltene, erregten besonderes Aufsehen. Sein praktischer Sinn zeigt sich in dem Satz, den er selbst (Vorrede zu den Sonn- und Festtagsepisteln) als den Grundgedanken aller seiner Predigten bezeichnet: „Wie soll ich's angreifen, daß ich ein wahres Kind Gottes und Erbe des ewigen Lebens werde?" Dem entspricht es formell, daß er allzeit bestimmte, praktisch gefaßte Hauptsätze aufzustellen pflegt. So Sexagesimä über Luk. 8, 4 ff. (vgl. Sonn-, Festt.- 2c. Predigten, Halle 1709, 8. Aufl. 1746, S. 405 ff.): „Wie es anzugreifen sei, daß der Same des Wortes Gottes zu einer wahren, reifen und reichen Frucht bei uns komme", vgl. ebenda (S. 897 ff.) über Joh. 3, 16—21: „Die Rechtfertigung eines armen Sünders bei Gott". Der Vergleich der Behandlungsweise mit der desselben Themas bei Spener ist besonders lehrreich. Was dort in Lehrpunkte verzettelt auftritt, wird hier in Unterteilen von klar und bestimmt gefaßten Hauptteilen abgehandelt. In diesem Falle sind es bei Francke die beiden: 1. „Wie dieselbe (die Rechtfertigung) allein durch den Glauben geschehe", 2. „Wie der Glaube ohne wahre Veränderung des Herzens nicht bestehen könne". Jenes Thema über Luk. 8 handelt er nach den drei Teilen ab: 1. „Ein Mensch muß den rechten Samen, von welchem eine wahre, lebendige Frucht zu hoffen ist, kennen lernen". 2. „Man muß erkennen, wie der Acker müsse recht zubereitet sein"; 3. „wie dieser Same recht abgewartet werden soll". — Im Unterschied von Spener, bei dem die bildlich anschauliche Rede fast ganz fehlt, spricht Francke viel in Bildern, überwiegend biblisch-prophetischer Art, aber nicht ohne Ausführung durch natürliche Vorgänge. So führt er (a. a. O. S. 131) Maleachis Bild (4, 2) von der Sonne der Gerechtigkeit mit dem Heil unter ihren Flügeln in folgender Weise aus: „Von dieser Sonne empfängt er das göttliche Licht in seiner Seele ..., das rechte Leben, das aus Gott ist. ... Er wird da recht erwärmt und das Feuer der göttlichen Liebe brennt in seinem Herzen. ... Denn gleichwie in der Natur nichts ohne Wärme bestehen kann, also auch im Reiche Gottes ... nichts ohne die geistliche Wärme. ... So wird der Mensch auch recht grünend und blühend ... in der Hoffnung des ewigen Lebens". — Auch Franckes Vorlesungen selbst wirkten zum Teil wie Predigten, zumal die sogen. lectiones paraeneticae über paulinische Briefe, welche sein Sohn nach einer von Francke selbst begonnenen Auswahl später in 7 Bänden herausgegeben hat (1726 ff.). „Wie ein Vater mit seinen Kindern" redete er da, wie er selbst sagt, zu seinen Zuhörern von dem, was ihnen nach jeder Schriftstelle „zu ihrer gründlichen Bekehrung und daraus fließendem Wandel und zu ordentlicher und weislicher Fortsetzung ihrer Studien, damit sie dermaleinst recht brauchbare Arbeiter in dem Weinberge Gottes, ein jeder nach seiner Gabe, werden könnten, am aller-

nötigsten" war. Daneben las Francke ein besonderes „collegium pastorale", von seinem Sohne 1741 f. herausgegeben, und speziell auch über „Homiletik". Er ließ die Studierenden unter seiner Leitung Predigten ausarbeiten, die er dann im engeren Kreise besprach; wie er auch mit seinen Lehrern am Pädagogium Übungen in Predigtrezitation hielt und schon 1693 für seine Gemeinde in der Vorstadt Glaucha ein „Gedenkbüchlein" herausgab, in welchem er „von der Führung des Predigtamtes und dessen heilsamer Anwendung von seiten der Zuhörer" handelte. Seine wichtigsten homiletischen Ratschläge finden sich von ihm selbst gesammelt in „Öffentliches Zeugnis vom Werk, Wort und Dienst Gottes" 1702, vgl. lect. paraenet. VII, 498 ff. und Walch a. a. O., S. 45 ff. Siehe im übrigen Kramer, Beiträge zur Gesch. A. H. Fr.s, Halle 1861, und dess. „Neue Beiträge" 1875. Desgl. A. H. Fr., ein Lebensbild. 2 Th. 1880. 82. A. Stein, A. H. Fr., 2. A. 1885.

Joh. Anastasius Freylinghausen († 1739) war Franckes Gehilfe an der Ulrichskirche und sein Nachfolger am Waisenhause. Seine Predigtweise hat Francke selbst dahin charakterisiert, daß, während „seine eigenen Predigten einem Platzregen glichen", die seines Gehilfen „wie ein sanfter, aber anhaltender Regen seien" (Schuler II, 94 ff.). Das würde auch zu Freylinghausens sinnig poetischer Beanlagung, die wir aus seinen geistlichen Liedern kennen, wohl passen. Die Anlage seiner Predigten (Sonn- und Festtagsepisteln zur Beförderung der Wahrheit, 3. Aufl. 1719, 5. A. 1744) ist aber ganz dieselbe wie die Franckes, sowohl in der Art der Proposition und Teilung, als auch in der Neigung, für das Präambulum vor der speziellen Einleitung schon einen anderweiten Bibelspruch als Losung zu benutzen. Wieweit Francke wortreicher und trockener gewesen, ist schwer zu entscheiden, da wir seine Predigten nur in Nachschriften besitzen. Die besondere Gabe Freylinghausens, populäre Haltung mit sicherer Lehrhaftigkeit zu verbinden, erkennen wir auch aus seiner „Grundlegung der Theologie" (1703 u. ö.), einem ersten passenden Religionslehrbuch für Gymnasien. Seine homiletischen Grundsätze entwickelt er in der Vorrede zu der obigen Predigtsammlung.

Als Dichter ungleich tieffinnigerer Lieder tritt Gottfried Arnold († 1714) jenem Vorgänger an die Seite; als Prediger freilich ist er erst in der letzten Epoche seines Lebens zu Werben und in Perleberg thätig gewesen. Aber um so interessanter ist es, diesen früher amtsflüchtigen Sektiererfreund, der auch in seinen bedeutsamen historischen Arbeiten nie der Neigung widerstehen konnte, die herrschende Kirchenlehre zu verdächtigen, zuletzt zu rein praktisch pastoraler Thätigkeit einlenken zu sehen. Neben seiner Pastoraltheologie: „Geistliche Gestalt eines evangelischen Lehrers", 1704, legen auch die Predigtsammlungen: „Die Verklärung Christi in der Seele", eine Epistelpostille 1704, und „Evangelische Botschaft der Herrlichkeit Gottes", Evangelienpostille 1706, ein beredtes Zeugnis von der vielseitigen Begabung des seltenen, ernsteifrigen Mannes ab. Eine Probe seiner Predigtweise s. bei Schuler II, 301 ff.; sie zeigt logisch klare Teilung des überschriftsmäßig aufgestellten Themas und daneben eine eigentümliche Unterscheidung zwischen Proömium und Exordium. Lenz hat Gottfr. Arnold als Prediger ganz übergangen. Vgl. aber Dibelius, G. A. (Berl. 1873), S. 301 ff.

Zu den gesegnetsten und ehrwürdigsten Mitarbeitern Speners in Berlin zählt Joh. Porst (seit 1709 Hofprediger der Königin und seit 1712 Probst

zu St. Nicolai, † 1728), am bekanntesten durch das von ihm herausgegebene Gesangbuch: „Geistliche liebliche Lieder“. Für die Homiletik ist er, außer durch viele Schriften praktischen Inhalts, besonders durch die während seiner Berliner Wirksamkeit herausgegebenen Werke: „Amt eines evangelischen Lehrers“ und „Theologia homiletica in exemplis oder besondere Predigten bei verschiedenen Gelegenheiten“ speziell bemerkenswert.

In Süddeutschland fand Speners Wirksamkeit vor allem in Württemberg den lebhaftesten Anklang. Zu den älteren Vorgängern gehört noch Ge. Heinr. Haeberlin († 1699, als Stiftsprediger und Konsistorialrat in Stuttgart), der schon um seines specimen theol. practicae willen nicht vergessen werden sollte. — Persönliche Freundschaft mit Spener und mit Francke, der ihm in Halle eine Gedächtnispredigt hielt, pflegte insbesondere Joh. Andr. Hochstetter († 1720 als Abt zu Bebenhausen), einer der Württemberger Altväter gesegneter Pfarrergenerationen. Sein jüngerer Bruder Joh. Friedrich Hochstetter († 1720), zuletzt Probst zu Denkendorf, hat sich durch nachgelassene Predigten bekannt gemacht; und dessen zwei Söhne (Andreas Adam Hochstetter, † 1718 als Oberhofprediger in Stuttgart und nachmals wieder Professor und Rektor in Tübingen, und Christian Hochstetter, † 1732 als Generalsuperintendent und Abt von Bebenhausen) wirkten auch noch wesentlich als Zeitgenossen in demselben Geiste. — Auch Joh. Reinhard Hedinger († 1704 als Hofprediger des Herzogs Eberhard Ludwig), durch persönliche Kühnheit gegen seinen Fürsten berühmt, zählt zu diesen Gesinnungsgenossen. Er verdient wegen seiner „Kurzen Anleitung und wohlgemeinten Vorschlägen, wie es mit einer nützlichen und erbaulichen Predigt-Art anzugreifen und die vorscheinenden Mängel zu verbessern“ sind, besonderer Erwähnung. Dies um so mehr, da sich in diesem Schriftchen derselbe praktisch seelsorgerliche Geist bewährt, welcher seine bekanntere „Unterrichtung der lieben Jugend in der Gottseligkeit“ und seine „Summarien“ zum N. T. auszeichnet. — Als Prediger alle seine Zeitgenossen weit überragend, lebt Ge. Konr. Rieger († 1743 als Dekan in Stuttgart) bis in die Gegenwart in gesegneter Wirksamkeit fort. Unmittelbar aus des großen Exegeten J. A. Bengel Schule stammend, ist er ein Meister der Textauslegung und -Anwendung, voll herzlicher Freude an jedem Wörtlein der Schrift, populär, treuherzig, eindringend, lieblich klar und einfältig, eins der edelsten Muster echt erwecklicher schwäbischer Predigt. An feuriger und volkstümlich frischer Beredsamkeit erinnert er am meisten an Heinr. Müller, ohne doch in dessen „Blümelei“ und spielende Art zu verfallen. Palmer hat ihm PRE.[2] XII, 795 ein entsprechendes Ehrengedächtnis gesetzt. Dort findet man auch die reiche Predigtliteratur verzeichnet, die er hinterlassen und die noch heute in vielen neuen Ausgaben geehrt wird. Sein Sohn Karl Heinrich Rieger († als Stiftsprediger und Konsistorialrat 1791) erreicht ihn als Prediger weitaus nicht, aber seine kurzen Schriftbetrachtungen erhalten nicht weniger als die Predigten des Vaters den Namen der bis auf die Gegenwart blühenden Predigerfamilie in lebendigem und dankbarem Andenken. Des Altvaters beide „Herzenspostillen“ (die „größere“ 1742, 1839, 1853 f.; die „kleinere“ 1746, 1852) gehören noch zu den verbreitetsten älteren Predigtbüchern.

Bengel selbst (geb. 1687, † 1752) gehört mehr der Geschichte der Theo-

logie überhaupt, als der Predigt an. Doch hat er auch hier nicht nur als geistlicher Vater einer unübersehbaren Reihe gesegnetster Prediger, sondern speziell auch wegen seiner „Sechzig erbaulichen Reden über die Offenb. Johannis“ (1740; bis 1874 öfter aufgelegt) eine ehrenvolle Stelle. So sehr auch diese apokalyptischen Reden den Schriftausleger als solchen erkennen lassen und so mancherlei falsche Vorhersagungen sie auch enthalten, so haben sie doch durch den hohen Glaubensgeist und die heilige Liebe zum Reiche Gottes, die sie, wie alle seine Schriften, atmen, ihm bis in die Gegenwart eine dankbar empfängliche Gemeinde gesichert. Die 1839 von seinem Nachkommen J. Ch. F. Burk herausgegebenen Predigten wurden alsbald auch ins Schwedische übersetzt. — Unter Bengels Schülern ist Friedr. Christoph Ötinger (geb. 1702, † als Prälat zu Murrhard 1782) unzweifelhaft der bedeutendste und originalste. Er wird als Prediger gewöhnlich nicht entsprechend gewürdigt (doch vgl. Palmer in der „Allgem. (Darmst.) Kirchenztg.“ 1854, Nr. 190 ff., sowie Alb. Knapp, Vorw. zu Ötingers Ev.-Predigten, Leonberg 1846). In ganz einziger Art ersteht mit ihm noch im 18. Jahrhundert einer der tiefsinnigsten mystischen Prediger aller Zeiten, welchem mehr als allen seinen Vorgängern die heil. Schrift selbst der tiefste Weisheitsquell ist. Das macht ihn trotz vieler theosophischer Absonderlichkeiten, auch in seinen Predigten, zu einem so gesalbten, wunderbar erwecklichen und erbaulichen Zeugen voll schlichtester Einfalt neben großer Tiefe. Die erstaunliche Vielseitigkeit des Wissens, die aus seinen Studien und Schriften uns entgegenleuchtet, spiegelt sich auch in seinen Predigten durch die Fülle von Beispielen und veranschaulichenden Bildern aus der Geschichte wie aus allen Gebieten des Lebens wieder. Die seelsorgerliche Grundrichtung seiner Textbehandlung zeigt sich vor allem in seinen Hauptsätzen, die er einer ebenso praktischen, als einfachen Teilung (meist zwei Teile) voranzustellen pflegt; dieser stets bestimmt ausgeprägten und durchgeführten Aufstellung seines Redezweckes pflegt ein doppeltes Exordium („Voreingang“ und „Eingang“) voran- und gesalbtes Gebetswort vielfach zur Seite zu gehen. So gehören auch seine Predigten, wie die Riegerschen, noch heute zu den besonders in Württemberg beliebtesten Erbauungsbüchern. Neben den Evangelienpredigten (zuerst 1758) sind besonders die „Grundbegriffe des N. T.s“ (Epistelpredigten 1776, 1824 ff.) zu empfehlen. Während Bengels Schule in Männern, wie dem als praktischen Schriftausleger (besonders für 1. Joh.) wie Prediger gleich beliebten Fr Chr. Steinhofer, desgl. in Magnus Friedr. Roos, J. Christian Storr, Phil. David Burck, Phil. Friedr. Hiller und Jer. Friedr. Reuß (seit 1732 in Kopenhagen), ihre gesegnetsten Vertreter auf der Kanzel aufweist, lebte Ötingers Eigentümlichkeit besonders in Männern, wie dem vielseitig begabten Phil. Matth. Hahn († 1791) und dem geistvollen Antistes Spleiß in Schaffhausen († 1854) bis auf den trefflichen, zu früh (1864) verstorbenen Auberlen fort, und auch der bedeutendste Lehrer Tübingens aus der Neuzeit J. T. Beck († 1878) selbst ist hieher zu rechnen (s. u.).

In Speners entscheidendster Wirkungsstätte, Frankfurt a. M., erneuerte vor allem der Leipziger Theologe Joh. Ge. Pritius († 1732) die edle Tradition. Als erbaulicher Kanzelredner glänzt er besonders durch seine „Sonntagspredigten vom wahren Christentum“, eine Frucht seiner Frankfurter Wirk-

samkeit seit 1711; durch seine Reise nach England (1705) wurde er Vermittler der Kenntnis mehrerer edler ausländischer Zeugen wie bes. Rich. Baxter. Wie Pritius als Senior des Ministeriums die Geistlichkeit Frankfurts überhaupt beeinflußte, so setzte dies nachmals Joh. Phil. Fresenius (in Speners Todesjahr 1705 geboren, † 1761), zuletzt in derselben Amtsstellung, mit erhöhtem Einflusse fort. Durch die „Bekenntnisse einer schönen Seele" und in Goethes „Wahrheit und Dichtung" noch gefeiert, war er zu seiner Zeit vor allem als Seelsorger einer der einflußreichsten Männer. Seine bis in die Neuzeit immer neu aufgelegten Predigten (1845. 1858. 1872 f.) sind besonders bei den Lutheranern in Nordamerika beliebt. Überraschend ist, daß ein Prediger von so nüchtern geordneter, aber zugleich seelsorgerlichster Lehrhaftigkeit, seine Kanzelvorträge nicht selbst aufschrieb, sondern auf Begehr der Gemeinde durch einen Kandidaten nachschreiben ließ. Bis zu Goethes Tagen hat sich die Tradition erhalten, daß Fresenius „von der ganzen Stadt als ein exemplarischer Geistlicher und guter Kanzelredner verehrt wurde." Besondere Verdienste um die Homiletik hat er sich durch die Herausgabe des Rambachschen Lehrbuches (s. u.) erworben.

In Sachsen feierte der Gegensatz gegen den „Pietismus" seine Haupttriumphe. Doch konnten schon Vorgänge, wie der, daß gerade durch A. H. Franckes Einfluß der in weiten Kreisen aufregend wirkende Übertritt des Herzogs Moritz Wilhelm von Sachsen-Zeitz zur katholischen Kirche (1715) zu einer bußfertigen Rückkehr gewendet wurde, nicht ohne tiefgreifenden Eindruck bleiben (Hasse, Abriß der . . . sächs. Kirchengeschichte, Leipz. 1847 S. 184 ff.). In Leipzig selbst gab es eine Spener und dem Pietismus freundlicher gesinnte Minorität, insbesondere die von dem Hallischen Joh. Olearius († 1623), als Enkel und Urenkel abstammenden Leipziger Professoren Joh. und Gottfr. Olearius († 1713 und 1715). Der erstere, der Vater, ist vor allem durch seine Dissertatio de Stylo novi Text. Lips. 1678 bekannt, aber auch im Dienste der Homiletik durch seine 52 exercitt. de epist. dominic. thätig gewesen. Er scheute sich nicht, durch eine ausdrückliche Zuschrift Spener zu versichern, daß er mit dem von Carpzov im Namen der theologischen Fakultät erlassenen „Bedenken gegen die Pietisterei" nicht einverstanden sei. Von seinem Sohne Gottfried ist neben Predigtsammlungen ein achtungswertes Collegium pastorale Lips. 1718 auf die Nachwelt gekommen. Auch von dem dritten Sohn des Halleschen Olearius, ebenfalls Johannes mit Namen († 1684 als Oberhofprediger in Weißenfels), gibt es eine Oratoria sacra, Hal. 1665, wie auch dessen Bruder wieder, Gottfr. Olearius (als Superintendent zu Halle † 1685) sich durch verschiedene homiletische Werke bekannt gemacht hat (vgl. PRE.[2] XI, 16 ff.). In Leipzig selbst stand jenen beiden Olearius auch Ad. Rechenberg (Speners Schwiegersohn, † 1721), zur Seite, der speziell durch seinen Streit mit Prof. Ittig über den terminus gratiae bekannt ist. — Wo aber immer ernst christlicher und pastoral praktischer Geist sich geltend machte, konnte auch bei entschieden orthodoxen Geistlichen die einseitige Bekämpfung des Pietismus mit seinen Gebrechen nicht die thatsächliche Empfänglichkeit für die berechtigten Korrektive desselben ersticken. In diesem Sinne wurde damals der Lochwitzer Landgeistliche Christian Gerber († 1731), nicht ohne allerlei Anfechtungen seitens der Orthodoxen,

durch seine Schriften ein bis auf die Gegenwart berücksichtigenswerter Wohlthäter der sächsischen Landeskirche, wenn auch nicht vorzugsweise durch seine Predigtweise, die man aus seinen seltener gewordenen Evangelienpredigten „Geheimnisse Gottes“ genannt, kennen lernen kann (vgl. s. „Historie der wiedergeborenen Sachsen“). Von ungleich höherer Bedeutung war es, daß selbst der frühere Nürnberger Geistliche Bernh. Walther Marperger († 1746 als sächsischer Oberhofprediger), bei allem in der Lehre bewährten Luthertum, durch den hohen Ernst, den er in seinen Predigten wie in seinen seelsorgerlichen Schriften und Liedern bewährte, den Angriffen eines Erdmann Neumeister auf Pietisterei nicht entgehen konnte. Unter seinen asketischen Schriften ragen hervor: „Seelenkur bei Kranken und Sterbenden“; „das Kranken- und Sterbebett“ und andere. Seine Predigt „von der einzigen Gewalt, welche die Christen gebrauchen dürfen“, fand als besonderer Traktat mit Anmerkungen Verbreitung. Weniger pflegt beachtet zu werden, daß auch er schon auf Tillotsons Bedeutung für das neuere Predigtwesen sowohl durch seine Vorreden zu desselben „Auserlesene Predigten“ als durch seine Anmerkungen zu desselben „Aufrichtigem Nathanael“ hingewiesen hat. — Unvergleichlich an Bedeutung aber überragt diese Vorgänger der große lutherische Theologe Val. Ernst Löscher (geboren zu Sondershausen 1673, nachmals Wittenberger Professor und 1749 gestorben als Superintendent und Konsistorialassessor in Dresden). Neben seinen bekannten historisch-literarischen Verdiensten erwies er sich als scharfen Polemiker nach allen Richtungen hin, obenan auch gegen den Pietisten Joach. Lange (s. u.), welcher ihn der Sünde wider den hl. Geist beschuldigt hatte (vgl. Zinzendorfs interessante Aussöhnungsversuche nach Spangenbergs Bericht bei Hasse, Sächs. K.Gesch. S. 196). Und doch muß er zuletzt als der ehrwürdigste Vermittler zwischen Orthodoxie und Pietismus gelten. Seine Richtung war mannigfach durch die seines Vaters Caspar Löscher (ebenfalls Professors in Wittenberg, † 1718) vorbestimmt. Dieser war selbst schon als Verfechter der Orthodoxie in den terministischen Streitigkeiten aufgetreten und zeugte doch zugleich für den „durch die Liebe thätigen Glauben“. Neben vielen Predigten stammen von ihm Dissertationen de praedicatione generaliter et formaliter considerata und de pericopis epistolicis et evangelicis. Der Sohn übertraf den Vater weit an umfassender Gelehrsamkeit und persönlicher Glaubensfülle und Freudigkeit. Schon seine „Edlen Andachtsfrüchte“, welche er bereits als Superintendent zu Jüterbogk (1698—1702) zum Zweck der Verbreitung einer „theologia mystica orthodoxa“ veröffentlichte, bekunden seine innerlich fromme Richtung. Wesentlich dieselbe Tendenz kennzeichnet seine 1704—1710 erschienenen „Evangelischen Zehnden gottgeheiligter Amtssorgen“; vgl. auch seinen „Unterricht vom wahren Christentum in der Erkenntnis und Übung desselben“. Wieweit auch er gerade auf homiletischem Gebiete dem scholastischen Formalismus seiner Zeit verfiel, ist oben S. 322 schon angedeutet. Daher sei seines Breviarium oratoriae s. und Brev. homileticum auch nur im Vorübergehen gedacht. Wenn seine Beteiligung an den sog. „Realienjahrgängen“ (vgl. s. „Predigten über die merkwürdigen Werke Gottes“ 1724. 34; verbessert von Adam Grenz 1753 herausgegeben) ihn in das Verderbnis und die Geschmacklosigkeit seiner Zeit verwickelt zeigen (wofür obenan die Predigt vom 8. Trinitatis über das „Un-

geziefer" angeführt werden könnte), so bestätigt doch ein näherer Einblick in diese Predigten, daß ihm bei solchen Verirrungen nicht nur seine bewunderns-wert vielseitige Gelehrsamkeit und das damals bereits zur Zeitaufgabe erwachsene Interesse der supranaturalistischen Apologie der Offenbarung zur Seite steht, sondern daß ihn überall der seelsorgerliche Geist sowie eine höhere allgemeine Bildung vor Trivialitäten, wie sie sich z. B. bei Carpzov (s. oben) finden, bewahrten. Der spätere Herausgeber durfte in seinem „Vorbericht" den „ungemeinen Beifall" bezeugen, den diese Predigten „bei dem ehemaligen mündlichen Vortrag" gefunden. Gerade diese Predigten gaben speziell den Anlaß zu der Stiftung eines reichen Dresdener Privatmanns, wonach jeden 9. Sonntag nach Trinitatis in der Frauenkirche eine Predigt „gegen Naturalisten, Deisten und Atheisten" gehalten werden sollte (Hasse a. a. O. Seite 200).

Was Löschers persönlicher Eindruck vermochte, beweist am besten seine Intervention nach der Schlacht von Kesselsdorf. Ihm allein gelang es, den alten Dessauer zu erweichen, daß er das seinen Soldaten schon gegebene Versprechen, Dresden plündern zu dürfen, wieder zurücknahm, wozu andere vornehmere Deputationen aus der Stadt den Feldherrn vergeblich zu bewegen versucht hatten. Damit wie mit anderen großen Verdiensten um das Kirchenwesen der sächsischen Residenz — Löscher hatte vier neue Kirchenbauten dort ins Werk gesetzt — motiviert Moser, daß der katholische Hof und der allmächtige Minister Brühl, einen Aufruhr der Bürger fürchtend, nicht wagten, die prophetisch zermalmende Strafpredigt, welche Löscher am 10. p. Trin. 1748, gegen den Abfall der sächsischen Fürsten zur katholischen Kirche und über den Ruin der sächsischen Lande unter ihrer Regierung in der Residenz gehalten hatte, schwerer als mit zeitweiliger Suspension zu ahnden. Der Schluß lautet: „Die berühmten Potenzen (Friedr. d. Gr.) profitieren von dem Untergang ihres Nachbars und es dient ihnen die unbegründete Staatsklugheit ihres benachbarten Monarchen zu ihrem größten Nutzen. O elendes Land! Dessen Fürsten abtrünnig worden, die ihren eigenen Trost vor die Hunde werfen, die den Grund dieses Landes, deine Mauern und Vesten verwüsten. Im Frieden wird unser Land verwüstet, und es ist der, der dich schützen soll, dein Feind. Höret ihr Hohen und Gewaltigen dieses Landes, wie schön ist das Beste eures Landesherrn beobachtet?! Fluch, Unsegen, zeitliche und ewige Strafen ruhen auf euren Palästen und ewige Verdammnis wird euer Lohn sein. Der Herr hat mich gesandt, daß ich dies alles, was ihr gehört habt, weissagen soll wider dieses Land und diese Stadt. Siehe, ich bin in euren Händen; ihr mögt es machen wie es euch recht dünkt; doch sollt ihr wissen, wo ihr mich tötet, so werdet ihr unschuldig Blut laden auf euch und diese Stadt und diese Einwohner. Denn wahrlich der Herr hat mich gesandt, daß ich dies alles vor euren Ohren sagen soll. Amen!" Es war kein jugendlicher Heisssporn, der so sprach, sondern kurz darauf feierte Löscher noch sein fünfzigjähriges Amtsjubiläum. Diese Predigt war sein Schwanengesang, und dies großartigste Beispiel von Zeugen- und Prophetenmut, die wohl je Hof- und Residenzprediger bethätigt haben, ist unverdient vergessen! — Was ist dagegen der „aufrichtige Kabinetsprediger" des viel schreibenden, allerdings energischen und ernsten Bußpredigers für alle Stände, Gottlieb Cober († 1717

als Präzeptor im Altenburgischen)*). Es sind Luftstreiche gegenüber dem Wagnis Löschers, als Greis noch auf dem Schaffot zu enden oder mit lebenslänglicher Festungshaft bestraft zu werden. Denn so pflegte man damals die Männer des freien Wortes stumm zu machen. Leider gedenkt selbst Engelhardt in seiner Biographie: V. E. Löscher nach seinem Leben und Wirken (Dorpat 1853; vgl. dess. Artikel in PRE.[2] VIII, 729 ff. 1881) mit keinem Worte dieser größten That seines Helden. Moser d. J. hat (in s. „Patriot. Archiv" V, S. 518 ff.) einen Auszug aus der Predigt mit historischem Kommentar gegeben. Wer davon Notiz nehmen will, wird eine der edelsten Proben von Thatsachenpredigt in prophetischem Geiste und daneben ein für die sächsische Spezialgeschichte hochwichtiges Dokument entdecken.

Wir schließen damit in der Hauptsache den Zeitbericht; obgleich u. a. noch ein Caspar Neumann († 1715 als Pastor und Lycealprofessor in Breslau), der als Gelehrter und als Prediger zu seiner Zeit gleichmäßig verehrt wurde, auch als asketischer Schriftsteller, namentlich um seines „Kern aller Gebete" willen, bei vielen in dankbarem Gedächtnis fortlebt. Neben seiner Postille „Licht und Recht" (1716 und 1731), deren Vorrede treffliche homiletische Grundsätze entwickelt, ist eine Sammlung von Predigten („Gesammelte Früchte") in 2 Teilen erschienen, die auch viele seiner besonders berühmten Trauerreden enthält. Kürze des Ausdrucks zeichnet ihn vor seinen Zeitgenossen besonders aus; daneben gründliche Textuntersuchung, die in der Postille immer „das Licht" als ersten Hauptteil vertritt, während „das Recht" durch die praktische Anwendung gedeckt ist, deren stehende Rubrizierung unter „fürchten, lieben und vertrauen" freilich etwas Ermüdendes hat. Man vgl. über ihn Acta henruditt. XXXIII, S. 728 ff., Leipzig 1715. — Die Tugend der Kürze und Gründlichkeit, noch erhöht durch warme Phantasie und lebendige Sprache, teilt Johann Jakob Rambach (Prof. in Halle und Gießen, † 1735), dessen „Betrachtungen über das ganze Leiden Christi" 1730 noch in der Gegenwart verbreitet und hoch geschätzt sind (neu von Lederhose 1855). — Auch der glaubenstreue geschickte Apologet in den Zeiten des siegreichen Unglaubens J. Esaj. Silberschlag (gest. als Oberkonf.-Rat in Berlin 1791), von Ötinger unter seinen Zeitgenossen ausgezeichnet, verdient noch der Erwähnung (vgl. über ihn: Zöckler, Gesch. der Bez. zwisch. Theol. u. Naturw. II, 188 ff.) — Franz Jul. Lütkens († 1712), der Gegner der Unionsbestrebungen König Friedrichs I. 1703, war die längste Zeit (seit 1688) zu Cölln a. d. Spree Prediger und Probst. Aus dieser Zeit stammen namentlich seine Predigten über die Seligpreisungen, die neben denen über Röm. 8 und seinen Bußpredigten die erste Stelle einnehmen. Daneben ist auch eine Postille von ihm vorhanden. Durch seine 1704 erfolgte Berufung nach Kopenhagen griff er bedeutsam in die Verpflanzung pietistischer Anregungen nach Dänemark ein, welche für ganz Skandinavien bis in die Neuzeit (H. Nielsen Hauge † 1824 vgl. PRE.[2] s. v.) folgenreich geworden. Als Vorgänger ebendort, wenn auch

*) Neue Ausg. seiner Passions- und Osterpredigten, Frankfurt 1865. — Über Anderes von ihm (wie „Sonn- u. Festtägliche Vesper- u. Frühglocke"; „Bußfertiger Zöllner"; „Der mit dem göttl. Gesetz donnernde Katechismusprediger im Cabinet" (1725) rc. handelt das lehrreiche Programm von Dr. Mor. Geyer, Gottlieb Cober, ein Moralprediger des vorigen Jahrhunderts, Altenburg 1885.

nicht in spezifisch pietistischer Weise, doch jene nachmalige Wirkung vorbereitend, darf Joh. Lassenius (nach wechselvollstem Leben † 1692 in Kopenhagen) nicht ganz übergangen werden, schon wegen der bei ihm stark ausgebildeten emblematischen Predigtweise. In seinem „Heiligen Perlenschatz" von 1712 (zuerst 1688) findet sich zugleich seine abenteuerreiche Lebensgeschichte. Der ganze Nachdruck seiner Predigt fällt auf die aus der Gemeinschaft mit Christo, dem Stern und Bräutigam der Seele, quellende Liebe zu Gott und den Brüdern. Die Darstellung ist höchst lebendig, kernhaft und tief, ein Vorzug, der auch seinen trefflichen Gebeten unvergänglichen Wert verleiht. Vgl. Beste III 358 ff. u. Carstens, Beweis d. Glaubens. 1876, S. 449—60.) In derselben emblematischen Richtung predigte nicht minder schon der sächsische Geistliche Joh. Quirsfeld († 1686). —

Anhang: **Die herrnhutische Predigt.** — Seine Gemeindeverfassung hat der Pietismus in der Herrnhuter Brüdergemeinde gefunden. Mit der Halleschen Schule wegen ihrer Forderung des Bußkampfes als eines äußerlich erkennbaren Durchbruchs der Gnade und wegen ihrer progressionistischen, das religiöse Leben in einen sittlichen Prozeß auflösenden Rechtfertigungslehre zerfallen, verkündete Graf Zinzendorf das „kindliche Ruhen in den Wunden des Lämmleins", und „die bräutliche Liebe zu dem Martermann" so sehr als das Wesentliche des Christentums, daß darüber in erneuter Einseitigkeit die ethische Bedingtheit des Glaubens und der Weltberuf des Christentums zurückgestellt wurde. Mit Freuden hört man in den herrnhutischen Predigten wieder den warmen Ton der Heilsgewißheit im Glauben und den kindlich herzlichen Ausdruck der Seligkeit in der Gemeinschaft mit Christo, aber die Enge und Ungeordnetheit der Gedanken und die tändelnde Spielerei und sinnliche Ausmalung der Liebesgemeinschaft mit dem Bräutigam machen sie nicht nur eintönig, sondern auch bedenklich. Es sind weibliche, zum Teil hysterische Charaktere, die in der Herrnhuter Gemeinde (zumal von 1743—50) wirksam werden. — Dem Grafen Nikolaus Ludwig v. Zinzendorf († 1760) selbst sichern schon seine „Berliner Reden" (s. 1738) und sein „Jeremias, ein Prediger der Gerechtigkeit" von 1739 voll guter homiletischer Winke, eine bleibende Stelle in der Geschichte der Predigt. Er ist ein hohes rednerisches Talent, aber ungeschult, von scharfem Verstande, reicher Phantasie, und innigem Gefühl, höchst erregbar und lebendig, von ungemeiner psychologischer Intuition und Gewalt über die Herzen; seine Reden zeigen eine mächtige Originalität, in ihrer Planlosigkeit doch nicht ohne Einheit, in ihrem Salongemisch von deutsch und französisch und anderen Sprachen nicht ohne tiefe Weihe und feierlichen Ernst. — (Rothe charakterisiert ihn treffend: S. 444). — Auch seines edlen Mitarbeiters, des nüchternen und ruhig festen Ordners der Brüder-Unität, Aug. Gottlieb Spangenberg († 1792) darf nicht vergessen werden. Aber für eine eigentlich rednerische und über den engeren Kreis hinaus wirksam gewordene Predigtthätigkeit ist doch erst der liebenswürdige Bischof Joh. Bapt. v. Albertini († 1831) zu nennen. Die innerste Eigentümlichkeit der Brüdergemeinde, ihre innige persönliche Liebe zum Heilande ist auch Albertinis wesentliches Merkmal bei feinster rednerischer Beanlagung und Leistung. (Vgl. Sack, S. 316 f. mit dess. Aufsatz in den Stud. u. Krit. 1831, H. II; auch Nebe II 345 ff.)

III. **Die homiletische Kunstlehre unter dem Einflusse des Pietismus.** Wie Speners verstreute Bemerkungen, so hat auch das, was Freylinghausen seinerseits für die beste Predigtweise hielt (vgl. Vorrede zu seiner Postille, 5. Aufl. 1744), Aufnahme bei J. G. Walch (Biblioth. theol. S. 45 ff.) gefunden. Das „Sendschreiben" A. H. Franckes „vom erbaulichen Predigen" 1725 (vgl. den ausführlicheren Titel bei Lenz II, 139) hat Verbreitung bis nach England erreicht (übers. London 1736, vgl. ebenfalls bei Walch). Auf Gottfr. Arnolds schneidende Kritik in der Kirchen- und Ketzerhistorie II, 480 f. hat schon Schuler aufmerksam gemacht (II, 81 ff.). Die erste zu einer selbständigen Kunstlehre erwachsene Anweisung in diesem Kreise stammt von Joachim Lange († 1744), welcher als Schüler Franckes in Leipzig diesem nach Erfurt und von dort nach Halle gefolgt war, und hier seit 1709 der Vorkämpfer des Pietismus namentlich gegen Löscher wurde. Mit ihm geht die Partei aus der Defensive zur Aggressive über, und selbst sein homiletisches Hauptwerk: Oratoria sacra, Halle 1767, verrät in dem Zusatze: „ab artis homileticae vanitate repurgata" den überwiegend polemischen Charakter. Man vgl. dazu seine anderen Schriften: De justa concionum mensura 1729; De concionum forma ad aedificationis scopum accuratius componenda 1730 und die Bemerkungen in „Mosaisches Licht und Recht" (1732) S. 1190 ff., welche Walch a. a. O. S. 125 ff. aufgenommen hat. Langes Kritik richtet sich besonders gegen die Künsteleien in der Einleitung und Disposition; während er seinerseits freilich nach Speners bedenklichem Muster für die erstere selbst auch „eine kürzere Erklärung ganzer biblischer Bücher oder des lutherischen Katechismus, resp. geistlicher Lieder" vorschlägt, was alles wunderlich zu der anderen Forderung stimmt, daß der Eingang kurz gehalten sein solle. Als Hauptzweck der Predigt wird richtig „Erbauung" genannt im Gegensatz zu allen Versuchen, „eitle Gelehrsamkeit" anzubringen; aber dabei wird der Accent auf die nachfolgenden eingehenden Nutzanwendungen gelegt, womit Gebrechen, die ebenso in der orthodoxen Predigtweise herrschten, nur legitimiert sind. Obgleich nicht ausdrücklich als genera textuum, unterscheidet er doch für die Art der abhandelnden Durchführung als drei Hauptgattungen: historische, Lehr- und moralische Texte, was nahezu als treffendste Charakteristik bezeichnet werden darf. — Es ist bekannt, wie dem Pietismus nachmals in dem Philosophen Wolff ein Gegner ganz anderer Art erwuchs und wie Lange durch seinen persönlichen Einfluß in Berlin dessen zeitweilige Entfernung aus Halle erwirkte. Die absurde Predigtweise, die aus Wolffs Definitionsmethode entstand, wurde auch noch von Lange entsprechend gegeißelt; vgl. seine Schrift gegen Lorenz Schmidts „Wertheimer Bibel": „Der philosophische Religionsspötter" 1735 (2. Aufl. 1736) S. 26 f. und die Auszüge bei Schuler II. 110.

Ungleich wertvoller und für die Zeitpraxis wirksamer (Schuler II, 219) erwies sich die irenisch geartete Lehrweise des edlen Joh. Jak. Rambach († 1735). Ein akademischer Schüler seiner Geburtsstadt Halle, erweist er sich in erster Linie als Erbe alles geistlichen Segens des besseren Pietismus; daneben aber ließ er sich, obgleich in erster Ehe ein Schwiegersohn Langes, die formale Schule Wolffs zugleich dazu gedeihen, seine Lehrbücher in methodisch lichterer und geordneterer Weise, als es damals Sitte war, einzurichten, so insbesondere auch seine „Praecepta homiletica", die Fresenius, einst sein Mit-

arbeiter und Sterbetröster in Gießen, als opus posthumum 1736 (2. A. 1746) herausgab. Seines Schwiegervaters Vorbild, das er mit Pietät auf diesem Gebiete festhält, verleitete ihn wohl auch, für die Exordien aus ähnlichen Bedenken gegen den stehenden Perikopenbrauch, wie Spener sie hatte, den Mißbrauch der Verwendung von textfremden Stoffen zu empfehlen, obgleich er andererseits sehr verständig von der Bedeutung des Predigteinganges handelt (S. 36 ff.). Seine anderweit trefflich bewährten und epochemachenden hermeneutischen Grundsätze (Institutiones hermeneuticae sacrae 1724 f., 1738) bethätigt seine Homiletik in der zugleich mit praktischer Anleitung begleiteten Forderung, vor allem den Text in der Ursprache zu studieren. Aus dem Texte selbst ist das Thema zu erheben ohne willkürliche fremde Motive, deshalb protestiert er speziell gegen die beliebten Jahrgangsthemata, die ohne Textzwang nicht denkbar seien (144 ff.). Nach der Sache selbst hat sich die Methode zu richten; die „causa" aber ist für den Homileten der Text. Daher gelten ihm auch die vielfach empfohlenen Gesetze rein logischer Ausführung nach genus, differentia specifica ꝛc. als fremdeingetragene Methodenmittel. Dabei dringt er aber bestimmt auf klare Entwicklung der Textbegriffe selbst (149 ff.) und empfiehlt namentlich bei Behandlung von Parabeln die Beachtung des spezifischen simile (177). Sehr zutreffend sind seine Bemerkungen über das Maß der Textauslegung bei synthetischer Anlage der Predigten (185 f.). Neben dem Schriftbeweis wahrt er auch dem Vernunftbeweis ein selbständiges Recht. Der biblische Charakter der Predigt gilt ihm überhaupt nicht durch Anführung aller möglichen Bibelstellen (192), sondern nur durch textgemäße Ausführung gesichert. Daß er dabei aller unfruchtbaren Gelehrsamkeit, namentlich in fremdsprachlichen Anführungen abhold ist, begreift sich bei ihm von selbst. Mehr abhängig von Spenerschen Grundsätzen, zeigt er sich darin, daß bei Predigten über historische Texte, speziell über Wunderwerke Christi, vorwiegend die geistliche Deutung empfohlen wird. Nicht minder bildet dasselbe Muster den stillen Hintergrund, wenn Rambach gegen den herkömmlichen fünffachen Ususbrauch doch nicht mit so durchgreifender Reform vorgeht wie Mosheim. — Durch seine eigene Predigtweise zeigt Rambach am besten, daß homiletische Meisterschaft nicht in pedantischer Befolgung homiletischer Einzelregeln zu suchen ist (vgl. oben S. 344).

Ist schon bei Rambach einige Empfänglichkeit für den formalen Nutzen der Wolffschen Philosophie zu spüren, so sucht vielmehr noch Joh. Gust. Reinbeck († 1741, der Nachfolger Porsts und ein einflußreiches Mitglied des Berliner Konsistoriums), obgleich er selbst einst in Franckes Anstalten in Halle gebildet war, der einseitigen Anfeindung Wolffs durch die hallischen Pietisten entgegenzuwirken und die Wolffsche Philosophie speziell rednerisch nutzbar zu machen. Schon die Thatsache, daß für Wolff zuerst in Deutschland ein selbständiger Lehrstuhl der „deutschen Beredsamkeit" (in Halle 1730) begründet wurde, bezeichnet eine Epoche. Eine königliche Verordnung vom 7. März 1739: „wie die Kandidaten der Gottesgelahrheit und angehende Prediger zum erbaulichen Predigen sollen angeführet werden", nahm ausdrücklich Bezug auf die von Wolff ausgegangene Anregung, und Reinbeck, der bei der vorhergegangenen Kirchenvisitation (1738) persönlich beteiligt war, scheint diese Verordnung selbst mit veranlaßt zu haben (vgl. die Weimarschen Acta ecclesia-

stica III, 14, 253). Übrigens wirkte er in ganz gleichem Sinne, wie Jablonski zu derselben Zeit (ob. S. 320) für Besserung des Predigtwesens. Prinzipiell hat sich Reinbeck über das Recht, auf der Kanzel auch die Philosophie zu verwerten, in den nach seinem Tode noch fortgesetzten „Betrachtungen über die Augsburger Konfession" (II, 53, Berlin 1733) ausgesprochen, in der Hauptsache sehr besonnen den Nutzen davon auf formale Klarheit und apologetische Verwertung einschränkend. Der schulmäßige Mißbrauch der Wolffschen Definitionsmethode hatte freilich bereits so abschreckend lächerliche Dimensionen angenommen (vgl. Schuler II, 110), daß schon von daher der namentlich pietistischerseits erhobene Protest gegen diese Predigtweise voll gerechtfertigt erscheinen muß (vgl. auch G. Friedr. Meier [† 1777]: „Gedanken vom philosophischen Predigen", Halle 1754). Reinbeck selbst auch beweist in seinen Predigten, von denen verschiedene Sammlungen erhalten und einzelne sogar (Berlin 1738) in französischer Übersetzung herausgegeben sind, daß sein Eifer um begriffliche Deutlichkeit ihn zu einseitig logischer Ausführung und zu allerlei gemeindefremder Ausdrucksweise, wie vom „zureichenden Grunde" u. dgl.", verleitete (vgl. insbesondere die Sammlung „kurzer Predigten über die Sonn- und Festtägl. Evv.", Berlin 1744). Dagegen war es sehr ungerecht, wenn auch Reinbecks „Grundriß einer Lehrart, ordentlich und erbaulich zu predigen" . . . Berlin 1740, in dieser Hinsicht Anfechtung erfuhr, da das höchst knapp gehaltene Schriftchen nur ganz unanfechtbare und selbstverständliche, rein praktisch homiletische Regeln enthält. An des Verfassers prinzipiellen Standpunkt erinnert fast nur der Zusatz auf dem Titel: „nach dem Inhalt der königl. preuß. Kabinetsordre" ꝛc. Allein der Göttinger Theologe Joach. Oporin hatte bereits aus seines dortigen Kollegen Ribov Vorrede zu den aus dem Englischen übersetzten Predigten Forsters Anlaß genommen, gegen die philosophische Predigtweise aufzutreten und that dies aufs neue gegen Reinbeck in einem „Bedenken" über jenen Grundriß. Oporins frühere Schrift: „Alte und einzige Richtschnur, überzeugend und erwecklich zu predigen" . . . (Gött. 1737) vertritt, abgesehen von der sehr ungeschickten Unterscheidung von „ordentlichem" und „außerordentlichem" Vernunftgebrauch, die „biblische" Predigt in sehr sachgemäßer Weise gegen die „Definitionssucht" und das „legalische Moralisieren", wie gegen die „demonstrative Lehrart" überhaupt. In Kursachsen erging 1742 eine Oberkonsistorial-Verordnung gegen die „philosophische Predigtart", desgleichen eine für Schleswig-Holstein von Dänemark aus (vgl. Schuler II, 196). Ebenso maßvoll als biblisch entschieden sprach sich auch J. Ge. Walch in seiner Abhandlung „Von dem verderbten und gesunden Geschmack in Ansehung der Predigten" (vgl. Sammlung ꝛc. S. 222 ff.) in dieser Streitfrage der Zeit aus; während Fanatiker, wie der Ratzeburger Propst Kohlreif, schon auf dem Titel (Schuler II, 194) beweisen, daß sie auch für den nächsten Fortschritt der Anbahnung eines nüchternen deutschen Sprach- und Gedankenausdruckes keinerlei Sensorium hatten. Selbst die Bedeutung eines Mosheim (siehe unten) zu würdigen, blieb einer späteren Epoche vorbehalten. Auch von der voraneilenden Reform des rednerischen Geschmackes im Auslande nahmen nur Einzelne Notiz; obgleich in dieser Zeit schon immer mehr Übersetzungen englischer und französischer Prediger erschienen.

3. Die Predigt des Auslands und ihr Einfluß auf die deutsche Predigtreform.

I. **Die englische Predigt (bis zur Gegenwart).** Was allgemeine Kulturbedingungen überhaupt für die Entwicklung der öffentlichen Rede bedeuten, zeigen die einschlagenden Vorgänge in England und Frankreich mit besonderer Klarheit. Zwar stellt das christliche Gemeindeleben in dieser Hinsicht ein so selbständiges Gebiet mit so eigenartiger Kontinuität der Entwicklung dar, daß nicht nur die geistliche Rede ihre selbst eigene Geschichte hat, sondern auch zu den verschiedensten Zeiten die tiefgreifendsten Kulturwirkungen gerade in Bezug auf die bessere Geschmacksbildung und weltliche Beredsamkeit eben von der Kanzel ausgegangen sind.

Im allgemeinen aber erweist sich auch die geistliche Rede nach seiten ihrer formellen Vollendung in sprachlichem Ausdruck und rednerischer Bildung abhängig von Entwicklungsstufen der weltlichen Geisteskultur überhaupt. In der alten Kirche bestimmte sich dies zumeist nach dem Maße, in welchem die klassische Bildung herübergenommen wurde, resp. nach Blütezuständen auch des äußeren Kirchenlebens. Im Mittelalter diente die Besserung des Predigtwesens seit der wichtigen Kulturepoche des 12. Jahrhunderts und bezüglich der Mystik nachmals die Entwicklung des Städtelebens zum Beweis. Ganz andere Dimension noch gewannen diese weltlichen Kultureinflüsse in dieser Epoche der letzten Formvollendung der Predigt. Ein öffentliches politisches Leben war in Deutschland eine schlechthin unbekannte Sache; während Frankreich schon im 16. Jahrhundert bedeutende Parlamentsredner besaß, England aber das höhere Freiheitsbewußtsein seiner Bürger bis zur „Magna charta" (1215) hinaufdatieren konnte. Ohne Voraussetzungen solcher Art hätte England auch nicht so früh seinen Wicliffe, überhaupt nicht die glänzende vorreformatorische Predigt gehabt, auch auf allgemeinem Kulturgebiet nicht seinen Chaucer (geboren 1340, † 1400), diesen sprachlichen Bahnbrecher für Shakspeare. Und was besagt für die Kulturentwicklung aller Zeiten und Völker der Namen dieses Letzteren, welcher als Stern erster Größe über der glänzenden Epoche der Königin Elisabeth strahlte, zu einer Zeit, wo über Deutschland noch das Dunkel unbehilflichsten Ungeschmacks verbreitet war!

Was die Bühne zeitenweis für den Fortschritt allgemeiner Kulturentwicklung und zugleich des sittlichen Urteils bedeutet hat, bewährt die Kulturgeschichte Englands in eminentem Maße. In der in Rede stehenden Epoche steht als negatives Zeugnis dafür die allgemeine Geschmacksverderbnis in England durch den Puritanismus mit seiner fanatischen Opposition gegen alles Bühnenspiel da.

In der durch die erste Uniformitätsakte von 1559 geistig verarmten englischen Staatskirche herrscht bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts die gelehrte dogmatische und schwunglose Predigtweise vor. Nur einzelne Ausnahmen ragen glänzend hervor, wie Donne, der glühend ungestüme, aber schwülstige Dekan zu St. Pauls in London († 1631), Usher, der gelehrte und schlicht-biblisch predigende Erzbischof von Armagh († 1656), besonders aber Jeremy Taylor († 1667), der supranaturalistische Verteidiger des Episkopalismus; auf der Kanzel voll poetischer Phantasie und warmer Nächstenliebe.

Er ist der Verfasser der noch heute beliebten asketischen „Rule of holy living“ 1650, und der „Rule of holy dying“ 1651. — Der reiner erhaltene reformatorische Geist mußte sich bei dem Charakter der englischen Kirchenreform in das Lager der Dissenter und der gegen das veräußerlichte Staatskirchentum Protestierenden flüchten. Die großartigen Dimensionen, welche die politische Bewegung, namentlich seit Cromwells Hervortreten, angenommen hatte, verlieh der geistlichen Beredsamkeit um so mehr Anlaß zu einem höheren Aufschwung, als die Zeitpolitik selbst ihre Ausdrucksformen und Maximen meist von der alttestamentlichen Theokratie her entlieh. Trotz ihrer Vermischung von Religion und Politik und ihrer oft geschmacklosen Pedanterie überragt die puritanische und presbyterianische Predigt die der bischöflichen Landeskirche erheblich an biblischem Ernst und evangelischer Glaubenskraft. Selbst der feindselig finstere Abschluß der Puritaner gegen die Kunst, besonders der Bühne, wird entschuldbar, wenn man sich des Mißbrauchs der Bühne zur Verhöhnung des puritanischen Heiligungsernstes unter Jakob Stuarts Herrschaft erinnert und daran denkt, daß auf Befehl Karls I. das „Buch der Lustbarkeiten“ als Gegengift gegen die puritanische Sabbatheiligung von den Kanzeln verlesen werden mußte. Es waren ja Äußerlichkeiten, wie die Abneigung gegen den priesterlich-bischöflichen Ornat („der Kleiderstreit“ 1563), welche den ersten Anlaß zur Opposition bildeten. Aber ein John Hooper, der 1555 so heldenhaft auf dem Scheiterhaufen starb (s. oben, S. 317) wußte auch von einseitigen Grundsätzen aus den Kampf so geisteskräftig zu führen, daß man ihn als den größten Prediger seiner Zeit neben Hugh Latimer ehrte. Und diesem eigentlich ersten Vorkämpfer des Puritanismus folgten Männer unvergeßlichen Andenkens und innerlich gesegneter Predigtwirksamkeit, wie Baxter, Bunyan und Howe. Richard Baxter (geb. 1615, † 1691 in London, Prediger von Kidderminster). Von seinem Musterwerke „The reformed Pastor“ ist an anderem Orte (oben S. 12) bereits geredet worden. Obgleich nie ein Freund Cromwells übte er doch auch als Feldkaplan mehrere Jahre im Kriegslager die freiere Kunst der Predigt, trotz seiner presbyterianischen kirchlichen Haltung und seiner freieren calixtinischen theologischen Richtung durch den erschütternden Gewissensernst und die unermüdliche Treue in der Seelsorge auch von den Independenten hochgeschätzt. Entsprechend den hohen Anforderungen, die er bezüglich der sorgfältigen Vorbereitung an jede Predigt stellt, darf man bei seinen eigenen Predigten einen reichen, wertvollen Gedankeninhalt voraussetzen. Der Eindruck, welchen sie hervorbrachten, war groß und tief, so daß Kidderminster als wahre Mustergemeinde leuchtete. — Seine asketischen Schriften („Die ewige Ruhe der Heiligen“, 1649; der „Ruf an die Unbekehrten“ — vgl. Claus, Rich. Baxter in einer Auswahl seiner Schriften, 1882) verraten auch in der Form nicht die herrschende Unart der Puritaner, durch überladenen Bilderschmuck und gespreizte Copie alttestamentlicher Propheten- und Psalmensprache Eindruck zu machen. — Neben Baxter der einflußreichste Prediger dieser Zeit ist John Bunyan, der baptistische Kesselflicker und Prediger von Bedford, † 1688; 12½ Jahre lang wegen seiner gewaltigen Predigten gefangen gehalten. Altenglische Traditionen erneuernd (s. S. 275) predigt er noch heute durch seine geniale Allegorie: „The Pilgrims progress“. (In Deutschland pflegt meist nur der erste Teil, „die Pilgerreise des Christen“, nicht auch der zweite „die Pilgerreise

der Christin", durch Übersetzung bekannt zu sein. Beide Teile hat Ahlfeld 1853 übersetzt und herausgegeben). Seine Sprache ist altertümlich, hart und inkorrekt, aber die tiefe Wahrheit des Glaubens, die große Kenntnis der Schrift und des menschlichen Herzens, und die mit gesunder Allegorie gewürzte Popularität zwingt unwiderstehlich zum innerlichen Mitgehen und sichert wie einst seiner lebendigen Predigt, so heute noch seiner Schrift den weitesten und dauerndsten Segen. Macaulay (Hist. of England, ed. Tauchn. III, 59 f.) stellt ihn als Allegoriker gleich hoch mit Demosthenes dem Redner und Shakspeare, dem Dramatiker. — John Howe, Independant in London († 1705), der Theologe dieser Gruppe, wie Baxter und Bunyan viel verfolgt, gefangen und gebannt, predigt lang und gelehrt, aber ergreifend durch Tiefe und Erhabenheit der Gedanken und Wärme des Gefühls (Works and Memoirs, ed. Calamy 1724; Edinb. 1856).

In diesem puritanischen Stile predigte auch Stephan Marshall († 1683) vor dem Parlament, im Lager aber als Kaplan Cromwells; ferner Thomas Mauton († 1677), von dem fünf Foliobände überaus langer, aber majestätischer und tiefer Predigten erhalten sind. Auch Edmund Calamy († 1666) und sein Sohn Benjamin († 1686), Thomas Watson († 1689) und Vavason Powell († 1670) waren geschätzte und unerschrockene Prediger desselben Kreises. Am Bartholomäustage 1662, der tausend puritanische Gemeinden ihrer Prediger beraubte, legte der ältere Calamy ein so energisches Zeugnis ab, daß er sofort gefangen gesetzt wurde.

Das besondere Interesse an der Predigtaufgabe in den puritanischen Kreisen bezeugt auch das sog. Directory, welches die Westminster Synode 1645 ausgehen ließ, mit seinen eingehenden homiletischen Anweisungen gegen die pedantische Scholastik der Staatskirche wie gegen die indepententische Formlosigkeit. Im unmittelbaren Zusammenhange aber mit dem Sprach- und Geschmacksverderben der Puritaner übernimmt in England zuerst John Tillotson, Erzbischof von Canterbury (geb. 1630, † 1694) die Aufgabe einer Reform.

Von den Hochkirchlichen als „Latitudinarier" gebrandmarkt, ein Name, der freilich damals mehr und mehr zu einem vielfach sinnlosen Schimpfwort wurde (vgl. A brief account of the New Sect of Latitudinarians 1662), trat Tillotson thatsächlich doch ebenso dem „deistischen" Unglauben als der römischen Irrlehre energisch entgegen. Verschiedene seiner Schriften und Predigten sind speziell der Verteidigung seiner Rechtgläubigkeit gewidmet. Im Unterschiede von der „philosophisch" gerichteten Partei der sog. „Latitudinarier", eines Cudworth, Wilkins u. a., stand er, was für die englische Kirche allzeit besondere Bedeutung hat, für die kirchliche Liturgie und die Bekenntnisartikel ein. Er wurde dabei von so bedeutenden Gelehrten, wie namentlich Gilb. Burnet, dem Bischof von Salisbury und späteren Prinzenerzieher († 1715; vgl. das Verz. seiner Schriften in Ersch u. Gruber XIV, 125 f.) lebhaft unterstützt.

Den puritanischen Eindrücken seiner früheren Jugend war Tillotson nachmals zweifellos ganz entfremdet, wie auch seine Theologie vor dem strengen Calvinismus keine Gnade finden konnte und seine Predigtweise speziell nur durch überwiegend verstandesmäßige Klarheit gekennzeichnet ist.

Aber indem er sich eines nüchtern einfachen Gedankenausdruckes in seinen Predigten befleißigte, war es hauptsächlich ihm beschieden, dem unnatürlichen Bombast der Puritaner gegenüber eine heilsame Reform des englischen Predigtwesens einzuleiten. Wie wenig natürlich-produktive Gabe der Beredsamkeit ihm dabei zur Seite stand, beweist die Anekdote, daß die Aufforderung bei einer Visitation der Landpfarrer seiner Diözese unvorbereitet zu sprechen, ihn schon nach einem Versuch von wenig Minuten wieder von der Kanzel heruntertrieb. Wer gedenkt dabei nicht der Verlegenheit des Rheinsberger Pfarrers Rossow, der als unvermutet der gefürchtete Vater Friedrichs d. Gr. zu dem Gottesdienste erschien, trotz des diesem Selbstherrscher eigentümlichen Stockdrohens, nach kaum gemachtem Anfange schnell wieder von der Kanzel verschwand? (Hamilton, Rheinsberg, übers. v. Dielitz 1882, I. 62). In der Kirche von England aber ist das Ablesen des Manuskripts bis auf den heutigen Tag eine so legitime Sitte, daß diese an sich bittere Erfahrung des gefeierten Kanzelredners Tillotson jenem Prinzipe, unangesehen der bedenklichen Folgen, wie des Aufwärmens älterer Ausarbeitungen, nur zur Rechtfertigung dienen kann. Verwahrten sich doch auch große griechische Redner mit einem „οὐ παρεσκεύασμαι“ gegen den Vergleich ihrer Reden mit unberufener Maulfertigkeit.

Jedenfalls kann diese relative Unfähigkeit zur Improvisation dem berechtigten Ruhme Tillotsons, die Predigtweise seines Vaterlandes zu einem gereinigteren Geschmack zurückgeführt zu haben, keinen Abbruch thun. Namentlich aber hat sein Vorbild für gleiche Bestrebungen in Deutschland um so höhere Bedeutung gewonnen, als ein Mann wie Mosheim, so wenig er selbst näher besehen von fremdländischen Mustern abhängig ist, durch die von ihm bevorwortete Ausgabe „Auserlesener Predigten Joh. Tillotsons“ ... Helmstädt 1728, sich an der Verwertung dieser Predigtreform für weitere Kreise unmittelbar beteiligt hat (vgl. ob., S. 342). Auch ins Holländische sind Predigten Tillotsons übersetzt worden. Nach den englischen Originaldokumenten zählt man ihrer, als durch den Druck erhalten, im Ganzen 54.

Mag Tillotsons Einfluß für die inhaltliche Bereicherung und Belebung der Predigt auch unbedeutend erscheinen, für die formelle Erneuerung, speziell auch des deutschen Predigtwesens, behauptet er mit Recht die erste Stelle.

Wir schließen hier alsbald in kürzestem Umriß die weitere Entwicklung der englischen Predigt bis zur Gegenwart an.

Unter den Zeitgenossen Tillotsons wirkte nicht nur durch seine Philosophie, sondern auch durch seine Predigten Dr. Samuel Clarke († 1729) am einflußreichsten auf die englische Kirche und ihre Theologie. Von ihm, dem eigentlichen Vater des rationalistischen Supranaturalismus, stammen die drei Postulate der praktischen Vernunft: „Gott, Tugend und Unsterblichkeit“. An Predigten sind 173 von ihm erhalten, welche mehr als diejenigen Tillotsons auf den Text eingehen, aber an derselben verständigen Nüchternheit leiden. (Auch deutsch herausgegeben von Benzky, 9 Tle. 1732—37.)

Auch bei rednerisch begabteren Nachfolgern wie James Foster, dem Baptistenprediger in London († 1753) und Lawrence Sterne, gen. Yorik († 1768), zeigt sich dieselbe verständige, moralisierende Richtung. Der letztere liebt zugleich, seine Schilderungen mit vielen weltlichen Zügen des Witzes und

der Satire auszuschmücken, die oft unmittelbar den Verfasser des Tristram Shandy verraten (vgl. die Werke in der Globe edition. Lond. 1869). Als charakteristisch für seine gesamte Art darf man die berühmte Predigt über den verlorenen Sohn herausheben, welche die Reiselust der jungen Aristokraten nach dem „Continent“ scharf geißelt.

Das Bedenkliche an der englischen Predigt waren die Einflüsse des Arminianismus, welcher sich seit der Dortrechter Synode (1618—19) mehr und mehr bei der hoch- und hofkirchlichen Geistlichkeit Englands im Gegensatz zu dem puritanisch gesteigerten Calvinismus geltend machte, nicht minder freilich später auch bei den Independentisten zu Tage trat. Seichteste deistische Aufklärung und platteste Moral der „drinking and hunting parsons“ gewann für die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts die Herrschaft auf der englischen Kanzel und das arg verwahrloste Volk Englands war eine zeitlang „das irreligiöseste der ganzen Christenheit“. Vergebens predigte Thomas Wilson, Bischof von Sodor und Man († 1755) in ganz schlichten Homilien ernst und einfältig den alten Glauben (Works, ed. Keble, 7 Bde., 1847—52), vergebens suchten Jos. Butler († 1752 als Bischof von Durham) durch ethische Essays, und Sam. Horsley († als Bischof von St. Asaph 1806) durch gelehrte Beredsamkeit dem fortschreitenden Deismus Einhalt zu thun, — die Kirchen entleerten sich mehr und mehr. — Auch unter den Nonconformisten war die Kraft der Revolutionszeit geschwunden. Isaac Watts († 1748), bekannter als Liederdichter und Katechet, denn als Homilet, verdient doch auch als Prediger genannt zu werden. Seit 1702 Pastor in London, Mark Lane, gab er, durch Krankheit am Amtsdienst gehindert, drei Bände Predigten heraus, die warm und erbaulich sind und auch formell zu den besten Erzeugnissen jener Zeit gehören. Seine Hymnen sind noch heute Gemeingut aller protestantischen Denominationen englischer Zunge (vgl. PRE.² XVI, 666 ff.). Ebenfalls ein beliebter Liederdichter überragt ihn als Prediger Philipp Doddridge († 1751), Dissenterprediger und Lehrer am Seminare in Nordhampton. Mehr noch als theologischer Lehrer wirksam, war er doch einer der verehrtesten Prediger seiner Zeit. Auch bei ihm wirkte wohl mehr als seine dürftige und verständige Theologie der weitere Gesichtskreis und sein Interesse für die schönen Wissenschaften samt Astronomie und Mathematik, die ihn als eine Art Vorgänger seines größeren Nachfolgers, des Thomas Chalmers (1780—1847), des größten englischen Predigers im Übergange zum 19. Jahrhundert erscheinen lassen. Viele seiner Predigten sind auch ins Deutsche übersetzt durch J. E. Rambach; so: Reden an die Jugend, 1752; von der Wiedergeburt, 2. A., 1761 u. a.

Durch Schleiermachers Übersetzung (s. S. 368) ist uns Joseph Fawcett, der eleganteste und geistreichste Dialektiker auf der Kanzel, bekannt geworden, dessen Predigten bei aller Schönheit der Form doch wegen des Mangels an christlichem Gehalt heutzutage mehr ermüden als erbauen. — Gleiches gilt von Hugh Blair († 1800), dem feinem kühlen Ciceronianer Schottlands, dessen Predigten Musterstücke feiner Sprache sind.

Der tiefere erweckende Impuls für die englische Predigt stammt nicht aus dieser Bildungsaristokratie, sondern aus anderen Kreisen, denen auch Chalmers nachmals seine Anregungen für die Gründung der freien Kirche Schottlands und für seine großartige, durch Elberfeld auch nach Deutschland

verpflanzte Armenpflege verdankte, eine Wirksamkeit, die seinen Namen unvergeßlicher gemacht hat, als seine geistvollen apologetischen Reden (Discourses on on the christian revelation viewed in connexion with the modern astronomy, 1817).

Im allgemeinen ging von den Puritanern und dem ganzen Dissent nach Erschöpfung in den kirchenpolitischen Kämpfen keine nennenswerte Wirkung auf das englische Volk aus. Vielmehr übernahm diese im größten Maßstabe der Methodismus. Keine Geschichte der Predigt kann der größten Volksprediger der Neuzeit, George Whitefield († 1770) und John Wesley († 1791), vergessen. Die erste „Feldpredigt“, welche Whitefield 1739 vor den rußigen Köhlern von Kingswod hielt, bildet eine Epoche im neueren Predigtwesen, und obgleich das gewagte Unternehmen der Anfang zu weiteren Mißverständnissen zwischen den beiden Freunden wurde, so folgte doch der bedächtigere Wesley gerade auf diesem Wege und versetzte die Volkspredigt unter freiem Himmel nach London selbst unter der kühnen Losung: „die ganze Welt ist meine Pfarrei.“ Wicliffsche Gedanken einer missionierenden Wanderpredigt fanden jetzt ihre Erfüllung im höheren Stil. Der politischen Interessen war nun schlechthin vergessen und „Seelenrettung“, wenn auch mit allerlei ungesunder Ethik und krankhafter Bekehrungs-„Methode“, herrschte allein als Zweck der unermüdlichsten Predigtthätigkeit, vor Hohen und Niedrigen, mit Vorliebe aber und größtem gesegnetstem Erfolge unter den Armen des Volkes. Das Institut der „Reiseprediger“ war nur die eine Form der ausgiebigsten Verwertung der Laienkräfte im Methodismus — während andere Laien als Klassenführer oder als Ermahner oder Ortsprediger Verwendung fanden. Der Reisepredigt sollten nur diejenigen sich widmen, welche gläubige Entschiedenheit und rednerische Begabung besäßen und „Früchte ihrer Predigt aufweisen“ (!) könnten. — Bedeutender als Organisator, unterschied sich Wesley als Prediger durch logisch ruhige Haltung sehr wesentlich von Whitefields feurig zündender Beredsamkeit, die durch ein gewinnendes und wunderbar ausdauerndes Organ, vor allem aber durch einen unerschöpflichen Reichtum der Phantasie unterstützt wurde. Die Scharen der Zuhörer wuchsen hier zu ähnlichen Dimensionen an wie in Bruder Bertholds Tagen. Täglich 2—3mal predigend hat Whitefield in 34 Jahren etwa 18,000, Wesley in 53 Jahren etwa 40,000 Predigten gehalten!

Auch unter der Landesgeistlichkeit schlossen sich manche näher an Wesley an; besonders William Grimshaw, der treue „zündende“ Pfarrer von Hawthorn († 1763). Als dieser vor seinem Bischof verklagt und zur Rechenschaft gezogen wurde, rührte seine Predigt den Richter und die Kläger so sehr, daß sie weinten und der Bischof den Wunsch aussprach, daß alle Prediger seiner Diözese diesem Manne gleichen möchten (vgl. Schubert, Altes und Neues, I, 424 ff.).

Unter den eigentlichen Wesleyanern ragt als Prediger besonders hervor: Rowland Hill († 1833), der sarkastische und kühne, aber wie die meisten Sektenprediger sehr exzentrische Schüler Whitefields. — Die freudigste Aufnahme fand der Methodismus in Wales, dem bis dahin religiös unglaublich vernachlässigten Ländchen, dessen erregbare Bevölkerung mit der keltischen Lebhaftigkeit und Sinnnenglut durch die oft phantastisch groteske Predigt des

Methodismus religiös und sittlich völlig erneuert wurde. Aus der großen Zahl der Erweckungs- und Missionsprediger sind neben Howell Harris († 1773) und Daniel Rowlands († 1790) vor allem der einäugige Baptistenprediger Christmas Evans herauszuheben, der „Bunyan von Wales“ († 1838), der mit kühnster Phantasie die großen Heilsgedanken Gottes in mächtigen Allegorien und Bildern, bald dialogisch, bald dramatisch auszuführen weiß, sowie John Elias (gleichfalls auf Anglesea; † 1841), der mit prophetischem Ernste die Seelen seiner Hörer in den Himmel oder in die Hölle führt.

In unvergleichbar wirksamerer Weise als der deutsche Pietismus und unter ebenso unvergleichbarer Entwicklung populärer Beredsamkeit wirkte dieser Methodismus nicht minder zugleich anregend für das Werk der Heidenmission, wie vorbildlich für die verschiedensten Gebiete der neuzeitlichen „inneren Mission.“ — Wohl der einflußreichste Prediger der Gegenwart ist Charles Haddon Spurgeon, geb. 1834, seit 1853 in London als baptistischer Prediger am Metropolitan Tabernacle wirksam. Obgleich nicht Methodist von Namen ist er doch noch ganz ein Geistessohn der obengenannten ersten großen Volksprediger der Neuzeit (vgl. über ihn u. a. die historische Parallele: Cl. Harms und Spurgeon, AELKZ. 1884, 36—39). — Neben Spurgeon ist der ihm an Genialität und Vielseitigkeit überlegene, aber durch Mißbrauch des Witzes und der mimisch-dramatischen Begabung höchst exzentrische Henry Ward Beecher († 1887 als Pastor der Plymouthkirche in Brooklyn) zu nennen, dem aber je länger je mehr die Kanzel zur Bühne, die Erbauung zur Unterhaltung wurde, bis auch seine ohnehin dürftige Theologie bankrott wurde und sein einst überaus mächtiger Einfluß verschwand (vgl. über ihn als Prediger: Evang. KZ. 1870).

Die nächste Wirkung des Methodismus auf die englische Kirche war eine Erweckung derselben zur Bekämpfung des Deismus. Am populärsten wirkten zunächst John Newton († 1807), der Sänger der Olney hymns, und Charles Simeon, der Begründer der low church party († 1836), der fruchtbarste homiletische Schriftsteller Englands. Auf die höheren Stände wirkte nachhaltig belebend der philantropische Parlamentarier Will. Wilberforce († 1833), der durch Newton den Anstoß zu seinem Wirken für die Sklavenbefreiung empfing. — Allmählich erhob sich neben den beiden bestehenden kirchlichen Richtungen, deren eine das römische, deren andere das evangelische Element der bischöflichen Kirche darstellt, eine Mittelpartei, die broad church, welche, mit der deutschen Wissenschaft Fühlung haltend, mehr die ethische und spekulative Seite des Christentums pflegt und zumal auch der Predigt neue tüchtige Kräfte zugeführt hat. Robertson (Pfarrer in Brighton († 1853) behandelt in seinen vielgelesenen Predigten (auch Tauchnitz ed., Nr. 556—58 und 833) vorwiegend ethische Gegenstände mit feinster psychologischer Zeichnung und gewähltester Kürze; Stanley, der edle Dekan von Westminster († 1872), predigt ernst, weitherzig und geistvoll am liebsten biblische Geschichte im Gewande der Gegenwart; der bekannteste unter allen ist Charles Kingsley, Pfarrer in Everley († 1875), dessen Leben und Werke sowohl im musterhaften historischen Roman (Hypatia) als in Predigten neuerdings durch ganz Deutschland verbreitet sind. Großartig einfach, kühn und kirchlich, ein warmer

Freund der Armen und sinniger Sänger der Natur, ist er durch starke Überzeugung und völligste Beherrschung der Sprache ein geborener Redner, dessen Worte nicht fließend aber immer treffend sich der Seele des Hörers unmittelbar assimilieren. „Amavimus, amamus, amabimus“ ließ er sich als Grabschrift setzen. Über seine Predigtweise vgl. die „Briefe u. Gedenkblätter, herausgegeben von s. Frau“. Gotha 4. A. 1884. S. 235 ff.).

II. **Die französischen Einflüsse** a) seitens der katholischen Kanzelberedsamkeit. Diese wirkte im ganzen viel intensiver auf die deutsche Predigtreform ein als die protestantisch-englische. Im 16. Jahrhundert noch vernimmt man aus Frankreich die Klage, daß die französische Sprache, verglichen mit der italienischen, an merkbarer Unkultur leide. In der That war unter Franz I. alle Kunstpflege in Paris durch italienische Meister vertreten und lange hinaus bis in den Anfang der Regierungszeit Ludwigs XIV. lebte die französische Bühne ausschließlich von italienischen Gesellschaften und italienischen Dramastoffen. Aber derselbe, der jene Klage erhob, Du Bellay, legte auch selbst schon Hand an zur Verbesserung des herrschenden französischen Sprachcharakters. Von den Anlässen zu rednerischer Übung in dem Parlamente war schon zu sprechen. Daneben hatte doch auch Frankreich schon am Anfange des 16. Jahrhunderts an Rabelais einen schöpferischen Stilisten, dessen populäre Satyre in weiteste Kreise wirkte. Endlich wie viel weniger bedeutete dort die Herrschaft der lateinischen Sprache! Der beste Maßstab ist die unvergleichliche Thatsache, daß das zweite Buch der Essays von Montaigne, die schon ganz den Charakter der gewandten französischen Causerie tragen in Nationalsprache und Gemeinbildung, in ein und demselben Jahre mit der Konkordienformel (1580) erschien. Die allgemeinen Voraussetzungen für eine frühere Entwicklung des geschmackvollen sprachlichen Ausdrucks waren demnach in Frankreich sehr viel günstiger als in Deutschland. Dennoch wurde die Entwicklung durch eine Zwischenepoche steifer Geschmacklosigkeit aufgehalten, deren Überwindung neben der Bühne speziell der Kanzel vorbehalten war. In krankhafter Sucht die Antike zu kopieren war die ganze Denk- und Sprechweise der gebildeten Kreise in ein geschraubtes Wesen von höchster Unnatur geraten. Die durchgreifende Wirkung, welche (1662) Molières dramatische Satyre: „Les precieuses ridicules“ auf die ganze Gesellschaft und speziell auf die höchsten Adels- und Hofkreise ausüben konnte, kennzeichnet die ganze Lage. Selten haben Bühne und Kanzel einander so in die Hände gearbeitet wie damals. Griff doch Molières Tartüffe in einschneidendster Weise zugleich das herrschende kirchliche Verderben an. Mag immerhin die letztliche Aussöhnung Bourdaloues mit Molière, dessen scharfer Gegner er vorher war, bei des Ersteren Zugehörigkeit zum Jesuitenorden an sich schwer glaublich und in das Gebiet romantischer Erfindungen zu verweisen sein, — so fanden sich doch hier gereinigter Geschmack des Ausdruckes wie geläutertes sittliches Urteil von den verschiedensten Seiten her thatsächlich zusammen. Dem Könige Ludwig XIV. gereicht es zu besonderer Ehre, daß er bei der damals noch so allgemeinen Verachtung des Schauspielerstandes einem Molière seinen königlichen Schutz lieh, obgleich der freimütige Mann mit seiner Satyre gelegentlich auch des allmächtigen Monarchen nicht schonte. — Über das Verhältnis der Bühne zur Kanzel unter Ludwig XIV. verweisen wir auf die neueren Forschungen

über Molière von P. Lindau (1872), Reissig (1876), Lacour (Études sur Molière. Paris 1883).

Zeitlich fiel jedenfalls diese allgemeine Geschmacksreform durch die Bühne mit einer ganz neuen Veredlung der Kanzelsprache und Predigtweise zusammen, nachdem auch die letztere nicht minder unter geschmackloser Gespreiztheit wie burlesker Rohheit durch lange Zeiten gelitten hatte. Und der König, der wie nie ein anderer in seiner Person Frankreichs Macht und Glanz repräsentierte, wußte — ob mit tieferer religiöser Beteiligung oder nicht — jedenfalls auch diese höheren Kanzelleistungen gebührend zu ehren. Der Gefahr der Verweltlichung und persönlichen Liebedienerei, die mit dieser Situation verbunden war, sind freilich diese glänzenden Hofredner nicht entgangen; vor allen andern ist ihr Bossuet, der größte Meister der Zeit auf dem Gebiete der Prunkrede, erlegen. Dennoch blieb schon dadurch der französischen Predigt eine Wirkung in die weitesten Kreise, über Frankreich hinaus, gesichert, daß der französische Hof für alle Länder als Muster höherer Bildung zu gelten anfing und in der That unter Ludwig XIV. eine Konzentration aller neuen Kultureinflüsse war. Das petit carême Massillons, der am wenigsten geneigt war, die höfische Kultur nur liebedienerisch zu verherrlichen, bietet zugleich charakteristische Belege für den Einfluß jener französischen Bildung auf das Ausland. Die hervorragendsten Größen der Kanzelrede im katholischen Frankreich sind damit schon bezeichnet.

Alle seine Zeitgenossen weit überragend, steht Jacques Bénigne Bossuet da (geb. 1627, † 1704), der Adler von Meaux, schon durch seine energische, königstreue, kirchenpolitische Wirksamkeit und den Glanz seiner theologischen Schriften der berühmteste Kirchenfürst Frankreichs und gefeiertste Redner Ludwigs XIV. Dafür zahlte er auch der Zeit- und Hofgunst den Tribut. Wäre uns auch nichts von seinen Predigten erhalten als die berühmten Oraisons funèbres, die einzigen, die wir in durchgeführter eigener Ausarbeitung von ihm besitzen und die heute noch in den französischen Lyceen als Muster der Beredsamkeit verwertet werden, so würden wir urteilen, daß Bossuet den unvergleichlichen Glanz seiner Diktion und die Fülle und Feinheit der Gedanken, wie der treffenden Bilder, welche ihm zu Gebote stehen, doch mehr nur im Dienste ästhetischer und höfischer Gefälligkeit als zu geistlich und sittlich bleibender Frucht der Seelen verwendet habe. Die „laudationes" waren eben von Anfang an (S. 233) ein schlüpfriger Boden der geistlichen Redethätigkeit. Alles, was sonst von seinen Kanzelvorträgen erhalten ist, kann nur aus Nachschriften geschöpft werden. Aber auch sie, vor allem sein Panégyrique de S. Paul und Schilderungen wie die in der Predigt über das Gleichnis vom reichen Mann (Luk. 16,1 ff.), beweisen, daß er die unvergleichliche Schönheit edelsten Gedankenausdruckes und die ergreifende Macht seiner dramatisch schöpferischen Phantasie nicht minder den höchsten Aufgaben geistlicher Beredsamkeit dienstbar zu machen verstand. Die Oraisons funèbres sind Leichenreden auf fürstliche Persönlichkeiten, voll Kraft der Sprache und feuriger, hinreißender Leidenschaft, aber nichts weniger als christliche, geschweige evangelische, Trostreden. (Vgl. besonders die Rede über den Tod der englischen Königswitwe, Henriette Marie, sowie der Herzogin von Orleans, Henriette Anne († 21. Aug. 1670) und des Prinzen Condé!). „Selbst wo er gegen die

Eitelkeit der Welt peroriert, dreht er am Ende seine Rede so, daß seine Deklamationen über die Nichtigkeit des Irdischen um so besser gewürzte Komplimente für die Großen dieser Erde sind" (Krauß, Homil. S. 49). Viel anerkennenswerter sind seine anderen Gelegenheitsreden und Sonntagspredigten (z. B. die drei Predigten: sur l'efficacité de la pénitence; sur la ferveur de la pénitence, und sur l'intégrité d. l. p., oder die über den reichen Mann, Luk. 16,22: „le riche mourut aussi", Bd. XIII, 422 ff., oder über die große Sünderin, Luk. 7,44: „voyez vous cette femme", eine spezifisch katholische Bußpredigt). Immer wird Bossuet „einer der hervorragendsten Redner, nicht aber einer der besten Prediger der Christenheit" heißen (Krauß a. a. O.). — In dieser Beziehung steht Louis Bourdaloue (geb. 1632, † 1704) unvergleichlich höher, der eigentliche Bahnbrecher des besseren Geschmacks auf der Kanzel in Frankreich. Seit 1670 wirkte er am Hofe als Advents- und Fastenprediger. Seine Stärke liegt mehr in der einfachen Klarheit des Dialektikers und dem entsprechend in der Kunst des rednerischen Beweises für die Wahrheit als in der Wärme und dem Glanze der Sprache. „Er verfügt nicht über die Macht und Leidenschaft seines Vorgängers; aber er besitzt die innerlich bewegte, tief gründende und nachhaltig wirkende Kraft der Überzeugung. Wenn man ihn liest, so wird man nicht so gewaltsam fortgerissen, wie von Bossuet; aber man wird gefesselt, man wird auf den Prediger und auf sich aufmerksam; man geht in sich selber hinein" (Krauß, a. a. O. S. 49). Näheres über Bourdaloue ist zu ersehen aus A. Feugère, Bourd., sa prédication et son temps. Par. 1888. — Namentlich der Vergleich Bossuets mit Esprit Fléchier (geb. 1632, † 1710) lehrt dagegen nur, wie weit die peinlichste Schulung in rednerischer Form hinter schöpferischer Gedankenkraft zurückbleibt. Selbst die hochberühmte Leichenrede Fléchier auf den Marschall Turenne (1676), die formell zum Glänzendsten gehört, was die gesamte französische Literatur bietet, läßt doch durch die forcierte Überschwänglichkeit und kunstvollste Rhetorik den Eindruck des Affektierten und Unwahren nicht vergessen. Der wirksame Stil besteht eben nicht sowohl in schönen Formen, als in der Fülle entsprechend ausgedrückter und wohl verbundener schöner und tiefer Gedanken. Darin bleibt Bossuet unübertroffener und für alle Zeiten lehrreicher Meister (vgl. Fléchier, Oraisons funèbres, Paris 1854).

Wenn wir in nächstem Anschlusse vor anderen dem edlen, liebenswürdigen Erzbischof von Cambray, Fénélon, aus gräflichem Geschlechte (Salignac de la Motte Fénélon) entsprossen (geb. 1651, † 1715), ein Wort widmen, so geschieht es, um der glanzliebenden Herrschsucht eines Bossuet ein wohlthuendes Gegenbild der lautersten persönlichen Frömmigkeit und Demut zur Seite zu stellen. Obgleich allzeit ein treu ergebener, dankbarer Schüler und Freund Bossuets, mußte Fénélon doch die härtesten Verfolgungen von jenem erleiden. Und auch ihm wäre es gegeben gewesen, sein Leben glänzend zu gestalten. Als Jüngling von 19 Jahren schon bestieg er auf den Wunsch eines angesehenen Verwandten in Paris die Kanzel. Sein Eindruck war für die Hörer hinreißend, für ihn selbst aber so wenig berauschend, daß er ebenso willig gleich darauf wieder dem Rufe zu stiller Zurückgezogenheit folgte. Ebenso wenig blendete ihn nachmals der Glanz des Hofes in der Vertrauensstellung eines Prinzenerziehers; auch als Erzbischof blieb er ein Verteidiger

der Armut Christi und schien, was er besaß, nur für andere zu besitzen: — ein edelstes Hirtenideal. Edle Einfachheit zeichnet auch seine Predigtweise aus, entsprechend den Grundsätzen, die er über geistliche Beredsamkeit überhaupt aufgestellt hat (vgl. die Dialogues sur l'éloquence aus jüngeren und Lettre à l'academie française aus reifen Jahren, beide erst nach seinem Tode 1718 gedruckt). Natürlichkeit nach dem Muster der ergreifenden Einfalt der Schriftsprache gilt ihm als Ideal des geistlichen Redners, Besserung und Reinigung der Herzen als höchster Zweck jeder Predigt — zwei Grundsätze, welche er selbst allzeit und gegen alle gleich in dem Geiste edelster Milde und gewinnender Liebe geübt hat. So ward er ein Liebling der Protestanten nicht minder als seiner Glaubensgenossen. Als Kanzelredner allerdings von bescheidenerem Glanze, steht Fénélon als Mensch und Christ, wie als Seelsorger über allen anderen Vertretern jener Glanzepoche katholischer Beredsamkeit. — Am nächsten kommt ihm Jean Baptist Massillon (geb. 1663, † 1742), nächst Bossuet und Bourdaloue der drittgrößte Kanzelredner der Zeit, der Lieblingsschriftsteller Friedrichs II. Bei keinem der drei findet sich das sittliche Pathos mit so viel Innerlichkeit und Gefühl verbunden, wie bei ihm. Auch als Hofprediger verleugnete er nicht den Freimut der Wahrheit. In seiner Lobrede auf Ludwig XIV. wagte er es, die Bartholomäusnacht „eine blutige Ungerechtigkeit" zu nennen, welche im Namen der Frömmigkeit und Menschlichkeit ewig verdammt werden müsse, und die ergreifende Predigt über „die kleine Zahl der Auserwählten" brachte eine nie erlebte Erschütterung in dem Hofkreise hervor. Der König sagte zu ihm: „Ich habe mehrere große Redner in meiner Kapelle predigen hören und war sehr zufrieden mit ihnen; wenn ich aber Sie höre, so bin ich jedesmal mit mir selbst unzufrieden." Dennoch berief ihn der König trotz der schmeichelhaftesten Lobsprüche nie wieder zur Fastenpredigt an den Hof. Als er später von der Vormundschaft doch wieder dazu erwählt wurde, vor dem jungen Thronerben Ludwig XV. denselben Dienst zu versehen, trat er mit dem gleichen Freimut gegen die Entsittlichung der Großen und mit väterlich ernster Mahnung an den jungen Prinzen auf und zeugte von „der wahren Bestimmung der Könige" und ihrer unermeßlichen Verantwortung — eines jungen Prinzen speziell, auf welchen als Erben und Inhaber des stolzesten Thrones, die Augen der ganzen Welt gerichtet seien. „Das ist das Schicksal, zu dem Sie vom Himmel bestimmt sind, Sire! Sie sind zum Verderben oder zur Wohlfahrt vieler gesetzt": so schließt das Meisterstück einer Einleitung zu der ersten der 10 Reden des sog. „Petit carème" von 1718, zugleich eine charakteristische Probe für die Art dieser französischen Redner, ihren Text (Luk. 2, 34) zu verwerten. Unter Massillons Leichenreden ist die auf Elisabeth Charlotte von Orleans, die charaktervolle deutsche Fürstentochter, die beste; das Petit carème aber oder die „Reden an und für die Großen" (Übers. von Joh. G. Pfister, Würzburg 1827 ff.), keine Passionspredigten, sondern ein Regentenspiegel für den jungen König, sind die beachtenswertesten Muster ergreifender Beredsamkeit. Wie Theremin seine Eigentümlichkeit in treffendster Weise geschildert hat, wird Massillon „mit dem Zuhörer handgemein und ringt mit ihm", „dringt ein in die Herzen", verfolgt „die scheinbaren Entschuldigungen" auf allen „ihren Irrwegen", bis der Zuhörer „nicht mehr ausweichen, noch den wunden Fleck seines Herzens sich verbergen kann", bis

der Widerstand desselben gebrochen ist. Massillons beliebtestes Kunstmittel ist daher der indirekte Beweis im Sinne der Überführung, als dessen Erfinder für die Neuzeit Theremin ihn geradezu ansieht.

Über die ganze damalige Blütezeit der katholischen Predigt in Frankreich gewähren die Schriften von Felix Bungener, „König und Prediger" (deutsch, Basel 1860) und „drei Predigten unter Ludwig XV" (Leipzig 1859 [d. franz. Orig. 1849]), eine besonders wertvolle Orientierung. Über Massillon vgl. außer Theremin, Demosthenes und Massillon, ein Beitrag zur Geschichte der Beredsamkeit, Berlin 1845, bes. noch: B. Campignon, Massillon d'après des documents inédités, Par. 1879, sowie B. Attaix, Étude sur Massillon suivie de docum. inéd. Toulouse 1883.

Mit Massillon schließt die klassische Epoche der französischen Kanzelberedsamkeit. Der Missionsprediger J. Bridaine († 1767) kündet durch seine grelle Ausmalung der ewigen Vergeltung und die nachlässigere Form bereits den Verfall der Predigt an. — Nachdem Frankreich auch den Jansenismus unterdrückt hatte, war der Sieg des Ultramontanismus entschieden. Derselbe konnte durch die Aufklärung der Encyklopädisten und die Schreckensherrschaft der Revolution wohl eine Weile aufgehalten, aber nicht mehr erschüttert, noch weniger besiegt werden. Fortan sind die Fasten- und Kanzelredner je ultramontaner, desto einflußreicher. Erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts findet die katholische Predigt wieder einen hervorragenden Vertreter in dem Dominikaner Lacordaire († 1861), „für den nicht selten die Notre Dame in Paris zu klein war, wenn er das heil. Recht des Glaubens und der Freiheit auf erhabene Weise verteidigte".

b) Die protestantischen Prediger in französischer Sprache. „Les premiers talents en prédication se trouvent, il est vrai, parmi les catholiques; mais au fond l'Église protestante a été plus riche que sa rivale" wagt Vinet (s. u., am Schluß der Gesch. der Pred.) zu behaupten, mit der Limitation für die reformierten Prediger: „dans son ensemble" und mit dem Zugeständnisse: „mais leur infériorité littéraire est évidente". Die französischen Reformierten wurden infolge des Sieges des Katholizismus mehr und mehr ihrem eigenen Volke entfremdet und auf einen festgeschlossenen Kreis zwar energischer und charaktervoller, aber durch die Übermacht erdrückter Glaubensgenossen zusammengedrängt. Von dem Hofleben und dessen glänzender Bildung ausgeschlossen, nahm ihre Predigt erst mittelbar und allmählich an der reichen Entfaltung der Sprache und des feineren Geschmackes teil. „Noch bevor es Refugiés gab, gab es einen Stil der Refuge", sagt Vinet mit Recht (a. a. O. S. 3). Aber diesen Mangel an Reiz und Schönheit der Sprache, sowie an blendender Pracht der Ausführung ersetzen sie durch tiefen Ernst der Gesinnung und große Klarheit des Ausdrucks, vor allem durch die eindringliche und unausweichlich dem Gegner nachgehende Freudigkeit in der Verteidigung ihrer guten Sache. — Die Predigt ist wesentlich Schriftauslegung, verbunden mit reicher Apologetik und Polemik und ergreifender Tröstung und Stärkung der Gemeinden in der Verfolgung. Die älteren Prediger — von Pierre du Moulin an bis zu Jean Claude (1619—87) — sind noch überwiegend dogmatisch-polemisch gerichtet und der analytischen Methode ergeben, die erst bei Claude leise Anfänge zeigt, in die synthetische umzubiegen. Der populärste Prediger dieser Zeit ist Pierre du Moulin (Molinäus) [geb. 1568, Prediger in Charenton, der reformierten Pfarrei bei Paris, seit 1626

Professor der Theologie in Sedan, † 1658), der unermüdete, geistreiche und gefürchtete Polemiker gegen die römische Kirche. Seine Predigt (Dix décades de sermons, Genf 1643 u. ö.) zeichnet sich durch große Einfachheit und klare, kühne, doch nie heftige Sprache aus, aber das feine sprachliche Gefühl und die kunstvolle Rhetorik geht ihm noch ab. Gleiches gilt von Michel le Faucheur (in Montpellier und Paris, † 1657) und Jean Mestrezat (in Charenton, † 1657), den Bayle (s. u.) besonders hoch stellt. Erst mit Jean Daillé, dem Kaplan von du Plessis-Mornay, und Pfarrer von Charenton († 1670), und Moïse Amyraut (Prof. in Saumur, † 1664), den beiden auch lehrbegrifflich sich nahestehenden Vorkämpfern des Protestantismus, erhebt sich die reformierte Predigt zu beredteren Formen. Daillé ist zugleich als Stilist vorzüglicher (20 Bde. Predigten), während Amyraut in seinem berühmtesten Werke, der Morale chrétienne (6 Bde., 1652—1660), ebenso großen Mangel an Stilgeschick, wie in seinen einseitig dogmatischen Sermons Mangel an praktischer Begabung zeigt. Die Sprache steht bei allen nicht auf der Höhe des Geschmacks jener katholischen Kanzelredner. Auch an Geschmacklosigkeiten fehlt es nicht. Bei alledem verleiht auch ihnen der Vorsprung der französischen Sprache in rednerischer Anlage ein bedeutendes Übergewicht über die meisten deutschen Prediger jener Zeit. Phantasie- und bilderreicher als die anderen war Raymond Gaches, Pastor zu Charenton († 1668); aber, zeigt er auch sich mehr rhetorisch als beredt, so ist er doch immerhin stilgewandter als jene.

Den Übergang zu der zweiten bedeutenderen Epoche bildet Jean Claude (Prediger in Nimes und Charenton, † in Haag 1687) „le fameux ministre", wie ihn selbst die katholischen Gegner nannten, der gründliche und mutige Streiter gegen die Katholiken und eifrige und milde Beschützer der Protestanten, speziell auch bekannt durch sein Religionsgespräch mit Bossuet. Nachdem ihm in Nismes, wo er mit großem rednerischen Erfolg seit 1654 predigte, die Kanzel verboten war, wirkte er später (seit 1666) und bis zur Vertreibung der reformierten Geistlichen aus Frankreich (1685) in Charenton bei Paris mit großem Erfolg und Eindruck. Nur wenige Predigten sind von ihm erhalten; aber sie zeigen ihn mehr als alle Vorgänger auf der Höhe der Geschmacksbildung seiner Zeit. Nach Seite der Textbehandlung analytisch sorgfältig, sammelt er doch das Interesse auf Hauptpunkte und bildet so einen ersten Übergang zu synthetischer Textbehandlung (vgl. die Partitionsbeispiele bei Vinet S. 323 ff.). In seinem „Traité de la composition d'un sermon", der ersten bedeutenderen Homiletik aus französisch reformiertem Kreise, handelt er: „de la division du discours, du choix des textes, de la tractation, de l'exorde et de la conclusion". Überall bildet die Anweisung zu entsprechender Invention das Hauptinteresse und wird nach logischen Gesetzen geschickt durchgeführt. Die Aufgabe wird ebenso ernst als praktisch erfaßt: „Un sermon froid et pauvre fait plus de mal dans une heure, que cent beaux sermons ne sauraient faire de bien" . . . . „Il ne faut pas toujours le porter hors de soi même ni le ravir en extase; mais il faut toujours le satisfaire et le maintenir dans l'amour et dans le désir de pratiquer la piété."

Entscheidend eröffnet erst Pierre du Bosc (1623—1692), zuerst in Frankreich (Caën) und nach seiner Vertreibung (1685) an der französischen

Gemeinde in Rotterdam thätig, die neue Epoche der evangelischen Beredsamkeit in französischer Zunge. Zwar bleibt auch sein Stil, wie Vinet offen anerkennt, hinter dem eines Bossuet und Fléchier merkbar zurück; doch beweist der Eindruck, den er persönlich in seinem interessanten discours mit Ludwig XIV. auf den König machte, genügend für seinen rhetorischen Takt, wie für den Nachdruck, mit dem er zu sprechen wußte. Freilich dürfte es nicht als genügend gesichert gelten, daß der König gleich danach vor seinen Höflingen seiner Bewunderung mit diesen Worten Ausdruck gegeben habe: „Il est certain, que je n'avais jamais ouï si bien parler“; thatsächlich ist die Wirkung dieser Begegnung auf den ebenso leicht apathischen, als im Geschmack anspruchsvoll verwöhnten Regenten genügend bezeugt. Die Prediger dieser Epoche waren nicht mehr nur gegründete Theologen und geschickte Apologeten, sondern zugleich Männer feiner Gesellschaftsbildung voll Welt- und Menschenkenntnis. Der vertraute Verkehr mit den Flüchtlingen aus vornehmsten Familien und höchsten Adelskreisen forderte und förderte edle Bildung und Feinheit der Empfindung; gehört doch zu den achtungswertesten Zügen dieser Emigration die in ihren Kreisen und bei den Predigern jener Zeit bewahrte Verehrung gegen den Monarchen der verlassenen Heimat. Bei du Bosc part sich dieser Sinn mit gerechter Würdigung fremder Kircheninstitutionen. Sein wohlwollendes Urteil über den Episkopat bedrohte ihn mit Konflikten unter seinen Glaubensgenossen.

Wenngleich du Bosc von Vinet als erster Synthetiker gerühmt wird, so kann dieses Urteil doch nur beschränkte Geltung beanspruchen. Mag immerhin etwa im Laufe der Abhandlung einmal ein ausgesprochener Hauptsatz erkennbar hervortreten (S. 432 f.), so geschieht doch auch dies nicht im streng synthetischen Verständnis. Du Boscs herrschende Methode ist vielmehr nur, bestimmende Gesichtspunkte in Form von Teilen aufzustellen, die dann naturgemäß immer noch wesentlich analytischen Charakter tragen. Durchgreifender tritt bei ihm die selbständig rednerische Verwertung des Exordiums zu Tage. Nur selten macht sich das rein theologische Element in scholastisch-dogmatischer Form (S. 399) oder schulmäßig umständlicher Exegese bei ihm bemerkbar; vielmehr beherrscht den Vortrag die lebensvoll praktische Richtung eines Mannes von ebenso viel Menschen- als Schriftkenntnis. Bei lebhafter Phantasie und allerlei Verwertung vielseitiger Belesenheit, wie rhetorischer Kunstformen als „lumina orationis“, bleibt Du Boscs Hauptvorzug doch die lichtvolle Klarheit und Anschaulichlichkeit der Gedankenfolge und des Ausdruckes.

Mit Du Bosc beginnt die Blütezeit der französischen Beredsamkeit auf holländischem Boden. Die politische Freiheit war hier mit der religiösen zugleich erobert worden (1573); beides kam den Flüchtlingen zu gut. Für die geistige Regsamkeit derselben zeugt der Reichtum der französischen Literatur, die auf holländischem Boden erschien. An Stelle der Parteikämpfe verband edler Gemeinsinn hoch und niedrig. Die geistliche Rede ward ausschließlicher der praktischen Erbauung und sittlichen Förderung dienstbar. Auch von den Vorzügen der katholischen Kanzelgrößen ließ sich hier in der Ferne leichter Gewinn ziehen, als in Frankreich selbst. Daniel de Superville (seit 1686 Prediger in Rotterdam, † 1728) ist vor Saurin der nennenswerteste Redner aus dieser Epoche. Mit der Grundlage einer guten philosophischen Bildung

und geistig geschult an dem Studium des Descartes, erweist er sich auch in seinen Predigten überwiegend als den Logiker, der definierend und distinguierend seine Stoffe abhandelt; vielfach freilich auf Kosten des feineren psychologischen Taktes und der rednerisch leichteren Bewegung. An klarer Teilung, welche die Abhandlung beherrscht, fehlt es bei ihm nie. Zuweilen ist dieselbe auch rhetorisch gewählt und frappant, wie zu Hebr. 2, 3: „Un grand bien, un grand crime, une grande peine". Aber wie dieses Beispiel selbst zeigt, vertritt dabei der meistens kurze Text selbst den Hauptsatz, und notwendig geraten damit auch die Teile wesentlich analytisch, so daß von dem hier noch prononzierter ausgesprochenen Urteil Vinets immer noch dasselbe gelten muß, was oben bei du Bosc zu sagen war, nämlich daß der spezifische Charakter der synthetischen Methode noch schlechthin zu vermissen bleibt. Oft erinnert das Verfahren mehr an die Lokalmethode. Auch exegetische Umständlichkeit in der Textbehandlung findet sich bei ihm noch vielfach. Sein Bestes leistet er in ausgeführten Vergleichen und in den Exordien (z. B. S. 543). Seine Wärme und besonders eine unaffektierte Natürlichkeit zeichnen ihn neben du Bosc aus; den großen Abstand aber von Saurin beleuchtet schon die interessante Parallele bei Vinet (S. 561 ff.).

Erst in Jacques Saurin (1677—1730) nähert sich die Kanzelberedsamkeit der französisch Reformierten den großen katholischen Meistern in der Kunstform, überbietet dieselben aber zugleich weit an biblischem und evangelischem Gehalt. Geboren 1677 zu Nimes als Sohn einer angesehenen Familie, verbrachte er seine Jugend in Genf, wohin sich sein Vater in Glaubenstreue zurückgezogen hatte. Mit 17 Jahren griff er als Freiwilliger im Regiment Rouvigny für den Unabhängigkeitskampf seiner Glaubensgenossen in Frankreich zu den Waffen. Aber schon 1696 sehen wir ihn nach dem geschlossenen Frieden seine Studien in Genf wieder aufnehmen. Man berichtet, daß seine noch überwiegend skeptische Richtung sich damals an der von einem seiner Lehrer entgegengehaltenen Mahnung Pred. 12, 1 brach. Die innere Wandelung bewährte sich alsbald in der eindrucksvollen Weise, in der Saurin, schon als Jüngling predigend, vor seinen Kommilitonen auftrat. Eine Reise nach England und eine vorübergehende Anstellung dort vermittelte dann auch auf ihn, wie schon bei anderen Vorgängern in reformierten Kreisen, ein direktes Herüberwirken der Tillotsonschen Predigtreform. Als ihn 1705 eine Erholungsreise nach Holland führte, machten seine Predigten in Haag solchen Eindruck, daß man dort sofort eine neue geistliche Stelle für ihn als „ministre des nobles" gründete, in welcher er bis zu seinem Tode seine weitere gesegnete Wirksamkeit entfaltete. Selten ist einem Prediger so begeisterte Anerkennung zu teil geworden wie Saurin, dem „Chrysostomus der Protestanten", wie man ihn nannte. Als Abbadie ihn das erste Mal gehört hatte, soll er gefragt haben: „Ist das ein Mensch oder ein Engel?" Die große Kirche war stets überfüllt und auf Leitern stieg man zu den Fenstern herauf, um von außen zu lauschen. — Durch das ganze 18. Jahrhundert wurden die Predigten Saurins immer wieder gelesen und studiert, dann wurden sie vergessen. Es ist Vinets Verdienst, wie kein anderer die Bedeutung Saurins wieder zum Bewußtsein gebracht zu haben.

Wenn Kardinal Maury in seinem berühmten Essai sur l'éloquence de

la chaire c. 32 die Pariser Feinheit der Ausdrucksweise an Saurin vermißt, so kann sich dieser mit Massillon trösten, dem ebenda sogar schuld gegeben wird, der Anfänger des Verfalles der französischen Kanzelberedsamkeit gewesen zu sein. So ungerecht dies letztere Urteil ist, um so höher ist es für Saurin zu schätzen, daß der strenge katholische Kritiker, der im übrigen auch auf Saurins Polemik gegen die katholische Kirche die ungerechtesten Vorwürfe häuft, ebendort die Predigten des Protestanten über „die Weisheit Salomos“ und „Paulus vor Felix und Drusilla“ zugleich selbst als „Meisterstücke“ (les chefs d'oeuvre) anerkennt. Und deren wären noch mehr anzuführen gewesen.

Hier ist allerdings unvergleichlich mehr als bei Tillotson. Mit der Reinheit der Sprache part sich eine imponierende Kraft und auktorative Macht der Persönlichkeit, Tiefe und Fülle der Gedanken, ein bewundernswerter Reichtum rednerischer Invention, der Nachdruck seelsorgerlichen Affektes, vor allem ein ganz anderer Reichtum biblischer Gedanken und lebendiger Glaubensgeist. Zwar die Rechtfertigung aus dem Glauben und damit die Gnadenlehre in zentraler Verwertung tritt, wie auch Vinet anerkennt, hinter der Gesetzespredigt im Sinne christlicher Moral zurück. Aber andererseits lehrt ihn die vorwiegende Richtung auf das christliche Leben, mehr wie alle seine Vorgänger individualisierend praktisch und nach Vinets treffendem Ausdruck: „allocutivement“ zu predigen. — In einer seiner schönsten Predigten: „La pénitence de la pécheresse“ (t. III) weiß er auch die Größe der vergebenden Gnade in hoher Reinheit zu schildern.*)

Eine der berühmtesten Predigten: Sur l'aumône übte eine so unmittelbare Wirkung, daß der Opferstock voll Gold und Juwelen gefunden und infolge derselben so bedeutende Vermächtnisse gemacht wurden, daß die Anstalt für arme Refugiés, die Saurin dabei insbesondere im Auge gehabt, sofort ins Leben treten konnte. Für sein Talent, mit Farben des Lebens einen König zu schildern, der seine Getreuen nach Werken der Barmherzigkeit (Matth. 25, 34 ff.) werten will, ist diese Rede (t. II, 16 ff.) in der That ein glänzendes Beispiel. In derselben Predigt bewährt er zugleich seine besondere Stärke in der Refutation. Neben solchen rein praktisch gerichteten Reden sind andere, vermöge seiner Vorliebe für metaphysische Gegenstände, den höchsten Problemen christlicher Erkenntnis gewidmet, wie sur les profondeurs divines (I), sur l'éternité de Dieu (V), bei welcher freilich die Einheit sehr zu vermissen ist, sur l'immensité de Dieu (II), sur le ravissement de St. Paul (II), sur la vision béatifique de la divinité (IV), sur la sublime dévotion (III).

Wie solche theologische Erörterungen nur für einen engeren Kreis höher gebildeter Christen voll genießbar werden konnten, so ist der gelehrte Apparat, den er zur Vorbereitung der Predigt selbst auf die Auslegung der Texte zu verwenden pflegt, sowie die Häufung der logischen Distinktionen in der Ausführung samt der Länge, die auf diese Weise die Predigten gewannen, wohl als die Hauptursache anzusehen, daß Saurins Predigten nicht den Umfang

*) Wir zitieren n. der Ausg. seiner Sermons in 9 Bänden, Paris 1829–35. Die Auswahl (Sermons choisis) von M. Ch. Weiße, Paris 1854, enthält mit wenig Ausnahmen die vorzüglichsten von S.'s Reden. Die Ausgabe Haag 1749 ist die vollständigste, da Saurins Sohn Philipp in ihr den ersten fünf Originalbänden noch 7 weitere folgen ließ.

populärer Nachwirkung erlangt haben, den die Bedeutung ihres Inhaltes wie ihrer Form im Ganzen zweifellos verdient.

Neben dieser Neigung zu gelehrt wissenschaftlicher Behandlung der Texte, die gegenüber der Vernachlässigung des Schriftwortes durch die Meister der katholischen Kanzelberedsamkeit dem evangelischen Prediger zu um so höherer Ehre gereicht, sind es gerade die speziellen Exordien, in denen Saurin gelegentlich seine höchste Meisterschaft zeigt. Zu den beliebten Künsteleien des 17. und 18. Jahrhunderts gehörte auch die Neigung, Parallelen zwischen den ntl. Perikopen und der alttest. h. Geschichte aufzusuchen. Derartige zopfige Zeitleistungen muß man kennen, um die großartige Meisterschaft ganz zu würdigen, mit der Saurin in genialster und ergreifendster Weise das Evangelium von Simeons Freude, den Heiland in seinen Armen zu halten, durch Jakobs Sehnsucht nach seinem Sohne Joseph und des Patriarchen Wonne beim Wiederfinden vorbereitet (IV, 29 ff.). In noch höherem Maße gilt dasselbe von dem Exordium, in dem er die Lage der Sünderin in des Pharisäers Hause, durch Davids Bitte vorbereitet, zur Strafe seiner Sünden lieber in die Hände Gottes, als in die der Menschen zu fallen (II, 390 ff.). Beide Fälle bewähren vor allem die überall so grandios sich offenbarende Inventionsgabe Saurins.

Wenn jene Art der Textbehandlung Saurin in die bisher so gut wie ausschließlich übliche analytische Behandlungsweise zurückzudrängen scheinen könnte, so ist zwar zu bemerken, daß zuweilen Themastellung und Teilung auch bei ihm noch überwiegend dem analytischen Gesetze folgen. So wenn er in dem Sermon „Sur les frayeurs de la mort" über Hebr. II, 14 f. (II, 253 ff.) die Teile bietet: „Ce qui la mort rend terrible, c'est: 1) l'ignorance de ce qui doit la suivre; 2) les remords de la conscience; 3) la perte des biens." — Aber schon in dieser Teilungsweise überwiegt das begriffliche Element so bedeutsam, daß der große Unterschied von seinen Vorgängern unverkennbar ist. Anderwärts, wie in dem meisterhaften Sermon „Sur la pénitence de la pécheresse" folgt auf eine rein analytische Stoffteilung („quatres circonstances") eine begrifflich synthetische Partition: „quatre grands charactéres de la pénitence", wobei aber auch die analytische Charakterform der Einheitsüberschrift nicht übersehen werden darf (II, 306). Mancher seiner berühmtesten Partitionen haftet immer noch das analytische Element an, so besonders der über Micha 6, 1—3: „Vom Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen: 1) Welches die Klagen der Menschen sind in Bezug auf Gott, und was Gott darauf antwortet, und 2) Welches die Klagen Gottes sind in Bezug auf die Menschen und was der Mensch zu seiner Rechtfertigung vorbringen kann." Dennoch hat Vinet Recht, wenn er Saurin als den eigentlichen Bahnbrecher für die synthetische Methode bezeichnet (a. a. O., S. 639). Schon die Strenge seiner Beweisanlage zeugt dafür.

Größer aber ist er doch in der lebhaft schildernden Ausführung. Der durchaus dramatische Charakter seiner Rede ist allgemein anerkannt. In länger ausgeführten Vergleichungen, einer der kritischsten Aufgaben für alle Beredsamkeit, steht Saurin unerreicht da; wie dort (Pour le Jeûne de 1706, t. VIII, 100), wo er die Seele mit der von der Arche ausgeflogenen Taube vergleicht, die ihre Zuflucht so lange wieder in der Arche sucht, als die Welt

kein behagliches Plätzchen zum Niederlassen bietet: „Mon âme, voilà ton image!“ Und ausgeführter noch in „le Renvoi de la conversion“ (I, 56). Eben hier findet sich (p. 78) ein charakteristisches Beispiel für die Auktorität, mit der er zu sprechen wußte.

Um so mehr hat man Salbung und barmherzige Milde bei ihm vermißt. Ob man erstere mit Vinet durch Zartheit, wie sie Saurin obenan in der Predigt „Sur le cantique de Siméon“ in schönster Weise bethätigt (IV, 17 f.), voll ersetzt sehen kann, ist zu bezweifeln. Von der evangelischen Milde in la pénitence de la pécheresse war schon zu reden; es ist eine seiner allerschönsten Predigten (vgl. vor allem II, 470 ff.). Wenn Maury ihn eines ungerecht polemischen Geistes beschuldigt, so ist die Fürbitte für den Verfolger Ludwig XIV. in „Les dévotions passagères“ der vollgültigste Gegenbeweis. Der schärfste Angriff gegen Rom findet sich in der Predigt von der Sünderin (II, 397); aber gerade dort hat ihn heilige und gerechte Indignation eingegeben. (Über Saurin vgl. Berthault, J. S., et la prédication protestante. Paris 1875. Dazu: Rothe 414 ff., und besonders Krauß 54 ff.)

Unzweifelhaft datiert von Saurin eine ganz neue Epoche der evangelischen Kanzelberedsamkeit. Obgleich auch bei ihm selbst nach Seite des Gedankeninhalts eine Abhängigkeit von Tillotson sich nachweisen läßt, so ist doch seine Einwirkung auf die Reform des deutschen Predigtwesens von all den vorbezeichneten ausländischen Faktoren die bedeutsamste. Darauf, wie auf die mannigfaltige Benützung Malebranches durch Saurin hat besonders Mosheim aufmerksam gemacht (s. u.).

In Frankreich lebte seit der Aufhebung des Edikts von Nantes der zertretene Protestantismus nur noch als „église du désert“ fort; aber auch seine Predigt, feierlich und todesernst, ist, obwohl ganz schmucklos, ein unvergängliches Denkmal evangelischen Zeugenmutes. Antoine Court († 1760) und die Märtyrer J. Royer († 1745 in Grénoble) und Désubas († 1746 in Montpellier), vor allen aber Paul Rabaut, der unerschütterliche und hoffnungsvolle Prediger der Verfolgung, verdienen auch in der Geschichte der Predigt ein ehrendes Gedächtnis.

Eine Neubelebung der französischen Predigt ging im 19. Jahrhundert von Genf aus. Hier waren die Zustände durch die Verwüstung des Unglaubens so unsäglich traurig, daß die als „skandalöse Unordnung“ gemaßregelte Verkündigung des Calvinismus durch den Schotten Robert Haldane 1818 zur Bildung der église libre führte. Eine mächtige Erweckung, der réveil, war die Frucht des neuerwachten Lebens. Malan, Gaußen, Merle d'Aubigné u. a. vertraten glänzend und siegreich auf der Kanzel und dem Katheder die Predigt von der freien Gnade und der Erlösung durch Christum. Den Höhepunkt erreichte der Réveil in Adolf Monod († 1856 als Prediger am Oratoire in Paris), dem größten französischen Prediger des 19. Jahrhunderts. Sein energisches Zeugnis gegen die auch in Frankreich eingerissene Neologie und kirchliche Laxheit brachte ihn schon in seiner ersten Anstellung zu Lyon (seit 1827) in Konflikte mit der Staatskirche. Er predigte weiter in Privatlokalen und erfuhr die Genugthuung, von der Regierung selbst wieder angestellt und als Professor nach Montauban berufen zu werden (1836). Er blieb auch hier der Kanzel als Freiwilliger treu und benutzte auch seine Ferien

zu Reisepredigten. Sein wachsender Ruhm führte zu seiner Berufung nach Paris (1847), wo er seine wirkungsvollste Predigtthätigkeit entfaltete. „Seelen retten“ galt ihm als höchste Aufgabe der Predigt. Sein persönlicher Eindruck voll Bescheidenheit und Demut bei heiligem Ernst und nachdruckvollster Haltung, sein reiner französischer Accent und sein glückliches Organ müssen hinzugenommen werden zu dem, was auch die sorgfältigst gefeilten Predigten als Eindruck seltener Stil- und Kunstvollendung gewähren. Der innige Geist lebendigen Glaubens und warmer Liebe, der aus allen spricht, ist aber doch das Größeste. Die auch in deutscher Übersetzung (Frankfurt bei Völker) verbreiteten 5 Predigten über den Apostel Paulus von 1852, sowie die über den Beruf der christlichen Frauen, endlich seine vom Sterbebette aus geschriebenen Abschiedsworte an seine Freunde und an die Kirche, sind die bekanntesten. (Vgl. Sermons par Ad. Monod. Paris, 4 Bde. 1855 ff.)

Der Theoretiker dieser freien Kirche ist der unvergleichliche Alex. Vinet (geb. 1797, † 1847), für welchen Basel eine eigene Professur gründete (1835), während ihn sein edler Eifer für die freie Kirche, nach dem heldenmütigen Kampfe für die verfolgten „Momiers“ im Waadtlande, dazu trieb, seine letzte Kraft der „église libre“ in Lausanne zum Opfer zu bringen. Wie seine Homiletik das geistvollste, beste Lehrbuch der Neuzeit genannt werden darf, so sind seine Predigten edelste und reinste Muster für das, was es heißt, Natur in Kunst und Kunst zu geläuterter Natur zu erklären. Kraft und Milde, Zeugenernst und kühner Mut, wie gewinnendste Sprache des Evangeliums, vereinigen sich bei ihm in vollendeter Schönheit des Ausdrucks. Er war überwiegend Apologet und hielt seine Vorträge zum Teil nur im engeren Kreise angeregter Studierender. Seine Discours sur quelques sujets religieux (deutsch von Vogel 1835) sind sämtlich vor der Gemeinde gehalten und kennzeichnen am besten seine meist zweiteilige synthetische Predigtweise. Vgl. auch die großartige Predigt: die Mitschuldigen (les complices) an der Kreuzigung des Erlösers, deutsch von H. Schmidt, Zürich 1845. Seine Geschichte der evangelischen Predigt des 17. Jahrhunderts in französischer Sprache — ein Meisterwerk — ist von uns ausgiebig verwertet worden. Seit 1850 etwa macht sich auch in Frankreich eine kritische Strömung auf der Kanzel geltend, welcher gegenüber der evangelischen Kirche gerade hier Aufgaben ernstester Art erwachsen.

III. **Die beginnende Reform der deutschen Kanzelberedsamkeit. Mosheim.** Als eigentlicher Markstein für die Herübernahme der geschilderten fremdländischen Eindrücke in die deutsche Predigtentwickelung gilt mit Recht die Mosheimsche Sammlung übersetzter Predigten von Tillotson von 1728 (s. oben). Es ist freilich nur die natürliche Einfachheit und Klarheit der Darstellungsform, um derentwillen Mosheim den englischen Meister empfiehlt; im übrigen ist er sehr klar darüber, daß sowohl praktische Erbaulichkeit, als auch wahre Beredsamkeit Tillotson abgeht; er vermißt in den Predigten desselben „das Feuer und die Lebhaftigkeit“ (vgl. „Anweisung, erbaulich zu predigen“, herausgegeben von Prof. Windheim [M.s Schwiegersohn], Erlangen [1763], 2. A. 1771, S. 100). Andere waren für die Verbreitung der Forsterschen Predigten thätig (oben S. 352). Auch über ihn, wie über Clarke und Watts (ob. S. 352 ff. findet man bei Mosheim (a. a. O. S. 101 f.) sorgfältige und zutreffende Ur-

teile. Tiefer aber und fühlbarer war der Einfluß der französischen Kanzelredner. Das interessanteste Beispiel für ihre praktische Verwertung sind Friedrichs d. Gr. rührende Bemühungen, in seiner Reinsberger Periode, sein Regiment in Ruppin sonntäglich durch Predigten von Bourdaloue, Massillon, Fléchier und Saurin zu erbauen, die er selbst übersetzte und den Soldaten vortrug. Mosheims Urteil lautet auch über diese Muster ziemlich kritisch. Von den katholischen Rednern nennt er nur Bourdaloue, Fléchier und Fénélon; den letzteren beurteilt er sehr wenig gerecht, dagegen rühmt er Fléchier über Verdienst; an allen tadelt er insbesondere die Vernachlässigung des Textes. Bezüglich Saurins bemerkt Mosheim, daß seine Reden zwar für eine sorgfältige Texterklärung und eine ordentliche Abhandlung „Muster" seien und „dazu dienen könnten, uns den Witz zu schärfen und einen lebhaften Vortrag" zu lehren; aber eben dabei weist er auf den Unterschied der geistigen Beanlagung der Deutschen und Franzosen und auf den der Zuhörer Saurins und der meisten deutschen Gemeinden hin. Selbst für Saurins Gemeindeglieder seien seine Predigten teilweis zu hoch und unverständlich gewesen. Er beweise zu viel aus der Vernunft und predige mehr Moral als Glaube (a. a. O. S. 106 ff.). Als wirklich fruchtbares Muster erbaulicher Predigt gilt ihm unter den Ausländern vielmehr der Baseler Prediger Samuel Werenfels († 1740), der, obwohl Deutscher, französisch zu predigen pflegte. Fruchtbarer wußten Aug. Friedr. Wilh. Sack (geb. 1703, † 1786) und mehr noch sein Sohn Friedr. Sam. Gottfr. Sack († 1817), beide als reformierte Prediger von großer Wirksamkeit für ihre Zeit, derartige Muster zu verwerten. Der Erstere hatte frühe durch einen längeren Aufenthalt in Holland (1726) persönliche Bekanntschaft mit dem dortigen Gemeindeleben gewonnen. Er predigte selbst auch zuweilen französisch, wie andererseits eine kleine Auswahl aus seinen deutschen Predigten (6 Bände 1735—64) von der Gemahlin Friedrichs d. Gr. ins Französische übersetzt wurde (Six Sermons de Mr. Sack 1775). Durch Natürlichkeit und Popularität des Vortrags übertrifft er Mosheim, so wenig er sonst an des Letzteren Bedeutung hinanreicht. Der jüngere Sack hatte von 1755—57 England bereist und dadurch nähere Beziehungen zu diesem Lande geknüpft. Er schrieb nachmals die Vorrede zu Schleiermachers Übersetzung der damals besonders geschätzten Reden von Jos. Fawcett (Berlin 1798, 2 Bde.) und übersetzte selbst, vereint mit Schleiermacher, die Predigten des noch bedeutenderen Hugh Blair (1762—83 Professor der Beredsamkeit in Edinburg) [5 Bde. Leipz. 1781 ff.]; vgl. oben, S. 353.

Die interessanteste Lehre bezüglich der Verwertung des Saurinschen Musters gibt Reinhard (s. u.) in seinen „Geständnissen, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betr." (Sulzbach, 2. A. 1811). Erst als älterer Mann in seiner letzten Stellung (seit 1792) konnte Reinhard sich mit Saurins Predigten in größerem Umfang bekannt machen und beklagte es als einen unersetzlichen Verlust, daß dies nicht früher geschehen; „jüngere Prediger" ermahnt er um so dringender, daß sie „bei Zeiten" an solchen Mustern ihr „Gefühl für das Wahre und Große schärfen" und ihren „Geschmack berichtigen" möchten. Und wer ermißt daneben die stillen Wirkungen jener ausländischen Prediger!

Als Begründer einer edleren Form der Kanzelberedsamkeit deutscher

Zunge aber behauptet Joh. Lorenz v. Mosheim (geb. zu Lübeck 1694, gest. als Kanzler der Universität Göttingen 1755) unbestritten die erste Stelle. Zur richtigen Beurteilung seiner Predigtweise darf man nicht vergessen, daß er nie eigentlich als Pfarrer einer bestimmten Gemeinde, sondern nur gelegentlich an dem Braunschweiger Hoflager in Helmstädt (seit 1726), sowie in akademischen Gottesdiensten daselbst gepredigt hat. Charakteristisch nennt er daher seine Predigten: „Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi." „Überzeugt", wie er in der Vorrede zu dem letzten (VI.) Bande seiner Predigten in großer Bescheidenheit erklärt: „daß die geistliche Beredsamkeit zu dem Pfunde, das mir der Herr anvertrauet, nicht gehörete", scheint er in Göttingen (seit 1747) die Kanzel nicht mehr betreten zu haben. Was er als „Feuer der Beredsamkeit" an Tillotson vermißt, war in der That auch seine Gabe nicht. Um so höher ist neben der Reinheit seiner Sprache und der Klarheit seiner Gedanken die Kraft und Feinheit seiner Apologie des biblisch-christlichen Glaubens in einem Zeitalter zu schätzen, in dem unter den Gebildeten der englische Deismus und der französische Naturalismus bereits in immer drohenderem Umfange Anhang gewonnen hatten. Wie sich Mosheim in dem Sendbriefe, welcher dem II. Bande seiner Predigten angehängt ist, mit nachdrücklichem Ernste gegen den Vorwurf einer gelehrt künstlerischen Beredsamkeit verteidigt und darein goldene Lehren über die Pflicht jedes Predigers, der wahren Kunst der Beredsamkeit nachzustreben, verwebt, so verwahrt er sich in der Vorrede zu Bd. I in rührender Weise gegen alle Neuerungssucht in der kirchlichen Lehre. In der That geben seine Predigten, was bei einem gewissen Latitudinarismus, in dem er sich sonst bewegt und den er speziell als Lehrer der katechetischen Methode an den Tag legt, allerdings überraschen kann, lautes Zeugnis von seiner Bekenntnistreue in allen Grund- und Wesenslehren des christlichen Glaubens. Noch überraschender ist es für den, welcher Mosheim anderweit als Schriftsteller in deutscher Sprache, namentlich aus seiner vielbändigen Sittenlehre kennt, daß derselbe auf der Kanzel durchweg einen noch für die Gegenwart wesentlich mustergiltigen Stil redet; mit Recht hat Wackernagel ihn geradezu als ein solches Muster geehrt. Seine besten gelehrten Werke, namentlich die historischen, schrieb er in einem guten Latein; in den deutsch geschriebenen Kommentaren und seinen anderen deutschen Schriften dagegen ist er umständlich und schwerfällig im Ausdruck, ungelenk in der Wahl der Worte und oft geradezu langweilig. In der That lag es ihm nahe, den Unterschied zwischen französischer und deutscher Redeweise, namentlich nach damaliger Gewohnheit, zu betonen. Neben dem natürlichen Wohlklang der vollaustönenden Wortendungen sichert schon der durchsichtige Satzbau und Syntaxbrauch der französischen Sprache ein entschiedenes Übergewicht rednerischer Wirkung, ganz abgesehen von der höheren Lebhaftigkeit der romanischen Völker und ihrer Vorliebe für den leichten Ton der Unterhaltung und des geselligen Gesprächs. Nimmt man dazu, daß der bedeutendste und geistreichste deutsche Philosoph jener Zeit, Leibniz, welcher räumlich und zeitlich mit Mosheim so nahe verbunden war, mit Vorliebe französisch schrieb, so tritt Mosheims Verdienst als Erneuerer einer korrekten und gefälligen deutschen Prosa um so augenfälliger hervor. Und ausschließlich, kann man sagen, bewährt Mosheim diese Leistung in seinen Predigten; wenn auch immerhin noch

mit einem gewissen kleinen Tribut an die Umständlichkeit seiner Zeit. Luthers Beredsamkeit und Sprachfertigkeit entsprang aus unvergleichlich originaler Begabung. Aber wenn nach Luther zuerst die Herrschaft der lateinischen Gelehrtensprache und darauf bereits zu Mosheims Zeit die Macht des Französischen als Bildungssprache jene erste Zeit großartigster Originalschöpfung für die deutsche Sprache längst in Schatten gestellt hatte, so lehrt Mosheims Einfluß vor allem, was Treue und Sorgfalt in rednerischer Formbildung für Erneuerung nationalen Sprachausdruckes wirken kann und in welchem Maße die Kanzel in solchen Zeiten berufen ist, für weite Kreise zugleich ihren Kulturberuf geltend zu machen. Auch verglichen mit Männern wie Schuppe (oben S. 332 f.) muß Mosheim auf der Kanzel noch als ein Aristokrat der deutschen Rede im edelsten Sinne gelten. Dazu verdient seine Treue im Bekenntnis der Glaubenswahrheiten und seine Sorgfalt in der Textbenutzung die höchste Anerkennung.

Wer Mosheim nicht aus seinen Predigtsammlungen (VI Bde. 1725—1739 vgl. die Ausgg. von 1741, 1757 u. 1785) kennt, kann schon aus den Auszügen bei Sack, Gesch. der Pred. ꝛc. S. 30 ff.) und den noch reichhaltigeren bei Nebe, Charakterbilder II S. 140 ff. ausreichende Eindrücke von seiner Bedeutung sammeln. Vgl. auch Tiegel in der unten (am Schl. d. Diszipl.) angef. Schrift, S. 75 ff.

Wie seine Sprachgewandtheit auf der Kanzel überwiegend die Frucht der sorgfältigsten Vorbereitung war, so sagt er in dem Sendschreiben (a. a. O. S. 253): „Man kann diese Gabe von Natur haben. Man kann viel davon durch Fleiß und Übung erlangen. Alle Menschen aber sind verbunden darnach zu streben. Denn ein dunkler und unrichtiger Vortrag verwirrt die Gemüter und stiftet Unruhe und Unglück in der Welt. Die Lehrer müssen insonderheit bedacht sein, nach dem Maß, das ihnen der Herr verliehen, zu dieser Geschicklichkeit zu gelangen." In unmittelbarem Zusammenhang damit spricht er anderweit (Anweisung S. 115 ff.) den Grundsatz aus, daß durch den Verstand auf den Willen gewirkt werden müsse. Die Überzeugung durch gute Gründe (Anw. S. 165 f.) gilt ihm als eine Hauptaufgabe, die er selbst treulich erfüllt hat in seinen Reden. Aber als letzter Hauptzweck steht ihm doch nach echt rednerischem Grundsatz die Bewegung des Willens selber fest oder wie er es echt biblisch formuliert, der „Entschluß sich bekehren zu lassen" (ebd. 178 ff.). Zwar spielt schon der Eudämonismus der Zeit herein; aber beherrschender Grundsatz bleibt doch, daß alle solche Entschlüsse „ihren Grund im Glauben und in der Liebe haben" und daher auch die Erregung „blinder Affekte" nicht dazu ausreicht, sondern daß „Überzeugung" vorhergehen müsse. Vortreffliche Einzelregeln für die Erfordernisse an den Prediger und die Predigt begleiten diese allgemeinen Grundsätze. Die feinere psychologische Begründung zeichnet Mosheim vor allen seinen Vorgängern in der Theorie der Homiletik unvergleichlich aus. Daß dabei die ethisch-psychologische Würdigung des Gefühlseindruckes nicht zu ihrem gebührenden Rechte kommt, erklärt sich leicht aus dem überwiegenden Charakter der Verständigkeit, der jene Zeit überhaupt kennzeichnete und sie unempfänglich machte, das Gefühl, im Unterschiede von stumpfen und dumpfen Regungen als Phantasie und Ethos zu würdigen. Damit ist die andere neue Epoche, die vor allen Schleiermacher eröffnet hat, vorangedeutet.

Innerhalb der Schranken seiner Zeit hat Mosheim doch thatsächlich in

seiner Forderung einer überzeugenden Wirkung auf einen besseren Willen das geleistet, was unbewußt zugleich jene Gefühlsbeteiligung in sich schloß. Nur das „Pathetische“ blieb ihm seiner Eigentümlichkeit nach fremd. Seine Theorie bildet eine Art Synthese zwischen Rambach und Reinbeck, soweit diese auch auseinander gehen; sie übertrifft aber beide weit an geläutertem Geschmacksurteil und an Fülle praktischer homiletischer Grundsätze. Unvergleichlich dagegen muß die Formleistung in den ausgeführten Predigten selbst genannt werden. Hauptsätze wie die: „der Beweis des Lebens Jesu aus dem Tode der Apostel“; „die gute Sache der Geheimnisse des Glaubens“; „die Gleichheit aller Menschen bei ihrer äußerlichen Ungleichheit“; „daß die Gottseligen klüger sind als die Sünder“ u. s. w., waren vor Saurin überhaupt nicht möglich; sie bezeugen aber zugleich den großen Fortschritt über diesen hinaus. Auch in dem Bedürfnisse, eine Texterklärung der Abhandlung vorauszuschicken, zeigt sich Ähnlichkeit zwischen beiden Meistern; obgleich die Eingänge für sich bei Mosheim kurz sind und schlechthin darauf ausgehen, das Interesse der Zuhörer für den Hauptsatz zu gewinnen. Die überaus kunstvolle Anlage, womit Saurin denselben Zweck im einzelnen vorbereitet, ist bei Mosheim nicht zu finden. Ebenso ist die Teilung selbst nicht gerade die Stärke des letztern; die Fassung der einzelnen Teile erscheint vielfach gar zu wenig behältlich. Seine Stärke liegt neben dem Sprachausdrucke in der Kraft seiner Argumentation, namentlich im Dienste der Apologetik. Die Ausführung des oben zuerst angeführten Themas ist die großartigste Apologie für die Wahrheit der biblischen Zeugnisse von der Auferstehung Christi. Davon könnten gerade unsere modernen Apologeten wieder lernen, was für Kraft Thatsächlichkeit und Gradsinnigkeit den Beweisen verleiht. Wie Mosheim dabei zu schildern weiß, lerne man aus der Art, wie er die Bekehrung des Apostels Paulus darstellt (I, 39 f.) „Je besser ein Prediger malen kann, desto besser wird er rühren“ ist auch ein Grundsatz, der bei Mosheim zu lesen und in dem höheren Sinne zu verstehen ist, daß er bezeichnet, was zuletzt eine charakteristisch ergreifende Schilderung für die Bewegung des Willens bedeutet.

Das Streben nach einer edlen fruchtbaren Kanzelberedsamkeit, welches bei Mosheim noch ganz im Dienste der Glaubensstärkung und sittlichen Bekehrungswirkung stand, war damit in Deutschland eingeführt. Es kam sehr zu statten, daß um dieselbe Zeit die ersten Anfänge eines kräftigeren Nationalbewußtseins in Deutschland, wenigstens auf literarischem Gebiete, zu beobachten waren. Fast dreißig Jahre vor Mosheims Tode erschien Gottscheds „Ausführliche Redekunst“ (Hannover 1728, Leipzig 1736), welche zwar in sich selber weniger wertvoll, doch als Erinnerung an die Anfänge nationalen Selbstgefühles und deren unmittelbare Rückwirkung auf rednerische Leistung noch heute bedeutsam ist (vgl. Gottsched, Beiträge zur kritischen Historie der deutschen Sprache, Poesie und Beredsamkeit, Leipzig 1732). Jene nationale Regung gibt sich noch mehr in dem Entstehen der sogenannten „Deutschen Gesellschaften“ in Leipzig selbst, dann in Jena und Hamburg kund. Überhaupt begann für Deutschland eine Epoche des geläuterten Geschmackes zu tagen. Schon hatte Gellert in weiten Kreisen einen großen Einfluß auf gefällige Natürlichkeit des Ausdruckes ausgeübt; bald folgten Winkelmann und Lessing; dann brach die klassische Epoche der deutschen Literatur selbst an.

Von verwandter Bedeutung wie Mosheim war für seine Zeit der sächsische Pfarrerssohn Joh. Andr. Cramer (seit 1754 Hofprediger in Kopenhagen, † 1788 als Kanzler der Universität Kiel), insbesondere auch dadurch, daß er das Gedächtnis des Chrysostomus bei den Zeitgenossen erneuerte (ob., S. 236 f.). Dabei haftet seinen Predigten eine schulmäßig künstliche Richtung auf rednerische Formen an, wie auch seine poetischen Leistungen mehr Kunstprodukte als impulsive Schöpfungen poetischen Geistes sind. Dennoch charakterisiert sein Verkehr mit Gellert in Leipzig und seine Freundschaft mit Klopstock sein Eintreten in die gesamte neue Geistesströmung. Als Prediger ist er pathetisch und bilderreich, auch wo der Gegenstand nicht dazu einlädt; das unterscheidet ihn von Mosheims einfach sachlicher und dabei doch eindrucksvoller Beredsamkeit. Dagegen lassen Cramers Themaform und Themawahl ihn ebenbürtig an des Meisters Seite erscheinen, wenn sie auch vielfach eine etwas allgemeine Haltung zeigen und weniger aus dem Texte selbst geschöpft sind (vgl. die Sammlung seiner Predigten von 1764—71). Weniger in den Bahnen kirchlicher Tradition und Bekenntnissicherheit sich bewegend als Mosheim, ist doch beider Standpunkt in Benützung der natürlichen Erkenntnisse zu Dienst der überwiegenden Gewißheit des Offenbarungsglaubens ziemlich derselbe. „Ein jeder ernsthafte Gedanke an unsere zukünftige Seligkeit ist ein Engel Gottes, der uns aus Sodom führen will" (Sack, S. 56), genügt als einzelner Satz, um das Urteil Rothes (S. 428) zu bestätigen, daß wir — im einzelnen wenigstens — bei Cramer einer Predigtweise begegnen, „die sich späterhin als die normale fixiert hat." Mit Recht bemerkt Rothe, daß ihm unter den Zeitgenossen Gottfr. Leß (einst Universitätsprediger in Göttingen † 1797 als Generalsuperintendent des hannöverschen Fürstentums Calenberg) am nächsten verwandt war, wenn auch bei ihm die Richtung auf rührende Wirkung der Predigt überwiegt. — Mit diesen Vorgängern auf deutschem Boden ist so ziemlich die weiterfolgende Entwicklung in ihrer mannigfachen Verzweigung vorgebildet.

4. Die Aufklärungsepoche.

I **Die rationalistischen Aufklärer.** Das Übergewicht gewinnen hier zunächst unzweifelhaft die Größen der sog. „Kanzelberedsamkeit", welche aus der „natürlichen Religion" die Lehren einer „geläuterten Moral" schöpfen. Dem Zeitalter der „Aufklärung" lag es zu nahe, daß gerade die überwiegend auf Formvollendung gerichteten Prediger diese Bahn einschlugen. Joh. Friedr. Wilh. Jerusalem (geb. 1709, † 1789 als Abt von Riddagshausen und Vizepräsident des Konsistoriums für Braunschweig), ist der erste charakteristische Vertreter dieser Richtung, der seine Anregung gleichfalls im Ausland, in England wie in Holland, empfangen hatte. Apologet ist auch er noch; aber sein Mutterboden ist dabei doch die „natürliche Religion" (vgl. sein Hauptwerk „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion" 1768—1779, resp. 1793). Ihm ist das Wesen der Sünde Sinnlichkeit, in deren Überwiegen auch der Sündenfall für ihn genügende Erklärung findet. Wie kann es dann wundern, daß er ein erster Vertreter der Trilogie des Engländers Clarke: „Gott, Tugend und Unsterblichkeit" auf deutschem Boden wird. „Rechtschaffen-

heit und Versicherung eines ewigen Lebens" sind die beiden wesentlichen Grundstützen der Religion, „oder es ist gar keine" (a. a. O. I, 378). Und doch steht ihm dabei fest, was er über den Prolog des Johannesevangeliums predigte: „daß Christus wahrer Gott von Ewigkeit gewesen"; und doch trägt er noch nicht Scheu, die Taufe als das Bad der Wiedergeburt zu bezeichnen und die Gemeinde an die dabei ausgesprochene Abrenuntiation zu erinnern: „Ihr habt dem Teufel und seinen Werken abgesagt. Wird aber dieser jemals aufhören euch zu verfolgen?" — Und wären das auch nur Zeugnisse seines Jugendglaubens von seiner ersten Anstellung am Braunschweiger Hofe (seit 1742) her — denn gehalten hat er die zuerst 1745 gedruckten Predigten damals —, so steht doch daneben in der Vorrede zur letzten Ausgabe eigner Hand (1788 f.) das Zeugnis, daß ihm die „Grundwahrheiten" immer gleich wahr, wichtig und heilig geblieben seien. Es ist eben das erste Stadium der Auseinandersetzung neuzeitlicher philosophischer Religionsbegriffe mit der noch immer pietätsvoll bewahrten Lehrtradition der Kirche. Heimisch aber und in seinem Elemente bewegt sich Jerusalem offenbar nur da, wo er die Textgedanken in allgemeinere Vorstellungen auflösen und über diese philosophieren kann, wobei die oft trockne und über das Gemeindeverständnis hinausgehende Argumentation nur immer wieder von Stellen durchbrochen wird, wo wahre und warme Empfindung, hoher sittlicher Ernst und feine Individualisierung der Gedanken entschädigen. Überhaupt tritt jetzt die sittliche Kulturaufgabe der Kanzel immer mehr in den Vordergrund vor der originalen Aufgabe, die Gemeinde aus dem Worte Gottes zu erbauen. In Jerusalems nachgelassenen Schriften (Braunschw. 1793 II, 148 f.) wird als der Hauptzweck „des Predigtamtes" der bezeichnet: „durch einen gründlichen Unterricht in der Religion, als dem großen Mittel der Aufklärung, als der kräftigsten Anleitung zur Rechtschaffenheit, als der sichersten Quelle aller wahren Beruhigung, die Menschen zur Aufklärung und Moralität zu führen . . ." Alle Stichworte des Rationalismus der Zeit finden sich da vereint, wo im Gegensatze zur „Priesterschaft, die der Welt lästig . . . . geworden ist", das Predigtamt „die wahre Schule der Menschheit" heißt. Was er selbst gepredigt hat, ist ungleich besser, als diese Definition erwarten läßt: die Natürlichkeit und Gefälligkeit seines Vortrages aber, in der er Mosheim und Kramer übertrifft, bewähren sein Anteilrecht an dem speziellen Kulturberufe der Kanzel in jenen Tagen.

Wie in streng dialektischer Folge des Gesetzes aller Geistesentwicklung bezeichnet Joh. Joach. Spalding, ursprünglich schottischer Abkunft (geb. 1714) die zunächst an Jerusalem angrenzende Stufe. Er entfaltete seine Hauptwirksamkeit im damals schwedischen Pommern, dann von 1764—88 in Berlin als Probst, Oberkonsistorialrat und Prediger an der Nikolai- und Marienkirche, bis die Konflikte infolge des Wöllnerschen Religionsediktes seiner Amtsführung ein Ziel setzten († 1804). Gelegentlich bekennt auch er noch ausdrücklich „die Gottheit" des Erlösers; aber was eine neuere theologische Schule als „Metaphysik" auch aus der dogmatischen Theologie verbannt sehen will, gilt ihm als „spekulativ kirchliches Element", das von dem Kanzelbrauch auszuschließen sei (Trinitätslehre, Genugthuung Christi 2c.). Selbst Zeitgenossen wie Döderlein und Ernesti nahmen an diesen Grundsätzen, wie sie Spaldings Schrift

„Über die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung“ (1772 ff., zuletzt 1791) aussprach, noch Anstoß. Was hier (S. 349 f., Ausg. v. 1791) als Ersatz geboten wird, konnte freilich nicht beruhigen. Schrift und Offenbarung hat für Spalding nur noch den Wert der Vergewisserung über moralische Wahrheiten, die ihre Quelle selbständig in der „natürlichen Religion“ und der Gewissenserkenntnis haben. Die daneben hergehende aufrichtige und warme Verehrung der Person Jesu in ihrer menschlichen Idealität, speziell auch in opferfähiger Erniedrigung, ergänzt nur die Vorbildlichkeit Spaldings für die immer mehr überhandnehmende Verflachung der evangelischen Wahrheit im Kanzelbrauche; nur daß Spalding dabei den Ruhm tief inniger Empfindung und heil. Ernstes bewahrt (vgl. bei Sack S. 82 f., 84 f.). Jerusalems Neigung, auf der Kanzel zu philosophieren, ist Spalding ganz fremd; nicht minder aber widerstrebt ihm als dem Verfasser der feinen, gegen den hallischen Pietismus gerichteten „Gedanken über den Wert der Gefühle im Christentum“ (1761; 5. A. 1878) jede berechnete und direkte Wirkung auf das Gefühl. Das „Licht“, so forderte er, muß auch von „Wärme“ begleitet sein; aber „Erleuchtung“ bleibt ihm der eigentliche Zweck der Predigt; je voller dieser erreicht wird, desto nüchternere Prüfung muß diese Wirkung ertragen und wird auch bei „kälterer Überzeugung“ bestehen. Nimmt man man dazu, daß Spalding den Maßstab der klassischen Beredsamkeit, die stets nur Einzelzwecke, nicht die allseitige Besserung des Menschen verfolge, ganz ablehnt, so überrascht die Thatsache um so mehr, daß seine Wirksamkeit in Berlin mehr als zwanzig Jahre hindurch eine so außerordentliche und sein Ruhm als „Kanzelredner“ bei den Zeitgenossen ein so ungeteilter war. Goethe merkt in seinen knappen Tagebuchsnotizen bei dem Besuch mit dem Herzog in Berlin 1778 zum 17. Mai an: „Spaldings Predigt“ (vgl. R. Keil, G.s Tageb. 1882. S. 157). — Das Geheimnis der Kraft Spaldings war in der That, was er vom Prediger als erstes fordert: „die Sprache des Herzens“, die dem tiefen Anliegen entsprossen ist, die Frucht wahrer Besserung bei den Zuhörern zu schaffen, und auf seine erfahrungsreiche Seelenkenntnis sich gründet. Ohne großen Ideenreichtum, ohne allen berechnet rednerischen Schmuck, wirkt die durchsichtige Einfachheit seiner Sprache als das geziemende Kleid einer ernsten redlichen Religiosität, der trotz seiner schwächlichen Flucht vor aller dogmatischen Bestimmtheit die Anerkennung nicht entzogen werden darf. Herder selbst hat nachmals in seinem Briefwechsel mit Spalding seinen ersten schroffen Angriff in den Provinzialblättern sehr wesentlich modifiziert (vgl. Studd. u. Kritt. 1843, S. 90 ff.). Als Mann des Gewissens und an Ernst der Religiosität stand Spalding wohl eher über Herder (vgl. zu seiner näheren Charakteristik auch: Sack, Studd. u. Kritt. 1864, H. 4, sowie das Verzeichnis seiner Predigten bei Sack, Geschichte S. 73). Auch Schleiermachers ehrendes Andenken an ihn verdient hervorgehoben zu werden (s. Sack, S. 86).

Der auch Spalding nicht fremde Gedanke, daß es einer eigentlichen Übersetzung der apostolischen Wahrheiten in eine der Neuzeit angemessenere Ausdrucksweise bedürfe, machte sich bald in unvergleichlich bedenklicherer Art geltend. Der Einfluß der Kantischen Philosophie und Akkommodation fing an als neues Ferment zu wirken (s. o. S. 12 f.). Mit roher Hand griff Abraham Teller (als Kollege Spaldings in Berlin † 1804) jene Losung

auf und suchte sie systematisch durchzuführen in seinem „Wörterbuch des N. Testamentes“ 1772 u. ö., einer Hauptfundgrube der rationalistisch verwässerten Sprache und der Fälschung biblischer Gedanken für die ganze Aufklärungszeit. Spaldings Vorzüge erglänzen am hellsten auf der Folie dieses Spezialkollegen im Oberkonsistorium wie in der anderen Berliner Probstei, in Cölln a. d. Spree. Neben die ideal ethische, den Menschen im innersten Gewissen ergreifende Predigtweise Spaldings tritt in Teller die ordinäre moralische „Nutzbarmachung“ der hl. Schrift und der evangelischen Predigt. Christus ist nur noch Lehrer und Beispiel der Tugend, während bei Spalding immer noch die persönliche Liebe und tiefe Verehrung gegen den göttlichen Erlöser durchleuchtet. Der Eudämonismus, der die Tugend um des schon in diesem Leben ihr werdenden Lohnes willen empfiehlt, macht sich bei Teller unverhüllt breit. Der Lohn, der ihm selbst blühte, war wachsende Entleerung seiner Kirche. Spalding nahm seinen Abschied unter Wöllner; Teller blieb trotz stärkster Maßregelung im Amte. Die berüchtigten thematischen Nutzanwendungen biblischer Texte, wie der spätere Rationalismus sie zu Tage gefördert hat („die Stallfütterung im Winter“ als Weihnachtsbetrachtung; „über den Nutzen eines Spazierganges“ nach Luk. 24,13 ff.), wird wesentlich schon von Teller eröffnet, wenn dieser über Mt. 2,1–12 „von guten Warnungen“ und bei Luk. 1,57 ff. darüber predigt: „was von guten Rührungen zu halten sei“ (vgl. Sack a. a. O. 99; ebendort f. 98 Tellers Predigtsammlung). Wer der Ostermärlein sich erinnert oder des Ungeschmackes eines Carpzov (ob. S. 325) gedenkt, wird milder urteilen, selbst über die Zeit der „Natur- und Ackerpredigten“. Freilich haben in dieser Epoche derartige Geschmacksverirrungen und Geistlosigkeiten zugleich die Bedeutung eines höheren Gerichtes über den Abfall der Zeit vom Offenbarungsglauben sowie eines Zeugnisses der trostlosen Verlassenheit des Rationalismus vom Geiste Gottes, der die Kirche unter all den früheren Verirrungen erhalten hatte. Er hat sie auch in der Flut des allgemeinen Unglaubens dieser Epoche nicht untergehen lassen.

Ehe wir aber die Reihe der übriggebliebenen Wahrheitszeugen mustern, gilt es nicht nur die mit Teller eröffnete Folge der rationalistischen Entwicklung, sondern auch eine Mittelrichtung zu verfolgen, in welcher ein höherer menschlicher Geistesreichtum schon als Korrektiv wirkt. Nur das wird man uns dieses Ortes ersparen, zu den Kleinkrämern der Firma „Denkglaube u. Co.“, wie sie Chr. Palmer treffend bezeichnet hat, herabzusteigen und alle die Predigerjournale, -Magazine 2c. aufzuführen, die — in treuer Copie des als „scholastisch“ so tief verachteten ausgehenden Mittelalters — in dieser Epoche des verendenden Kirchenglaubens und religiösen Geistes einen Hauptartikel des Büchermarktes bildeten. Nur flüchtig genannt seien Größen der Zeit, wie die Zerrenner, deren es drei literarische Berühmtheiten im 18. Jahrhundert gab, darunter vor allem der „Natur- und Acker“prediger J. Gli. Z., Gen.-Sup. und Konf.-Rat zu Halberstadt † 1811; ferner der als „Natur“-Prediger nicht minder berühmte Gbr. Ep. B. Mosche, Speners Erbe als Senior des Frankfurter Ministeriums († 1791), sowie Christoph Christian Sturm (in Hamburg † 1786), welchem Sack (a. a. O., S. 103 ff.) ein besseres Ehrengedächtnis gestiftet hat, als durch seine Predigten „über die Werke Gottes in der Natur“ 1774 für sich begründet wäre. Auch der Karlsruher

Kirchen- und Ministerialrat J. L. Ewald gehört zu den geistreicheren Vertretern derselben Richtung (vgl. über ihn und Sturm: Zöcklers Gesch. der Beziehh. ꝛc., II, 442 ff.). — Bezüglich der ordinäreren, resp. auch politisch verweltlichten Predigtweise dieser Folge verweisen wir auf Rothe, S. 449. Unter ein gleiches Urteil fallen Moralprediger wie Jth. Schuderoff, zuletzt Archidiakon in Altenburg, mit seinen moral.-religiösen Reden, Halle 1794 und: Predigten für Freunde der reinen Sittenlehre 1800, — ein Mann, der „das ganze Christentum auf ein Oktavblättchen" schreiben zu können sich rühmte, ohne zu verstehen, daß das wahre Christentum sich letztlich in einem Satze aussprechen lasse.

Es gab daneben auch geistvollere Vertreter dieser herrschenden Zeitrichtung. Von Ge. Joach. Zollikofer, seit 1758 Prediger der reformierten Gemeinde in Leipzig († 1788), sind ebenfalls Predigten „über die Größe Gottes in den Werken der Natur"... erhalten (Bd. XII der sämtl. Predigten); aber obgleich ganz auch ein Moralprediger der Zeit steht Zollikofer hoch über der vorbezeichneten Klasse populärer Naturprediger. Von besonderem Wert ist das Zeugnis des jungen Hasenkamp (Joh. Heinr.) über den persönlichen und rednerischen Eindruck Zollikofers, das Sack anführt (a. a. O. 186). Er ist unter den Nachfolgern wohl Spalding am verwandtesten; aber seine ethischen Anschauungen sind umfassender, seine Welt- und Menschenkenntnis weiß er geschickter noch zu verwerten, vor allem ist er redegewandter als jener. Unter denen, die Reinhard in seinen Geständnissen (S. 87) zu spät als Vorbilder studiert zu haben beklagt, nennt er insbesondere auch Zollikofer. Aber um so lehrreicher ist solch großer Eindruck dieses Predigers für die Zeit, in der er wirkte, und für den Umfang, in welchem das Bedürfnis abhanden gekommen war, biblische Wahrheiten in Bibelsprache zu hören. Man ertrug es ohne Anfechtung und hörte es mit derselben Andacht, wenn derselbe nach Tellerscher Manier erklärte: „Hätten die Apostel an Christen unserer Zeiten, in unserer Sprache und mit Beziehung auf die Beschaffenheit und den Grad unserer Erkenntnis geschrieben: sie würden sich gewiß ganz anders ausgedrückt, sie würden alles, was sich auf Opfer, Priester, Reinigungsmittel, Lösegeld, Heiligtum bezieht, aus ihrer Vorstellungsart weggelassen haben" (Sämtl. Predd. VI, 316). Was ist das anderes als Bahrdts Weise, die Bibel zu übersetzen und von göttlichen Dingen zu reden, die Goethe so trefflich gegeißelt hat: „so spräche ich, wenn ich Jesus wäre".

Für dieses Geschlecht waren die rechten Männer die Marezoll (Joh. Gottlob, als Superintendent in Jena, † 1828), denen Jesus nichts mehr als Lehrer und Beispiel, insbesondere „der liebenswürdige Dulder", war und die ganz unbefangen sagen konnten: „Wer nicht an Jesum glaubt, aber doch Sinn für Religion und Tugend hat, wird sich nicht enthalten können, den Mann zu achten und hochzuschätzen, der so viel unternahm, so viel ausführte, so viele Leiden zum Besten seiner Brüder ertrug und in jeder Rücksicht so viel zu stande brachte"; desgleichen die Berliner Prediger Konr. Gottlieb Ribbeck († 1826) und Gottfr. Aug. Ludw. Hanstein († 1821), sowie vor ihnen der Helmstädter Professor Heinr. Phil. Konr. Henke († 1809 als Braunschweiger Generalsuperintendent), und der Nürnbergische Schönredner Val. Karl Veillodter († 1828), welcher sich berufen fühlte, der be-

kannten Rechtfertigungspredigt von Reinhard eine ausdrückliche Gegenrede auf der Kanzel seiner alten guten Vaterstadt zu widmen. Den „Glauben ohne Werke" zu verdächtigen, war eine Lieblingswendung des damals herrschenden Pelagianismus. Sogar Männer wie Joh. Wilh. Reche († 1835) u. a., die eine Zufluchtstätte für die evangelische Diaspora in und um Köln zu versorgen hatten (Mühlheim), wußten nicht besser zu lehren und aller reformatorischen Erkenntnis bar nur von der „Einigkeit im Geist, die unter den Freunden des Christentums herrschen soll" zu reden (Sack 222 f.).

Zu den interessantesten und bedeutsamsten Erscheinungen dieser Richtung gehören der Schweizer Joh. Casp. Häfeli († 1811 als Superintendent zu Bernburg) und der Bayreuther Christoph Friedr. von Ammon (in hohem Alter gest. 1850 als Oberhofprediger in Dresden) —: beide interessant speziell durch ihre Konnivenz in den verschiedenen Phasen ihres Berufsganges. Häfeli, einst ein begeisterter Anhänger Lavaters, wurde nach seiner Berufung ins Dessauische (1784) ein Moralist reinsten Wassers, dem selbst die Reformatoren nur noch als „Streiter für Vernunft und Freiheit" galten. Seine Predigten, einst im warmen Subjektivismus Lavaters gehalten, zeigen den hervorragend begabten Orator. — Ammon, der in seiner Erlanger (1792 f. und 1804—1813) und Göttinger (1794—1804) Periode ganz als ein Sohn seiner Tage über die Art gepredigt hatte, wie die neu errungenen Ideen zum möglichsten Gewinn für christliche Tugend zu benutzen seien" (Sack S. 215); dem nach Kantischen Grundsätzen die biblische Offenbarung schlechthin nur als Einkleidung höherer Vernunftwahrheiten galt, der daher kein Bedenken trug, vor der Gemeinde den Bibeltext statt nach lutherischer Übersetzung in willkürlicher und seiner Auslegung günstiger Umgestaltung vorzutragen —: derselbe Ammon paßte in Dresden, so lange Graf Einsiedel als allmächtiger Minister die gläubige Richtung patronisierte, sich mehr und mehr der kirchlichen Orthodoxie an, warnte gelegentlich vor der Verirrung, „sich immer mehr zur allgemeinen und natürlichen Religion hinzuwenden", und trat in dem bekannten Thesenstreit 1817 f. sogar für Harms gegen Schleiermacher auf. Dies geschah freilich nur, um nach 1830 wieder zum Rationalismus sich zurückzuwenden, namentlich in seiner „Fortbildung des Christentums zur Weltreligion", — ganz der bittern Replik entsprechend, mit der Schleiermacher ihn schon in jenem Thesenstreit abgefertigt hatte: „So laviert das Schiffchen, so gleitet der Aal!" — Vielseitige Gewandtheit im rednerischen Ausdrucke war der vorherrschende Formcharakter auch dieses Predigers. — Verglichen mit solcher diplomatischen Geschmeidigkeit bleibt dem letzten hervorragenden Vertreter des Rationalismus in der deutschen Predigt, Joh. Friedr. Röhr (Oberhofprediger und Gen.-Sup. in Weimar, † 1848) die Ehre, ein bis zum Ende standhafter Verfechter seiner Überzeugung und ein ebenso unwandelbarer Bestreiter aller Rückkehr zum Bibel- und Kirchenglauben geblieben zu sein. Seine „Antihasiana", gegen den Hutterus redivivus gerichtet und von Hase mit seinem „Anti-Röhr" vernichtend beantwortet, stellen geradezu das letzte Ausatmen des vulgären Rationalismus dar, für den die Röhrsche „kritische Predigerbibliothek" bis 1848 das letzte Hauptorgan bildete.

Häfeli vertrat auch in der späteren rationalistischen Periode seiner Entwicklung insofern eine besondere Richtung höherer Beredsamkeit, als er eine

umfassendere Geschichtsbetrachtung in den Bereich seiner Predigten zog. Das Ende des 18. und der Übergang in das 19. Jahrhundert wurde für eine Reihe von Predigern Anlaß zu derartigen Betrachtungen auf der Kanzel; Häfelis Predigten unter dem Titel: „Die weise Benutzung der Vergangenheit" . . ., Bremen 1801, können dafür als Anstoß gelten. Joh. Jak. Stolz, sein Kollege von Bremen her († 1821) und Herausgeber von Häfelis Vorlesungen über christliche Kirchengeschichte für gebildete Religionsfreunde (1814), folgte mit „Predigten über die Merkwürdigkeiten des 18. Jahrhunderts" (Altenburg 1801 ff.). Selbst der gelehrte und fromme Supernaturalist Joh. Geo. Rosenmüller († 1815 als Superintendent in Leipzig) verwertete die evangelischen Perikopen zu „Betrachtungen über merkwürdige Begebenheiten des 18. Jahrhunderts" 1801 (1804). Auch über der moralistischen Ausdeutung der Schrift war man ermüdet, und für die bitter ernste Moral des ausgehenden 18. Jahrhunderts fehlte doch alles tiefere Verständnis.

II. **Der supranaturalistische Gegensatz.** Ein charakteristischer Wendepunkt aber war schon mit der eben hervorgehobenen Stimmung beim Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert bezeichnet. Benutzte doch ein Reinhard den 31. Oktober des neuen Jahrhunderts dazu, der lutherischen Kirche seiner Zeit ihren Lebens- und Glaubensgrund in der Lehre von der „Rechtfertigung" in Erinnerung zu bringen. So wurde für Heinr. Gottlieb Tzschirner († 1828) in Leipzig, den gesinnungsvollen Polemiker und Historiker des Protestantismus, der noch heute als Prediger zu St. Thomä unvergessen ist, das Reformationsjubeljahr 1817 geradezu zum entscheidenden Wendepunkt. Noch im Jahre 1811 („Briefe, veranlaßt durch Reinhards Geständnisse") ein Verteidiger der Rechte des Rationalismus neben dem Supernaturalismus, erwachte er, wenn auch mehr im Sinne der Befreiung der Geister von allen unberechtigten Unterjochungsversuchen, zu einem Vorkämpfer der Kirche der Reformation in Schriften und beredten Predigten von bleibendem Werte. Was bedeuteten dagegen die Angriffe Röhrs mit den stumpfen Waffen des vulgären Rationalismus in seinem „Sendschreiben eines Landpredigers über Rheinhard's Reformationspredigt" 1801 oder die Schrift unter dem Pseudonym „Sachse": „Wer ist konsequent? Reinhard oder Tzschirner? —, oder keiner von Beiden!" 1811. Wie einst Nicolai in seiner allgemeinen deutschen Bibliothek die klassischen Geistesgrößen, so versuchte Röhrs kritische Predigerbibliothek Theologen wie Schleiermacher nach ihrem armseligen Maßstab zu richten. Es war längst eine neue größere Zeit angebrochen. Die charakteristischste Veranschaulichung dafür bot wohl das für die höheren Kirchenämter in Sachsen übliche, öffentliche Kolloquium, welchem zu seiner Zeit sowohl Rudelbach als Harleß vor dem Oberhofprediger Ammon sich zu unterziehen hatten. Der Erstere soll auf Ammons Frage, was er vom Zeugnis des heiligen Geistes persönlich gespürt, in freilich ehernem Latein geantwortet haben: „quaestio frivola est". Von dem Letzteren ist noch allgemein bekannt, mit welchem Ergötzen der Kultusminister v. Wietersheim Harleß' Auskunft aufgenommen: „Dresdae omnes alaudae cantant", als Ammon es unternommen hatte, das allerdings anfechtbare Bild, daß das Kirchenbekenntnis dem Evangelium antworte wie der Lerchensang der Frühlingssonne, aus Plinius auch der Unwissenschaftlichkeit damit zu überweisen, daß nicht alle Lerchengattungen sängen. Nein, es „sang"

in der That nicht alles, was früherer Zeit auf Kanzeln mit vorwiegender Anerkennung gepredigt hatte. — Den Flachheiten des Rationalismus gegenüber feierte menschliche Geistestiefe und Denkkraft die ersten Siege. Als Abschluß der bisher betrachteten Reihe, in welcher bei schlechthin flüssiger Grenze zwischen Supranaturalisten und Rationalisten das Hauptaugenmerk auf die formale Rücksicht fällt, wie unter den verschiedensten Einwirkungen immer mehr eine bessere Geschmacksbildung in der Ausdrucksform auf der Kanzel Platz griff, wird das Gedächtnis des Mannes vor allem eine Stelle fordern, der nach Mosheim als der zweite Reformator des Zeitgeschmackes in Predigten gelten muß:

Franz Volkmar Reinhard (geb. 1753 in Vohenstrauß im Herzogtum Sulzbach in Bayern, † als Oberhofprediger in Dresden 1812), der Begründer der spezifisch sächsischen Predigtweise bis in die neuesten Zeiten. Schon damit ist zugleich Reinhards Schranke im Vergleich mit dem universalen Einflusse eines Mosheim angedeutet. Nicht durch hervorragende rednerische Naturbegabung, sondern wesentlich durch Kunst und Übung ist Reinhard alles, was er seiner Zeit war, geworden. So peinlich treu erweist er sich auch in der Vorbereitung seiner Predigten; die für den zweiten Sonntag liegt schon am Sonntag vorher fertig im Pult. Sein schwaches Gedächtnis, das ihn nötigte, täglich stückweis zu memorieren, zwang schon dazu. Ebenso liebenswürdig bescheiden aber ist auch seine Selbstbeurteilung in seinen höchst lehrreichen „Geständnissen, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend" (Sulzbach [2. unveränderte Ausg.] 1811). Dort findet man seine Entwicklungsgeschichte treu dargestellt (vgl. Nebe a. a. O. II S. 182 ff.). Allmählich brach er selbst zu der Glaubensfülle und Freudigkeit durch, von welcher vor allem seine Reformationspredigt von 1800 zeugt. Wie die erste ganz beschränkte Bekanntschaft mit Saurin (Geständnisse S. 43 f.) ihm überwiegend durch den logischen Aufbau bis in die einzelsten Unterteile imponierte, so galt ihm auch später der Entwurf eines bis ins Detail durchgeführten Schematismus (vgl. bei Nebe, S. 226 ff.) als Hauptaufgabe der Vorbereitung. Zugleich fand er eben darin allein die entsprechende Stütze für sein Gedächtnis. Die Sorgfalt in der Wahl und dem Ausdruck des Themas samt der logisch gegliederten Partition ist demgemäß das Hauptaugenmerk und darf als das charakteristische Muster für das, was man spezifisch sächsische Predigtweise nennen kann, gelten. Wer irgend Übungen in homiletischen Seminarien zu leiten hat, wird darin auch sicher ein unerläßliches Gesetz der Schulung erkennen. Als peinliche Gewöhnung aber kann es für die praktische Übung ebensoleicht eine lähmende Fessel werden als zu rein verstandesmäßigem Formalismus verleiten —, eine Erkenntnis, der Reinhard selbst in seinen Geständnissen nicht allein durch die lehrreiche Kritik mancher eigenen Partitionen, sondern auch durch unmittelbare Bezeugung mannigfachen Ausdruck gibt. Der synthetische Charakter der Predigt, den wir in den verschiedensten Kreisen so langsam sich herausringen sahen, feiert nun erst seinen vollen Triumph, nicht ohne den Beischmack eines geistlosen Formalismus und äußerlicher, wenig eindringender Textbehandlung. Besonderen Schwung und höhere Eleganz der Redeform wird man nach diesen Voraussetzungen bei Reinhard nicht suchen. Verständigkeit und Klarheit des Ausdruckes sind die Grundcharaktere,

Trockenheit das begleitende Gebrechen; dabei findet sich allerlei Einförmigkeit im Gebrauche der rednerischen Mittel, speziell auch der Frage. Nach Seite der Reinheit des Stiles aber und nach edel einfacher Ausdrucksform war mit Reinhard ein Durchschnittsmuster erreicht. Daraus erklärt sich, wie unthunlich eine spezielle Aufzählung und Kontrole der unmittelbaren Nachfolger dieses Meisters wäre, welche, entsprechend dem Umfange seines Nachlasses (39 Bände Predd. nach Böttger: Reinhard literarisch gezeichnet, Dresden 1813. Vgl. die Schriften von Köthe u. Pölitz bei Sack, 244 f.), reich an Zahl, aber arm an selbständigen Charakteren, sich kaum über das Mittelmaß erheben.

Wir beschränken uns daher im Weiteren darauf, nur zwei Männer zu verzeichnen, von denen der eine die durchlaufene Schule geläuterter Beredsamkeit in der Form gesteigerter Kunstleistung abschließt, der andere als Charakterbild für die Vereinigung der besten formalen Schulleistung mit gereiftem christlichem Glaubensgeiste und seelsorgerlichem Sinne gelten kann. Der erstere ist Joh. Heinr. Bernh. Dräseke (geb. 1774 in Braunschweig, zuletzt Gen.-Sup. der preuß. Prov. Sachsen und „Bischof“ † 1849). Bei ihm herrscht nun die ausgebildete absichtliche Redeform und -Kunst auf der Grundlage hoher natürlicher Begabung und dazu, namentlich in der späteren Zeit, ein ausgiebiges Streben nach voller Biblizität. Immerhin verleitet das überwiegende Formstudium auch im Inhalte zu allerlei Idealisierung menschlich edler Begabung und zu einseitiger Wirkung auf Affekt und Effekt. Die letztere Richtung namentlich hat im einzelnen den Eindruck unmittelbar fühlbar gemacht, wie nicht bloß das Tragische, sondern das gesucht Pathetische ebenso gefährlich nahe an das Lächerliche und Anstößige grenzt. Zur Einfachheit der Reinhardschen Predigtweise bildet allerdings das Haschen Dräsekes nach Glanz des Ausdruckes und überraschenden, ja witzigen Wendungen den sprechendsten Gegensatz. Bei der Vorliebe für Antithesen, die noch heutzutage manche Kanzelberühmtheit beirrt und von Dräseke speziell neu eingebürgert ist, sollte man doch bedenken, daß dergleichen künstlicher Schmuck einem Demosthenes wie einem Bossuet so gut wie unbekannt war und überhaupt das spezifische Kennzeichen der Epochen krankhafter Beredsamkeit bildet. Pascal hat diese Manier mit dem treffenden Bilde charakterisiert: die berechnete Antithese gleiche einem gemaltem Fenster neben einem wirklichen.

Wenn derartige Eigenschaften der Beredsamkeit Dräsekes den Satz der alten Rhetoriker rechtfertigen, daß der Mißbrauch des genus sublime den „sermo sufflatus“ erzeuge, so darf andererseits doch nicht übersehen werden, wie trefflich er namentlich in rednerischer Schilderung biblisch historische Abschnitte zu beleben weiß (vgl. „Paulus in Philippi“ Lüneburg 1824) und welche warme Begeisterung für die Persönlichkeit des Herrn selbst er bei solchen Gelegenheiten entwickelt. Meisterhaft versteht er es, eigentümlichen Schriftwendungen ihre allseitige Ausdeutung und Anwendung zu geben. Thatwirkung als Redezweck zeigen noch mehr seine durch die Freiheitskriege veranlaßten Predigten („Deutschlands Wiedergeburt“ . . . Lübeck 1814 f. Lüneburg 1817). Daß Dräseke wachsend zunahm im christlichen Glaubenszeugnis und zuletzt dafür auch Schmähungen statt des gewohnten Ruhmes zu ernten hatte, gereicht ihm zur besonderen Ehre (vgl. Tholuck in PRE.[2] III, 689 ff.; C. A. Wilkens in der Ev. KZ. 1885, Nr. 1 f.).

Ganz andere Merkzeichen trägt der Mann, denn wir daneben stellen und dessen Nennung bei der herrschenden Unbekanntschaft desselben in der herkömmlichen Geschichte der Homiletik uns als eine besondere Pflicht erscheint. Es ist der als Oberkatechet zu St. Petri in Leipzig 1841 verstorbene Friedr. Aug. Wolf (vgl. Fritsche, Fr. A. Wolf als Prediger, Grimma 1842). Obgleich Neander schon bei Lebzeiten Wolfs auf seine Bedeutung aufmerksam gemacht hatte, sind selbst die nach seinem Tode erschienenen 6 Bde. Predigten Leipz. 1841—44 wohl nur in engeren Kreisen bekannt geworden, so sehr dieselben die weiteste Verbreitung verdienen. In edler, reiner Sprache und höherer Ruhe des Geistes verbinden sie lebendig frommes Glaubenszeugnis mit tiefer Seelenkenntnis und hohem ethischem Ernste. In ersterer Hinsicht ist besonders Bd. I zu vergleichen. Für seine ethisch-psychologische Weise sind Proben in allen Bänden enthalten, vor allem solche wie VI, 105: „Über den schwarzen Punkt des Neides im menschlichen Herzen.“ Seine ernste, geheiligte Persönlichkeit verlieh seinem Worte besondere Kraft. Eine ganze Schule junger frommer Prediger ging aus seiner homiletischen Gesellschaft und den damaligen „Katecheten“, deren Oberleitung ihm zustand, hervor. Daß ihm meist die Einleitungen zu lang geraten und oft der letzte Teil deshalb jäh abgebrochen werden muß, ist ein eigentümlicher Fehler des für die Wirksamkeit unter den Gebildeten sonst mustergültigen Predigers.

5. Die Glaubenserneuerung in veredelter Form der christlichen Rede.

I. **Herders und Schleiermachers Universalismus.** Die entscheidende Rolle in dem Kampfe wider die engbegrenzte kurzsichtige Verstandesrichtung des vulgären Rationalismus fiel nicht in erster Linie der Kanzel zu, sondern der geistigen Vertiefung und Bereicherung auf allen Gebieten des gesamten deutschen Volkslebens. So viel die Philosophie Hegels und Schellings auch inzwischen wieder an Kredit verloren hat, so gingen doch von beiden (Hegel über „Glauben und Wissen“ WW. 1, 3 ff. und Schelling über „natürliche Religion“ WW. I, 5, 299) durchgreifende Gegenwirkungen aus. Kam diese neue Erkenntnis, ebenso wie der Geistesschatz eines Hamann, die demütig schalkhafte Herzlichkeit eines Claudius und der gebetskräftige Vorsehungsglaube eines Jung-Stilling, mehr nur den engeren Kreisen der Schule und wenigen Eingeweihten zu gut, so wirkte dagegen der neue Geistesfrühling auf ästhetischem Gebiete in die weitesten Kreise. Dem vulgären Rationalismus that ja ein Lessing selbst allen denkbaren Schimpf an. Am tiefsten aber lernte das deutsche Volk unter dem Joch fremdländischer Tyrannei und den Erfahrungen von Gottes gewaltiger Gnadenhilfe sich auf seine alten Heiligtümer besinnen.

Nach diesen verschiedenen Richtungen stellten Männer wie Herder und Schleiermacher auch die Kanzel in den Dienst wirkungsvollster Erneuerung. Wie Joh. Gottfr. Herders (geb. 1744 zu Mohrungen in Ostpreußen, † 1803 als Generalsuperintendent und Oberhofprediger in Weimar) nur teilweis gerechtfertigter Angriff auf Spaldings „Nutzbarkeit des Predigtamtes“ in den zwölf Provinzialblättern schon 1774 ein erstes Signal dafür gab, daß ganz neue Geisteskräfte auf den Schauplatz traten, fand bereits Erwähnung. Be-

kanntlich waren es zugleich Hamannsche Anregungen und Einflüsse, welche unter Herders Vermittlung weiteren Kreisen dienstbar wurden. Besonders wird dies von Herders Würdigung der heiligen Geschichte in seiner früheren Epoche zu gelten haben. Konnte er doch in den Briefen aus jener Zeit schreiben: „Geschichte ist der Grund der Bibel, die Wurzel und der Stamm des Baumes", die Summe des Alten und Neuen Testamentes ist „Christus mit seinem unsichtbaren ewigen Reiche"; und in den „Erläuterungen zum Neuen Testamente" (1775): „Ohne den Grundbegriff der ewigen Gottheit Jesu ist Alles Schatten und Trümmer". Von diesen vollen, mächtigen Glaubenstönen ist schon in den sog. „christlichen Schriften" aus den Jahren 1794—98 wenig mehr zu vernehmen. Nach dem Eintritt in seine philosophische Epoche vollends gilt ihm das Christentum mehr nur noch als Menschenreligion; mehr und mehr tritt das ästhetische Ideal in den Vordergrund. „Der Mensch gilt ihm alles" urteilt Goethe zuletzt über ihn. Die lebensvolle blühende Sprache, die auch Herders Lehrschriften auszeichnet, mußte seinem Eindruck als Prediger zur höchsten Zierde gereichen. Auch wirkt jene anfängliche Vorliebe für Geschichte als anschauliche Belebung seiner Vorträge fort und unterscheidet sie sehr von der herrschenden didaktischen Predigtweise. Der Vorrat an gedruckt erhaltenen Predigten (26) ist leider nur ein sehr geringer und die meisten davon fallen in die jüngere Periode, namentlich in Herders Bückeburger Wirksamkeit (1771—76), aus der die „über das Leben Jesu" die wichtigsten sind. Was seiner Rede so viel Glanz verlieh, die poetisch belebte Phantasie und das ästhetische Interesse, thut dem Inhalte freilich oft auch den schwersten Schaden. Mit innigem religiösem Ausdruck der Gottesnähe paaren sich rein pantheistische Vorstellungen, und wie er in seinen Gesprächen über Spinozas System (1787, 2. Aufl. 1800) „das Böse ein Nichts" nennt, so weiß er auch auf der Kanzel alle „Flecken und Laster" der Menschheit nur als Mittelzustände und Durchbrüche „zu größerem Lichte, zu größerer Reinigkeit" zu würdigen, als Übergänge in dem „Gange der ganzen unvollkommenen Natur des Menschen, der doch nur ein Schritt zu höherer Vollkommenheit" sei (Sack 151, vgl. 143)! Aller Ernst der Sündenerkenntnis fehlt ihm; daher findet auch bei aller scheinbaren Begeisterung für „Jesus" das Zeugnis von der Versöhnung und Rechtfertigung keine Stelle. Überall äußert sich nur höherer menschlicher Geistesreichtum, und allerdings war schon dies gegenüber der ideenleeren Nüchternheit des Rationalismus eine bedeutsame Machtwirkung. Sein homiletisches Ideal hat Herder selbst in der Rigaschen Periode in dem „Redner Gottes" (1765) gezeichnet und darin zugleich das Urteil über die Predigt der Zeit ausgesprochen. Darnach soll die Einleitung das Interesse anregen: den Seelenton anschlagen und für „das Bild" erwärmen. Das Bild selbst ist seiner Idee und seinem Stoffe nach Moral, seiner Farbe nach Religion. Kraft und Saft soll die Rede aus der Schrift ziehen, denn „Post illa" verba Christi soll die Predigt einhergehen. Daher seine Vorliebe für die Homilie, die er zuerst wieder erweckt hat. Auch die Sorge Herders für die Hebung des geistlichen Standes und die Amtstüchtigkeit der Kandidaten, seine hymnologische Wirksamkeit und sein Verdienst um die Erweckung des Lutherschen Katechismus soll ihm unvergessen sein. An frommem sittlichen Ernst aber waren Männer wie Spalding und Jerusalem ihm vielleicht überlegen.

Wenn wir Friedr. Dan. Ernst Schleiermacher (geb. 1768 in Breslau, † 1834 als Professor und Prediger an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin) Herdern an die Seite stellen, so lassen sich der Unterschiede nicht weniger geltend machen als Momente berechtigter Analogie. Sein Ausgangspunkt von der Unmittelbarkeit des Gefühles, für das religiöse Element als unbedingten Abhängigkeitsgefühles, welches Hegel so unbarmherzig geißelt als das Dunkel, in dem alle Kühe grau sind, wie es andererseits nicht mit Unrecht auf die ersten Jugendeindrücke in der herrnhutischen Brüdergemeinde zurückgeführt wird, ist weltbekannt. Aber nichts wäre irriger, als Schleiermacher auch nach seiner Predigt in der Reihe derer zu denken, deren Rede überwiegend vom Gefühle her, resp. auch von dem nächstverwandten Gebiete, der Phantasie, ihre Kraft nähme und darin ihre Eigentümlichkeit hätte. Schleiermacher ist auch als Prediger überwiegend Dialektiker und ebendarum überhaupt als Philosoph noch größer denn als Theolog. Seine „Dialektik" ist ein Bad zur Stählung des Geistes für jeden, der sie studiert hat. Wen kann es dann wundern, daß Schleiermachers Reden „Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern" Berlin 1799 (in den späteren Ausgaben von 1806 und namentlich 1821 wesentlich verändert), bei aller imponierenden Apologie für die Geisteshöhe subjektiv wahrer Religiosität gegenüber den niederen eudämonistischen Vorstellungen des seichten Rationalismus, das religiöse Abhängigkeitsgefühl zugleich zu einer ausgesprochen pantheistischen Weltauffassung erweitern! Spricht er doch in ihnen ausdrücklich aus, daß die Vorstellung von einem persönlichen Gotte für eine solche Religiosität nicht unbedingtes Erfordernis sei (1799, S. 127 f.); wie er desgleichen von Christus behauptet, daß er selbst nie der einzige Mittler habe sein wollen (S. 294 f.). In der dritten Auflage dieser Reden hat Schleiermacher selbst eine durchgreifende Kritik über jene ersten jugendlichen Impulse geübt. Unzweifelhaft kennzeichnen die „Erläuterungen" zu dieser Ausgabe die in dem Zeitraum von mehr als zwanzig Jahren eingetretene positiv gläubige Vertiefung und kirchliche Klärung des veränderten Standpunktes Schleiermachers, wenn auch dem Text der Reden manches von der ursprünglichen kühnen Originalität abgebrochen erscheinen muß. (Vgl. aber auch O. Ritschl, Schleiermachers Reden 2c. 1889.)

Ähnlich diesem veränderten Standpunkte ist zum größten Teile ausgefallen, was wir sonst von Predigten Schl.s besitzen. Sack (S. 281 ff.) beruft sich überwiegend nur auf die von Schl. selbst herausgegebenen Predigten in 7 Bänden von 1801—33. Daneben aber sind sehr wichtig die früher einzeln gedruckten Predigten, gesammelt in Bd. IV der 2. Abt. zu Schl.s sämtlichen Werken: Predigten. Bes. Interesse beanspruchen auch die Homilien über das Ev. Joh.s, herausg. von Sydow (Berl. 1837), von denen wenigstens Bd. I (cc. 1-6) auf verläßigsten wortgetreuen Nachschriften beruht. Man vgl. auch die Frühpredigten über das Ev. Marci.

Entspricht es der dialektischen Richtung Schleiermachers, daß in den Predigten der klar formulierte Hauptsatz die Entwicklung beherrscht und die letztere vielfach einem ununterbrochen fortgesponnenen Gedankenfaden gleicht, wobei nur das stete Hineinziehen des Gemeindeanteils die Spannung frisch erhält und keine Ermüdung aufkommen läßt, so schreiten seine Homilien mit lebensvollem Anschluß an den Text ganz in der Sprache der vertraulichen Verständigung über seinen Inhalt von Vers zu Vers fort, Wortauslegung und Erhebung des Lehrgehaltes mit großer und doch ganz verborgener Kunst

verknüpfend. Was anderen Ortes hoch zu rühmen war (oben S. 160), daß Schleiermacher ganz wie ein Bruder zu Brüdern sprach, das zeigt sich in diesen Homilien am vollendetsten, fehlt aber auch sonst nirgends; gleich in dem Vorwort zur ersten Sammlung der Predigten erklärt er, so reden zu wollen, „als gäbe es noch Gemeinen der Gläubigen". Vorausgesetzt müsse dies jedenfalls werden. Der Glaube an eine fromme, jesusliebende Idealgemeinde und die Liebe zu dieser sind die Seele und höhere Kraft der Schleiermacherschen Predigten. Alles abgelöst Didaktische ist ihnen fremd; alles wird vielmehr nach dem Wert, Verständnis und Interesse für jene bemessen, alles Ethische aus diesem Lebensboden abgeleitet und auf ihn zurückgeführt. Danach vor allem will seine Bedeutung für die Kirche seiner Zeit und sein erneuerndes Wirken insbesondere von der Kanzel aus bemessen sein. Nachdem er „den Verächtern" unter den Gebildeten seiner Tage die geist- und seelenlose Tugendlehre in ihrer eudämonistischen Ordinärheit vor Augen zu stellen gesucht, wendet er sich an die erbauungsbedürftige Gemeinde. Und in den Tagen, von denen Spitta sang: „jüngst war's öde, niemals öder auf dem Weg nach Kanaan", zaubert er das Bild einer vom christlichen Geiste durchdrungenen und für die höchsten sittlichen Ziele gereiften Gemeinde in derselben Sprache der Gebildeten vor das Auge des Geistes. Wenn Schleiermacher sein Volk nicht in das heiligste Land des biblischen Glaubens einführte und zu kirchlich-bekenntnismäßiger Erkenntnisweise hinaufzog, so gingen doch tiefste und weitreichendste Anregungen von ihm aus in alle Kreise, zumal in den Zeiten der nationalen Erniedrigung und Befreiung, wo Schleiermachers tiefes Fühlen für sein Volk und die wunderbare Kraft seiner Begeisterung in zündenden Flammenworten ihm aus dem Innern brachen — und auch dies, man muß es anerkennen, nicht abgelöst von jener alles beherrschenden Grundanschauung über die christliche Gemeinschaft und die aus ihr erwachsenden Pflichten (Predigten aus den Jahren 1806. 1807. 1813, und Predigten über den Ehestand).

Immer aber bleibt es der menschliche Geist, hier nur in geläuterter christlicher Verklärung und befreit von der individualistischen Isolierung im Moralismus, welcher auch in Schleiermacher mit siegreich vordringender höherer Kraft und Rede der herrschenden Aufklärungsrichtung Schritt für Schritt Boden und Einfluß unter den Gebildeten abgewann.

II. **Die spezifische Erneuerung des biblischen Offenbarungsglaubens.** Allerlei Anregungen aus der Welt- und Geistesentwicklung mußten den Boden bereiten; den Samen selbst zu einem aus Gottes Geist und Wort erwachsenden neuen Gemeinde- und Glaubensleben hat doch nur die wachsende Schar von Glaubenszeugen ausstreuen können, welche über jene ersten Anregungen hinausschritten und unmittelbar aus dem Lebensquell des Wortes, dem lang verschütteten, neue Heilskräfte schöpften. Wie viele, die von Schleiermacher ihren ersten Anstoß empfingen, lernten im Amte erkennen, daß sie eines positiveren Glaubensgrundes bedürften, und gewannen denselben in der Rückkehr zu einem einfältigeren Glauben an das Schriftwort und in der Hingabe an den Heiland als den, der ihre Sünden versöhnt und ihnen eine ewige Welt der Verklärung erschlossen hatte. Die Welt himmlischer Verklärung fällt für Schleier-

macher mit dem Zauberbild der innerirdischen Gottesgemeinde zusammen oder verschwindet auch ganz neben dieser.

Zu den charakteristischsten schönsten Einzelbeispielen dieses Fortschreitens von Schleiermachers Anregung zu einfältig gläubigem und kirchlichem Amtsgeiste gehört das Arnold Aug. Sybels, Diakonus zu Luckewalde, dem man nur einen besseren Biographen als Liebetrut (Berlin 1841) hätte wünschen mögen. Die edelsten Predigtkräfte aus der unierten Kirche sind auf ähnlichem Wege erwachsen; ein Tholuck, Nitzsch — und wie viele neben ihnen wären hier zu nennen und zu charakterisieren, wenn der Raum es gestattete. — K. Imm. Nitzsch († 1868 als Propst zu St. Nicolai in Berlin) ist mit seiner sorgfältig gearbeiteten, ruhig lehrhaften, gedrungenen und gedankenschweren Predigt, die weder gleichmäßig noch leicht durchsichtig ist in Form und Inhalt, kaum über einen engen Kreis von Gebildeten hinausgedrungen; ebenso wenig Julius Müller († in Halle 1878), dessen Predigt mehr dialektisch argumentiert (vgl. Vorrede zu seinen „Zeugnissen von Christo" 1846), wohl aber Aug. Tholuck († in Halle 1877), der anregende Lehrer und Erzieher der akademischen Jugend, dessen Predigten tiefen Einfluß in weitesten Kreisen geübt haben. Freilich geben seine gedruckten Predigten nicht ganz den Eindruck wieder, welchen die gehörten machten, „wenn er in der lodernden Feuerkraft der Mannesjahre und noch in der ruhigen Innigkeit des Greisenalters immer in die Tiefe der Sammlung vor Gott versenkt und aus ihr heraus in heiliger Scheu und in liebevoll suchendem Ernst ohne alle Erhitzung die Wahrheit bezeugte und mit wundersamer Kraft in die Herzen griff" (Kähler in PRE.[2] XV. s. n.). Er gibt stets einen festen Kern biblischer Lehre, getaucht in Phantasie und Gefühl, und wie seine Predigten aus dem eigenen anfechtungsreichen Wandel und dem seelsorgerlichen Verkehr mit den Studenten erwuchsen, so wurden sie oftmals zu heiligen Zeugenthaten, zu Ereignissen, welche die Stadt und Universität in Bewegung setzten (vgl. über ihn Brömel II, 158 ff.; und besonders L. Witte, Das Leben F. Aug. G. Tholucks, 2 Bde., Bielef. 1884 f. [insbes. Bd. II, S. 291 ff.]). Aber auch Lutheraner strengster kirchlicher Richtung, wie ein Kliefoth, haben solche Durchgangspunkte ihrer theologischen Entwicklung zu verzeichnen; das interessanteste Beispiel ist Klaus Harms. Speziell die „Praktische Theologie" der Neuzeit dankt Schleiermacher nicht genug zu schätzende Förderung, und gewiß war der Prediger Schleiermacher das Beste und Frömmste an dem großen Theologen.

Auch für die Umkehr zur Schrift und Kirche ist, um die geschichtliche Entwicklung abzuschließen, noch einer Reihe von älteren Mittelgliedern aus der Epoche zwischen Herder und Schleiermacher zu gedenken. Dahin gehört vor allem Joh. Kasp. Lavater (geb. 1741, † 1801). Neben seinen bekannten Schwächen aller Art gebührt ihm als Prediger wie als Seelsorger ein ehrendes Andenken. Wie seine letzte Amtshandlung nach einer 32jährigen treuesten Predigerwirksamkeit eine unter schweren Leiden gehaltene Predigt am Schweizer Herbstbußtage 1800 war, so geben namentlich seine Predigten über den Propheten Jonas (1773) dafür Zeugnis, daß auf der Kanzel sein anderweit viel hervortretendes Haschen nach Geistreichigkeit schlechthin gegen den Ernst der seelsorgerlichen Aufgabe, speziell gegen die Mahnung zu aufrichtiger Buße zurücktrat. Seine wahre, warme, umfassende Menschenliebe hatte in der That

ihr höheres Heiligtum in der persönlichen Liebe zu seinem Heilande. Für das neuerwachende Glaubensleben in der deutschen Schweiz namentlich bleibt Lavater ohnehin der Prophet und erste Grundleger. Die letztere Betrachtung gemahnt an einen Zeitgenossen und Züricher Mitarbeiter Lavaters, Joh. Tobler (geb. 1719, † 1808), dem wegen seiner unvergleichlich liebenswürdigen Popularität Sack in verdienstlicher Weise ein würdiges Gedächtnis gestiftet hat (S. 110). Aus dieser Schule haben trotz anderweiter Eigentümlichkeiten nachmals Schweizer Prediger, wie David Müslin († in Bern 1821, vgl. besonders „Aussichten des Christen in die Ewigkeit", 3. Aufl. 1817), und C. Ulr. Stückelberger († 1816), wie zumal Andreas Battier († 1793 in Basel), ihr Bestes geschöpft. Wir schalten diese hier gleich ein, im übrigen auf Rothe (S. 458 ff. 463) verweisend, der besonders Müslin einer unverdienten Vergessenheit entrissen hat.

Auf andere Faktoren im weiteren Umfange des Zeitumschwunges, wie Jung Stilling († 1817), sei nur hingedeutet. Sein Schwiegersohn F. H. Chr. Schwarz in Heidelberg half seine besten Anregungen verwerten (oben S. 14). Für die spezifisch bibelgläubige und auf heiliges Geschichtsverständnis gegründete Erneuerung waren der Schweizer Joh. Jak. Heß (als Antistes zu Zürich † 1828; vgl. seine Geschichte der Israeliten 1776—83, 12 Bde.) und Th. Wizenmann († 1787) durch seine „Geschichte Jesu nach dem Matthäus", der letztere aus der damaligen Tübinger Schule stammend, unmittelbare Vorgänger des größten Homileten dieser Richtung, Gottfried Menken (geb. 1768, seit 1811 Past. primar. zu Bremen, † 1831). In wunderbar frühreifer und auf allen Stadien wesentlich selbständiger Entwicklung (vgl. insbesondere die Jenaer Studienzeit und die erste Frankfurter Wirksamkeit in Gildemeisters Biographie Menkens, Bremen 1861) war Menken zu einer wahrhaft prophetischen Persönlichkeit in der Unmittelbarkeit seiner Stellung zum göttlichen Worte herangereift, von der namentlich seine Wetzlarer Wirksamkeit — kurz nachdem dort das Drama der Goetheschen Sturm- und Drangperiode in seinen ersten Szenen gespielt hatte — und nachmals sein Einfluß auf die gläubige Gemeinde in Bremen Zeugnis geben. Sack unternimmt in der That ein kühnes Wagnis, wenn er Menken unmittelbar mit Schleiermacher zusammenstellt (S. 297 ff.); er thut es auch nur in dem Sinne, die „weise und gnädige Fügung des göttlichen Herrn der Kirche" ins Licht zu stellen, die so verschiedene Werkzeuge gleichzeitig für die christliche Gemeinde wirksam macht. Der Unterschied beider kann in der That nicht größer gedacht werden, als er ist. Schleiermachers mißachtende Wertung des Alten Testaments ist bekannt; einem Menken erschien schon in seiner Studienzeit, als ihn die aufklärende Theologie Jenas zu einsamem Bibelstudium hintrieb, ähnlich wie seinem größeren Zeitgenossen Hamann, die alttestamentliche Geschichte Israels als die Quelle alles Geschichtsverständnisses im Sinne eines lebendigen Offenbarungsglaubens; aus diesen Schriftstudien sind nachmals seine Homilien über den Propheten Elias (1801—1822) entstanden — das großartigste Denkmal kühnsten, unmittelbaren Bibelglaubens. Seine anonymen Jugendschriften „Beitrag zur Dämonologie" und vom „Glück und Sieg der Gottlosen" erregten ebenso viel Anstoß als die letztere insbesondere Bewunderung des hohen Mutes, welcher das biblische Urteil auf die aller Welt im-

ponierenden Machterfolge des französischen Kriegsgottes anzuwenden wagte. Die Schrift wurde an den Schandpfahl genagelt (vgl. auch den Aufsatz über „das Monarchienbild" von 1801 f., Ges. Schriften, Bremen 1858 ff., VII, 105 ff.). Menkens Stärke liegt nach original reformierter Tradition in der „Homilie". Auch was er unter dem Titel „Predigten" veröffentlicht hat, macht sich schon durch die rein analytische, oft ganz formlose Teilung als wesentlich gleicher Gattung kenntlich. Unter den Homilien finden sich die großartigen Predigten über Ps. 90 und Röm. 8, 35 ff. (V, 36 ff., 232 ff.) — sie sind höchste Muster heiliger Beredsamkeit. Ganz besonders gelingen ihm die Homilien über historische Texte, wie die über Elias (Bd. II) und zumal die feinst angelegten und durchgeführten 5 Homilien über Lazarus Auferweckung (IV, 29 ff.) belegen. Die letzteren fallen speziell noch in die Wetzlarer Zeit, und Menkens Ausführung der Worte: „er stinket schon" gestaltet sich zu kühnster Herausforderung des rationalistischen Unglaubens seiner Zeit. Auch die herrlichen Homilien: „Blicke in das Leben des Apostels Paulus" (Bd. III) gehören dieser historisch ausführenden Richtung an. Überall und speziell in den überwiegend exegetisch gehaltenen Homilien über Matthäus (I, 1 und 2) und über Hebr. 9—12 (III, II) erkennt man den persönlich so selbständig erwachsenen Glaubenszeugen als Schüler und sorgfältigen Nachfolger des großen Exegeten Bengel. In den letztgenannten Homilien hat Menken die ihm eigentümlichen Irrlehren, zumal bezüglich der Versöhnungslehre, entwickelt; aber unzweifelhaft hat Un- und Kleinglaube keinen Teil an den Irrtümern seiner Lehrweise, und ebensowenig beirrt ihn Welt- und Menschenurteil in seinem großen völligen Glauben an Gottes Wort. Darin ist er allen nachfolgenden Geschlechtern zu einem hohen Vorbilde gesetzt. Ebenso darf seine am Schriftausdruck selbst gebildete, durchaus edle und geheiligte, vielfach auch analog der Lutherschen Bibelübersetzung sprachschöpferische Ausdrucksweise als eine wahre Bildungsschule für Homileten höheren Stiles gelten — wenn auch überwiegend vor engeren Kreisen einer gebildeten, resp. herangebildeten Gemeinde. Diesen eigenartigen Charaktertypus tragen überhaupt keine anderen Predigten der Folgezeit; vielmehr nötigt die Musterung der sonst noch zu beachtenden Zeugen der Rückkehr zu positivem Schriftglauben dazu, zwei weitere Klassen zu unterscheiden, die praktisch gläubigen Amtsgeistlichen und die Vertreter spezifisch kirchlichen Bewußtseins im Sinne des ausgeprägt lutherischen Bekenntnisses.

a) Die Vertreter praktisch gläubiger Kanzelwirksamkeit. Die kirchliche Erneuerung durch gläubig praktische Wirksamkeit ähnelt und wiederholt sich naturgemäß in den verschiedensten Kreisen und Formen, so daß eine vollständige Aufzählung der Namen ebenso wenig möglich, als den Schranken unserer Darstellung entsprechend wäre. All die einsamen Glaubenszeugen in der Zeit des noch überwiegend herrschenden Rationalismus, die Gott allein voll bekannten, haben zu diesem großen Gotteswerk zusammengewirkt und das gegenseitige Handreichen auch aus den getrennten Bekenntniskirchen gehört zu den wohlthuendsten Charakterzügen dieser Zeit. In erster Linie gehören dazu Männer, wie die beiden Esper, Tobias Kießling und besonders der schlichte, bibelfeste Joh. Gottfr. Schöner in Nürnberg († 1818), noch ein Zeitgenosse Veillodters, dessen Sack (S. 224) nicht vergessen und dem Schubert in seiner

Selbstbiographie (II, 2. 449 ff.) ein noch bedeutsameres Ehrendenkmal gesetzt hat (vgl. auch Thomasius, Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns, Erlangen 1867, S. 90 ff. — Schöners Name erinnert wieder an den unvergeßlichen Goßner (Joh. Evangelista; geb. 1773, † 1858), mit dem Schöner früh in freundschaftlichen Briefverkehr trat. Durch einen Brief von Martin Boos, dem Pfarrer in Gallneukirchen († in Sayn 1825), der einige Jahre vor Goßner mitten in katholischer Umgebung zu evangelischer Glaubenserkenntnis gekommen war, wurde Goßner erweckt, und steht nun zugleich mit Ignaz Lindl, dem feurig schwärmerischen Pfarrer von Baindlkirch, als der lebendige Zeuge für die Thatsache da, daß in jenen Tagen ein wahrer Geistesodem aus der Höhe aller Orten neue Evangelisten erweckte und sammelte. Es war die Zeit der Romantik, da unter Bischof Sailers von Regensburg († 1832) Leitung auch in der römischen Kirche sich ein stark evangelischer Zug geltend machte, da Hamann und die Fürstin Gallitzin, Perthes und viele Katholiken innig mit einander befreundet waren und Bischof Sailer im Hinblick auf Tholucks Wirksamkeit als Gesandtschaftspredigers in Rom seine Freude darüber aussprach, daß der hl. Vater in Rom das Evangelium predigen lasse, da in Osnabrück unter dem Aufruf zur Gründung einer Bibelgesellschaft die Namen des lutherischen Stadtsuperintendenten und des katholischen Bischofs friedlich neben einander standen. — Goßner wurde der Nachfolger des nicht minder einsamen Glaubenszeugen in Berlin, des alten Jaenicke, an der Bethlehemskirche, und wie dieser durch die schlichte Herzlichkeit seiner kunstlosen Predigten für Tausende ein geistlicher Vater; unangesehen seine großartige Glaubens- und Liebesthätigkeit in äußerer und innerer Mission. — Württemberg hatte in der überwiegend biblischen Richtung seiner theologischen Fakultät zu Tübingen vor anderen Ländern sich als eine Stätte der Bewahrung besserer Traditionen erwiesen. Aber ein Prediger von der Energie und unerschrockenen Erwecklichkeit, wie Ludwig Hofacker († 1828 in Rielinghausen, in seinem 30. Lebensjahre), der erst in seinen letzten theologischen Semestern rechtschaffen bekehrt und aus einem leichtfertigen Studenten zu einem Pietisten und gläubig ernsten Christen wurde, war doch auch für Württemberg ein ganz neues, in weiten Kreisen erwecklich wirkendes Lebenselement. Seine Predigten (35. Aufl. 1885) sind bis auf den heutigen Tag eines der verbreitetsten Erbauungsbücher. — Sein jüngerer Bruder Wilh. Hofacker († 1848 in Stuttgart) ist vielseitiger, beredter und kunstvoller, aber auch ruhiger, lehrhafter und ohne die heilige Energie Ludwigs. (Predigten 1853 u. ö.) — Auch S. K. Kapff († 1879 als Prälat in Stuttgart), der weitbekannte Erbauungsschriftsteller, repräsentiert in seinen schlichten und klaren Predigten den kirchlichen Pietismus Württembergs (Lebensbild von seinem Sohne 1881), tritt aber weit zurück hinter Joh. Christoph Blumhardt († 1880), der zuerst durch seine andringenden Bußpredigten in Möttlingen eine große Erweckung entzündete, dann aber in Bad Boll durch den reichen Schatz seiner Erfahrung und seines Gebetslebens vielen Angefochtenen nah und fern ein Vater und geistlicher Führer wurde, in seiner Predigt und Erscheinung überaus treuherzig, schlicht, biblisch und volkstümlich (Leben von Zündel 1882). Weit über Württemberg hinaus durch seine Theologie und seine charaktervolle Persönlichkeit einflußreich ist Joh. Tobias Beck († 1878,

s. ob. S. 340), dessen „christliche Reden" kräftige, gedankenreiche und gewissenschärfende Bußpredigten sind, voll gewaltigen Prophetenernstes und rücksichtsloser, energischer Bekämpfung alles Lügen- und Schwindelwesens besonders auf christlichem und kirchlichem Gebiete. Ruhig, ohne Pathos, würdig und mit markvoller Kraft predigt er das Christentum als moralische Lebenswahrheit (Leben von Lindenmeyer, und PRE.² XVII. Art. von R. Kübel). — Bei Sack (S. 320 f.) findet man daneben eine Reihe gesegneter Prediger reformierter und lutherischer Konfession in den Rheinlanden und im Minden-Ravensbergischen, wie im Wupperthale verzeichnet (S. 322 f.), Hasenkamp († 1814), Hartog in Löhne und Herford († 1816), dessen Predigten noch heute in Westfalen sehr viel gelesen werden, die Lutheraner Sander und Rud. Stier († 1862 in Eisleben), vor allen die drei Krummacher. — Gottfr. Daniel Krummacher († 1837 als Pastor in Elberfeld), der ernste Calvinist, legt die Schrift typisch allegorisch in coccejanischer Weise aus (s. Wanderungen Israels durch die Wüste nach Kanaan. 1832 u. ö.); seine Hauspostille, Moers 1835, und zumal seine Homilien über „Jakobs Kampf und Sieg", Elberfeld 1829, sind noch heute wertvolle Vermächtnisse. Sein Bruder ist der geistvolle Parabel-Krummacher, Friedr. Adolf († in Bremen 1845); dessen Sohn Friedr. Wilhelm Krummacher († 1853 als Hofprediger in Potsdam), besonders durch seine selbst mit Eliasfeuer getauften Predigten über Elias, den Thisbiter, Elberfeld 1835, den größten Ruhm in entsprechenden Kreisen geerntet hat, obgleich dieselben an Innerlichkeit weit hinter Menkens Leistung zurückbleiben. Sein Kampf gegen Paniel in Bremen aus Anlaß einer Predigt über Gal. 1,8. 9, 1840, enthüllte nur jene polemische Gesinnung, welche auch in seinen Predigten als eine letztlich in prädestinatianischen Voraussetzungen begründete Unterscheidungsweise zwischen „Gläubigen" und „Kindern der Welt" vielfach erkennbar wird. Aber unvergessen soll auch ihm bleiben, daß er mit der Schärfe seines Witzes und der Glut seines Glaubens ebenso den Rationalismus gegeißelt, als zusammen mit Tholuck, Cl. Harms u. a. den Reinhardschen Zunftschematismus der Predigt kühn über Bord hat werfen helfen. — Ein Meister edler Popularität und Schönheit, bald anspruchlos traulich, bald bis zur Ekstase begeistert, fast immer improvisierend, ist Friedr. Mallet († 1865), dessen Predigt dem Evangelium in Bremen für einige Zeit zum Durchbruch und Siege half (vgl. Wilkens, Fr. Mallet 1872).

Unvergleichbar höher aber als die Genannten und zugleich als die formvollendetste Erscheinung hebt sich ein Mann wie Franz Theremin (Domprediger und Oberkonsistorialrat in Berlin, † 1846) heraus. Geb. als Sohn eines reformierten Geistlichen an einer der verstreuten französischen Gemeinden in der Mark, begann er selbst auch (1810) seine Laufbahn in Berlin als französischer Prediger und Nachfolger des weit berühmten Ancillon. Aber schon 1814 führte ihn seine Vorliebe für deutsche Sprache und Bildung als Hofprediger an die Domkirche zu Berlin. Für seine theoretisch rhetorische Bildung zeugen die früher schon zitierten Schriften: „Beredsamkeit eine Tugend" 1814 (37) und: „Demosthenes und Massillon" 1845. Die Praxis entsprach dem ganz. So viel edle Kunst und plastische Darstellungsgabe mit voll orthodoxem Glaubenssinne und kirchlichem Lehrausdrucke findet sich kaum sonstwo vereinigt wie in den sorgfältigst ausgearbeiteten Predigten (10 Bde.), die The-

remin hinterlassen hat. Die mit dem Sondertitel „Das Kreuz Christi“ sind zumal zu empfehlen. Nach der Weise der französischen Muster redet er mehr über den Text, als den Text selbst, ein Meister in der Ausmalung innerer Zustände, stets maßvoll, durchsichtig und schön. Berlin vereinte damals einen ganzen Blütenkranz bedeutender Prediger von entschiedenem Glaubensstande. Wir erinnern besonders noch an Souchon und Friedr. Arndt († 1881), W. Hoffmann († 1873) und vor allen Büchsel († 1889).

Auch anderwärts, wie in Erlangen, ging die Erweckung neuen Glaubenslebens speziell von dem reformierten Predigtamte aus. Obgleich nicht rednerisch begabt und eher trocken in seinen Predigten zu nennen, wurde hier doch J. Chr. G. Krafft († 1845), zugleich als a. o. Professor an der Universität in gesegneter Weise wirksam (seit 1818), für alle suchenden Seelen ein treuer Führer zu neuem Glaubensleben, zumal für einige berühmte nachmalige Lehrer der dasigen Universität (vgl. Thomasius a. a. O. S. 117 ff.).

In den verschiedensten Kreisen bereitete sich als letzte Stufe der Erneuerung neben dem neuen subjektiven Glaubensleben der Sinn und das Verständnis für das selbständige Wesen und Leben der christlichen Gemeinde als Kirche vor, womit zugleich, ob man die Aufgabe laxer oder schärfer faßte, die Grundlage in dem einigenden Bekenntnisstande ins Bewußtsein trat.

b) Die Prediger auf dem erneuerten Grunde kirchlichen Bekenntnisstandes. Was in Landeskirchen wie Sachsen und dem protestantischen Bayern in der Zeit des herrschenden Unglaubens an einsamen Zeugen übrig geblieben war, pflegte den Glauben in der Form des angestammten lutherischen Bekenntnisbewußtseins zu predigen. Selbst die von Joh. Aug. Urlsperger 1780 begründete „Deutsche Gesellschaft zur Beförderung . . . wahrer Gottseligkeit“ stellte der letzteren die Beförderung der „reinen Lehre“ voran. Thomasius (a. a. O. S. 146 ff.) hat eine ganze Reihe solcher unbekannt gewordener Zeugen wieder der Gegenwart in Erinnerung gebracht: die Esper, Buchrucker, Ackermann, besonders Theod. Lehmus und Aug. Bomhard wie Ch. H. Brandt. — Aus dem damals im allgemeinen ganz dem Rationalismus verfallenen Sachsen würde es schwer fallen, eine nur annähernd gleiche Zahl von besseren Zeugen aufzuführen. — Pastor Roller in Lausa, Th. Körners Erzieher, bekannt aus v. Kügelgens „Jugenderinnerungen“, kommt mehr nur als wunderliches Original in Betracht. Jedenfalls fehlte jede zu einer Führerstellung geeignete Persönlichkeit, bis Martin Stephan, traurigen Andenkens, nach einer für viele gesegneten Wirksamkeit an der „böhmischen“ Gemeinde in Dresden (seit 1810), durch die abgöttische Verehrung seiner Anhänger verdorben, zum Verführer wurde und durch seine Auswanderung nach Amerika 1838 eine Schar edler junger Kräfte der heimischen Kirche entzog. Inzwischen war mit der Übersiedlung des Dänen Andr. Gottlob Rudelbach († 1862) nach Glauchau in Sachsen (1829) ein neuer Sammelpunkt für die besseren Kräfte gewonnen worden. Seine Predigten (Kampf mit der Welt und Friede in Christo 1830. 36; Bibl. Wegweiser; Kirchenspiegel u. a.) erheben sich nicht selten zur Würde der Sprache eines Kirchenvaters, aber leiden nicht minder an einem gewissen Halbdunkel. — In Leipzig sammelte sich eine treue und dankbare Gemeinde um die Kanzel des 1851 aus Halle berufenen Nachfolgers Harleßs, des reichbegnadigten und gesegneten Pastors und Seel-

sorgers zu St. Nicolai, Friedr. Ahlfeld († 1884), des fruchtbarsten Homileten der neueren Zeit (vgl. D. Fr. A., ein Lebensbild. Halle 1885). Ein Meister im Erzählen, vertraut mit der deutschen Sprache und Literatur, Natur und Geschichte, wie kaum ein Zweiter, predigt er in kurzen, rasch fließenden, fesselnden Sätzen, durchsichtig im Gedanken wie im Ausdruck, sententiös und volkstümlich, reich an Bildern und treffenden Gleichnissen, eine Zeitlang überreich an Geschichten, später breiter und herzlicher, immer seelsorgerlich warm, bekenntnistreu und wahr. Valerius Herberger ist sein ihm congeniales Vorbild.

In Rudelbachs Geburtslande, Dänemark, hatte Claus Harms schon früher der Posaune helle Töne entlockt. Von ganz Skandinavien gilt in höherem Maße, daß altangestammte Traditionen kirchlichen Bewußtseins dort vorwalteten. Nachdem einst Erich Pontoppidan (Hofprediger in Kopenhagen, † 1764 als Bischof von Bergen) zum Spener des Nordens geworden war, „der Kirchenvater Skandinaviens“ genannt, war auch in Dänemark die Kirche gänzlich dem Rationalismus zur Beute geworden. Erst Bischof Mynster von Seeland († 1854) und sein Nachfolger Martensen († 1884) erweckten wieder die schrift- und bekenntnismäßige Predigt, beide anziehend durch gedankenreiche, edle Einfachheit und ernste Weihe der Rede. Durch seine psychologische Charakterzeichnung hervorragend und durch asketische Schriften in Deutschland bekannt ist Monrad, Bischof von Laland und Falster († 1888). — Einsam neben ihnen steht Sören Kierkegaard († 1855), der geistvolle Individualist Dänemarks, dessen dichterisch schöne Werke voll feinster Dialektik, Phantasie und Ironie durch Bärtholds in Halberstadt Verdienst auch in Deutschland geschätzt werden. — Der einflußreichste Mann Dänemarks aber, der Prophet des Nordens, ist Nicolai Fred. Severin Grundtvig (geb. 1783 zu Udby in Seeland, † 1872). Er erwuchs auf Grund eindringender geschichtlicher Studien zum Vorkämpfer kirchlichen Bekenntnisstandes gegen den Unglauben seiner Zeit. Seiner ersten Bearbeitung der „Weltchronik“ von 1812 ließ er 1817 einen „Überblick der Weltchronik besonders in dem lutherischen Zeitabschnitte“ mit vernichtender Kritik über das 18. Jahrhundert folgen. Sein Streit mit Clausen 1825 wurde Anlaß zu der geharnischten Schrift Kirkens Gjenmäle (Protest der Kirche). Eine gewaltige, monumentale Persönlichkeit, war er an dem Born der nordischen Mythologie und Sagenwelt selbst zu einer Wikinger Reckennatur erwachsen, mit zündendem Wort in Rede wie Schrift, als Prediger wie als nationalpolitischer Volksredner — leider zugleich ein Danomane und Deutschenhasser reinsten Wassers. — Ihm trat in Claus Harms (geb. 1778, † 1855) ein echter dithmarscher Bauernsohn an die Seite. Schleiermachers Reden über Religion wurden auch für Harms der erste Anstoß zu Einkehr und Glaube; aber „Brot zur Nahrung“, wie seine Seele sie bedurfte, erklärte er bei dem, „der ihn erzeugt“, nicht gefunden zu haben. Das große Epochenjahr 1817 sollte sogar Streit bringen zwischen „dem Erzeuger“ und dem inzwischen zu kirchlichem Glauben erstarkten Sohne. Als „Übersetzung aus 1517 in 1817“ ließ Harms die Thesen Luthers, begleitet von eigenen neuen Thesen, ausgehen. These 75 insbesondere fiel als zündender Funke in den vorhandenen Sprengstoff. Sie lautete: „Als eine arme Magd möchte man die lutherische Kirche jetzt durch eine Kopulation“ (Union) „reich machen. Vollziehet den Akt ja nicht

über Luthers Gebein! Es wird lebendig davon — und dann Wehe Euch!" — Und es ward lebendig. — Zunächst aber erwachte über diesen Thesen der Schlachtruf aus allen Landen: an 200 Schriften zählte man aus Anlaß dieser Thesen. Die Rationalisten bedeckten den kühnen Kämpen mit Schmach und Schimpf. Der Schriftenwechsel zwischen Schleiermacher und Harms stand im Mittelpunkt und gewann die höhere Bedeutung. Wieder wars eine „neue Zeit", die damit anbrach. Wie viel man mit Luther als Kämpfer für Protestantismus und Gewissensfreiheit falschen Handel getrieben: jetzt hörte man wieder den Sang der „Wittenbergischen Nachtigall" in originalen Brusttönen. Inzwischen verstärkte Twestens Berufung nach Kiel die wachsend günstige Position Harms bei seiner Gemeinde. Man sagte: Harms taufe die, welche Twesten bekehrt habe. — Ohne offizielles Verhältnis zur Universität, wirkte Harms doch auch auf die Studenten durch Vorträge in seinem „Kränzchen". So entstand seine Musterarbeit „Pastoraltheologie in Reden an Studierende" (1830. 1837. Jubelausgabe 1880). Auf die Ehre, Schleiermachers Nachfolger (1834) zu werden, verzichtete er aus Treue gegen seine ihm immer größere Anhänglichkeit beweisende Gemeinde in Kiel, die ihm schon nach Ablehnung eines Rufes als evangelischen Bischofs nach Petersburg ein eigenes Haus geschenkt hatte. Immerhin hatte sich auch in Harms selbst noch ein wichtiger Umschwung vollziehen müssen, wie nach der ersten Ausgabe von 1808 und 1811 die neuen Bearbeitungen seiner Winter- und Sommerpostille (1824 S. 27 6. Aufl. Leipz. 1856 vgl. die Vorrede) am besten beweisen. Seine „Christologischen Predigten" von 1820 erachtete er selbst als seine beste Leistung; obgleich sich nicht leugnen läßt, daß, was ihm zugleich als Manier des Ausdruckes anhaftete, samt der Sonderbarkeit bis zu 12 analytischen Teilen aufzuzählen, auch in diesen Predigten speziell hervortritt. Bei echten Rednern aber hängt alles am persönlichen Eindruck, dem sich bei Harms ein origineller Zug volkstümlichen Humors beigemischt zeigt. Charakteristisch für das, was ihm als höheres Ideal vorschwebte, ist sein Aufsatz in den Studd. u. Kritt. 1835 S. 806 ff. mit dem Motto aus Plinius d. J.: „nec sum contentus eloquentia seculi nostri" und mit dem Thema: „Mit Zungen! lieben Brüder mit Zungen reden! — Er war in der That auch ein Vertreter des apostolischen προφητεύειν, und wenn er nach seiner Erblindung seit 1849 doch noch zuweilen die Kanzel betrat, mußte der Eindruck seines hl. Predigttriebes um so ergreifender wirken. Für die Erneuerung einer „gläubigen Orthodoxie" in der Predigt ist Harms in durchgreifender Weise Prophet und Vorgänger geworden (vgl. „Cl. Harms u. Spurgeon", Allg. ev. luth. KZ. 1884 — s. o. S. 355). Und wahrlich, ein schwächlicheres Geschlecht der Gegenwart und eine zu neuer Befeindung ausgesprochener Glaubensentschiedenheit erwachte Neologie sollten es sich gesagt sein lassen, was ein Marheineke in seinen „Aphorismen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens" schon 1814 in so unvergleichlicher Plerophorie ausgesprochen hat: „Orthodoxie ist Bürgertugend" im kirchlichen Gemeindeleben. Der höhere Sieg und Abschluß der gesamten Entwicklung und Erneuerung des evangelischen Predigtwesens bewährt sich vor allem darin, daß „tote Orthodoxie" mit ihren wahren Gebrechen kaum mehr irgendwo bei solchen zu finden ist, die wissen, was darauf ankommt, die Gemeinden sicher und klar in der Lehrerkennt-

nis zu gründen und gegen Entfremdung vom Bekenntnisse ihrer Kirche zu schützen.

Wir dürfen darauf verzichten, viele Namen von Vertretern dieser Predigtweise aus der Neuzeit anzuführen. In nächster Nähe von Harms gab es so edle und als Prediger bedeutende Männer, wie der unverdient vergessene Rautenberg in Hamburg (berühmt besonders durch seine Predigt nach dem Brande, vgl. [Rocholl] „Einsame Wege“ Leipz. 1881, S. 63 ff.). Wie Rudelbach die nordischen Segnungen in das Herz von Deutschland verpflanzte, ist angedeutet. Aus den ebenfalls schon angedeuteten Übergängen in Bayern gingen Männer hervor wie Harleß († 1879) und Thomasius († 1875), der erstere als Prediger namentlich in Leipzig in wichtigste Entwicklungsepochen des deutschen Volkslebens (1848 f.) eingreifend, so wenig seine überwiegend sententiös assertorische Predigtweise ihn für tiefgreifende Wirkungen auf das Volk geeignet erscheinen ließ. Daneben blieb doch schon seine mächtige und vornehme Persönlichkeit imperatorisch eindrucksvoll (vgl. PRE.[2] XVIII Art. von Stählin). Thomasius, welcher auch einst für die Oberhofpredigerstelle in Dresden ausersehen war, verband überwiegend didaktische Predigtbegabung mit gewinnendstem evangelischen Geiste und wahrhaft seelsorgerlicher Praxis. Und neben diesen Größeren standen auch in Bayern Männer so wahrhaft populären Geistes wie Caspari († 1861) in München und der alle überragende edle Kirchenmann und Glaubenszeuge Wilh. Löhe, seit 1837 in Neuendettelsau († 1872). Das größte, was Löhe als Prediger geleistet, ist freilich nur denen bekannt, die ihn in der späteren Zeit seiner Wirksamkeit selbst gehört. Was die Vaterunser-Predigten des jungen Nürnberger Stadtvikars in ihrer übersprudelnden Geistesfülle weissagten, erschien zuletzt nach organischem Entwicklungsgesetz verklärt zu einem mächtig ruhigen Fluß in einer Vollendung auch der Sprache, die nach dem ihm seit seinen Jugendjahren imponierenden Maßstab Goethescher Formvollendung bemessen sein wollte. Konnte dies auch zuweilen eher als eine Art Luxurieren mit ruhiger Geisteskraft erscheinen, so gewährte der Inhalt den seltenen Genuß: alle Kräfte des Geistes, Erkenntnis, Gefühl und Wille, gleichmäßig angesprochen zu sehen, und dies durch den ausgesprochen psychologisch-seelsorgerlichen Charakter seiner Predigtweise. Dieser tritt freilich weniger in der didaktischen, der Krankenstube entstammten „Epistelpostille“ hervor; ja bei aller heil. Schönheit der Konzeption ist auch die Anlage seiner „Evangelienpostille“ überwiegend, wenn auch im heiligen Sinne, „ästhetisch“ zu nennen. Der große, echt populäre Praktiker pflegte mit seiner Gemeinde mit einer an die alten Sendgerichte erinnernden patriarchalischen Auktorität nicht nur zu „reden“, sondern zu „handeln“. Als Schöpfer von Anstalten edelster christlicher Liebesthätigkeit ist er in aller Welt bekannt; aber alles das ward von ihm eingefaßt in das heilige Leben kirchlicher Gottesdienstordnung und gegründet auf den Geist bewußter Bekenntnistreue. In diesem Sinne sind seine Stiftungen in weiten Kreisen das Vorbild für alle Diakonie und innere Mission geworden, diese Gnadengaben Gottes an das Geschlecht neu erwachten Glaubens, im Sinne und Geist des seelsorgerlichen und gottesdienstlichen Lebens nach lutherischer Kirchenweise. Vgl. Ad. Stählin, in PRE.[2] VII, 711—725, sowie desselben bes. Schrift: Löhe, Thomasius, Harleß; drei Lebens- und Geschichtsbilder, Leipzig 1887.

Auch die hannöversche Kirche hat zu gleicher Zeit eine Reihe auserwählter Zeugen gehabt, unter denen neben Spitta, dem innig frommen Sänger von „Psalter und Harfe" († 1859) und Münkel (Pastor in Oiste bei Verden, † als Emeritus in Hannover 1888), dem klaren, kräftigen, zuweilen derben Volksprediger, vor allen zwei als brennende Lichter Gottes strahlen, das eine in der Lüneburger Heide, das andere in der Hauptstadt, „jedes in seiner Weise leuchtend, aber doch ein und dasselbe Bild bestrahlend, das Bild dessen, der für seine Herde starb und nun ewig für sie lebt — zwei Männer, deren Leben es war, ihm in seiner Gemeinde zu dienen und gänzlich nichts zu sein als Dienstmannen der Kirche", Petri und L. Harms. Der edle kränkliche L. Adf. Petri († 1873) hat in seinen Predigten (Licht des Lebens, 2. A. 1870; Salz der Erde, 1865 u. a.) so einfach und doch so tief und gedankenreich, in so knapper aber gewähltester Form, als echter Seelsorger seine Gemeinde in so unvergeßlichem Segen geweidet, daß ihm die ganze hannöversche Landeskirche ein dankbares Gedächtnis gestiftet hat (vgl. Rothert, Die innere Mission in Hannover, Hambg. 1878, S. 199 ff., [2. Aufl. 1889]; Dr. L. A. Petri, weil. Pastor zu St. Crucis in Hannover, Ein Lebensbild, von seinem Neffen E. Petri, I. T., Hannov. 1888). Alle überstrahlt aber Ludwig Harms in Hermannsburg (geb. 1808, † 1865) der norddeutsche Hofacker. In seinem persönlichen Entwicklungsgang wiederholt sich die Geschichte der ganzen Zeit. Als Sohn eines rationalistischen Geistlichen zeugt er selbst noch in seiner Predigt zum ersten Examen nur dafür, daß „Wahrheit alles ist, was mit den Gesetzen der Schrift und der Vernunft übereinstimmt". Der strenge Gesetzesernst des redlichen Rationalismus hatte sein Jugendleben umgeben. Inzwischen war höheres Licht in seine Seele gefallen und das Rechtfertigungszeugnis in seinen späteren Examenpredigten erregte eher schon Anstoß. Nach Seite der so leicht übel angesehenen konfessionellen Exklusivität gab seine erste Thätigkeit für Heidenmission als Kandidat und Hauslehrer im Lauenburgischen, in einer auf diesem Gebiete ohnehin höher berechtigten Weise, wahrhaft rührendes Zeugnis von seiner Weitherzigkeit; (vgl. Uhlhorn in PRE.² V, S. 624; Th. Harms, Lebensbeschr. des P. Louis Harms, Hermannsbg. 1868). Bei Uhlhorn findet man auch dafür interessante Zeugnisse, wie fern es diesem edlen Geiste schon als Kandidaten lag, das symbolische Kirchenbewußtsein dem überzuordnen, was ein redlicher Christ im unmittelbaren Schriftverkehr aus dem Geiste Gottes selbst schöpft. Und doch sind solche Männer im ruhigen Fortschritt innerer Entwicklung resolut treue Zeugen des lutherischen Bekenntnisses geworden, ohne daß dadurch ihr Eifer und ihre Wirksamkeit für das Reich Gottes im weitesten Umkreise irgend welchen Eintrag erfahren hätte. Vielmehr eröffnete Harms der missionarischen Thätigkeit nun erst ganz neue Bahnen, wie er zugleich auf seine nächstbefohlene Gemeinde den durchgreifendst bekehrenden Einfluß übte —; so gesegnet mit Erfolg aller Art, wie nur je rein pietistisch gerichtete Prediger es gewesen. Das alles aber hat Ludwig Harms nicht in der Kraft besonderer natürlicher Begabung für Beredsamkeit, sondern schlechthin durch den seelsorgerlichen Geist seiner Wirksamkeit und den Eindruck eines bei gebrochener Naturkraft sieghaften Ernstes geistlicher Gesinnung geleistet. Von seinen Predigten gilt ähnliches wie von denen Ludwig Hofackers.

Damit schließen wir unsre Charakteristik der letzten Epoche des neuzeitlichen Umschwungs und der gesamten Entwicklung des kirchlichen Predigtwesens.

Wer selbst auch Prediger in der Gegenwart ist, wird sich nicht anmaßen, an den überlebenden Kollegen Kritik zu üben und ihnen als im Namen feststehenden Geschichtsurteiles Stellung und Bedeutung zuzumessen. Bei Stiebritz (s. unten) kann man dergleichen versucht finden; freilich vielfach mehr nach geographischer und theologischer Zusammenordnung und im Resultate so, daß einem oft ein Büschel Haare und die Nägel statt des Mannes selbst vorgezeigt werden. Wir verzichten auf diesen Anspruch. Die herrschenden Richtungen, wie sie sich aus der letztcharakterisierten Entwicklung ergeben, sind auch in der Gegenwart noch in greifbaren Unterschieden mannigfach vertreten. Wir unterlassen es daher auch über so bedeutsame, in die Gegenwart noch hineinreichende Faktoren des Auslandes, wie Spurgeon (oben S. 355) in London, ein abschließendes Urteil abzugeben, so reicher Stoff dafür vorläge. Bei der eng bemessenen und nach naheliegendem Urteil eher schon vielfach überschrittenen Schranke unseres Geschichtsberichtes verweisen wir neben den im Laufe der Darstellung angedeuteten Bezügen für die spätere Entwicklung ausländischer Kanzelberedsamkeit auf Rothe S. 465 ff. und bezüglich Hollands speziell auf v. Oosterzee's Prakt. Theologie, sowie auf das von diesem ausgiebig benutzte Werk von Hartog (s. u.); bezüglich Englands und Amerikas auf Christliebs Artikel in PRE.[2] XVIII, welcher in reichstem Maße orientiert.

Zwei Hauptgesichtspunkte ergeben sich am Ziele der vorgeführten Gesamtentwicklung. 1) Was der Kirche ohne alle Frage von Anfang an feststand und in der Reformation sich als kirchliches Bewußtsein lebendig erneuerte, erscheint wie eine letzte Synthese der neueren Entwicklung und stellt für alle Zeiten fest, daß das auf Gotteswort gegründete und aus ihm geschöpfte Glaubenszeugnis der Predigt die Gestalt eines Bekennens (Röm. 10, 16) tragen muß, welches in Einheit mit der betreffenden Bekenntniskirche zugleich gegen alle irreführende Gegenlehre zu zeugen hat. Luther wie Paulus weisen diesen Weg unzweifelhaft gleichstimmig. In dem Maße als dann wahres Glaubensleben zugleich gegen die Gefahren toter Orthodoxie schützt und mit allen anderen edlen Früchten des Glaubens auch den Geist friedgesinnter christlicher Bruderliebe zu Tage fördert, ist auch der Thatbeweis dafür geliefert, daß in Wahrheit in diesem Zielmomente der Entwicklung die Synthese gefunden werden darf. Die Geschichte aber hat selbst dafür die schönsten Belege geliefert, daß in diesem Sinne das Ziel mehr und mehr erfaßt worden ist.

2. Der andere Gesichtspunkt gilt den namentlich seit Mosheim wirksamen Bestrebungen für geläuterte Formleistung mit der ebenso anspruchsvollen als verantwortlichen Verpflichtung des Geistlichen, in fortgesetzter Produktivität der christlichen Gemeinde Gottes Wort zu verkündigen. Auch nach dieser Seite bezeugt die Geschichte ein wachsend eifriges Streben und allerlei edle Frucht der Leistung. Siegreich jedenfalls sind jene Gefahren überwunden, daß man vor Aufmerksamkeit auf die Schale des Kernes vergäße und würdig dürfen viele Prediger der Neuzeit neben die großen Muster altkirchlicher und mittelalterlicher Predigtleistung gestellt werden. Auf die rechte Ausgleichung beider Seiten hinzuwirken gehört fortdauernd zu den Hauptaufgaben der Kunstlehre der Homiletik.

Zur neueren Geschichte der Predigt vgl. im allgem. (außer den S. 296) gen. Werken):
Ph. H. Schuler, Gesch. der Veränderungen des Geschmacks im Predigen, insonderheit unter den Protestanten in Deutschland. 3 Bde. Halle 1792–94.
Ch. W. Flügge, Gesch. des deutschen Kirchen- u. Predigtwesens, 2 Bde. Bremen 1802.
K. G. F. Schenk, Gesch. der deutsch-prot. Kanzelbereds. seit Luther. Berlin 1841.
A. Brömel, Homil. Charakterbilder. 2 Bde. Berl. 1869; Lpz. 1874. — Auch G. Renoux und Blaikie, s. o. S. 296 und W. M. Taylor, The Scottish pulpit from the reformation to the present day. New-York 1887.

Inhalt.

Liturgik.

Liturgik.

1. Begriff und Aufgabe der Liturgik.

Die Liturgik, im engeren Sinn gefaßt, hat zu ihrem Gegenstande nur die stehenden Formen des Kultus; im weiteren Sinne dagegen begreift sie zugleich in sich die allgemeine Theorie desselben. Das Wort *λειτουργία*, zusammengesetzt aus *λέϊτον* oder *λεῖτον* — so viel als *δημόσιον* — und *ἔργον*, stammt aus der atheniensischen Staatsverfassung und bedeutet an sich id, quod publice agitur, also jedes öffentliche Geschäft im Dienst eines Gemeinwesens: *εἰς τὸ δημόσιον ἐργάζεσθαι*, munus publicum (s. Suicer, Thesaur. ecclesiast. s. v.). Nachdem jedoch das Wort schon bei den Griechen eine religiöse Nebenbedeutung hatte, sofern es auch für die öffentlichen Schauspiele gebraucht wurde, übersetzten die LXX das hebräische abodah mit *λειτουργία*, da in der jüdischen Staatsverfassung der Gottesdienst zugleich theokratischer, öffentlicher Staatsdienst war. Von daher geht die religiöse Bedeutung des Worts in das Neue Testament über. So wird es hier vom alttestamentlichen Priesterdienst gebraucht Luk. 1, 23; Hebr. 9, 21; 10, 11; ferner: von Christo Hebr. 8, 26; von den Engeln Hebr. 1, 1. 14; vom apostolischen Beruf Phil. 2, 17; Röm. 15, 16; vom gottesdienstlichen Leben Akt. 13, 2, und vom brüderlichen Dienst Phil. 2, 25. 30, besonders durch Liebesgaben Röm. 15, 27; 2 Kor. 9, 12. In der Kirchensprache wird dies Wort ausschließlich für das gottesdienstliche, priesterliche Handeln verwendet (s. Euseb. Vita Constantini IV, 37) und bezeichnet demnach den Inbegriff der organisch geordneten Akte, die den Gemeindegottesdienst bilden. Bei uns ist der Ausdruck besonders aus dem reformierten Frankreich und England eingeführt. Luther sagt (Walch XVI, 1200), im Gegensatz zum römischen Opferbegriff, „daß dies Wort die Verwaltung eines jeden Amtes oder Dienstes, es sei welt- oder geistlich, bedeute“. Der Begriff des Liturgischen ist also Darstellung und Vollzug des Gemeinsamen im Auftrag der Gemeinschaft und in der Form der Gemeinsamkeit; deshalb muß es auch fixiert sein und ist für den Geistlichen bindend. Somit hat es die Liturgik im engeren Sinne mit den gebundenen Akten im Gottesdienste und ihrer Aufeinanderfolge zu thun, d. h. mit Ausschluß teils der Predigt, der sie nur ihren Standort im Kultus anweist, teils der Taufe und aller Benediktionsakte, sowohl mit den einzelnen Akten des Gemeindegottesdienstes,

sofern sie durch die Agende und das Gesangbuch mehr oder weniger gebunden sind, als auch mit der Komposition derselben zum Ganzen der Liturgie.

Weil der Ausdruck missas agere schon in der alten Kirche des Abendlandes sehr gebräuchlich war, so wird auch das Wort agenda (-dorum) schon früh zur Bezeichnung des Gottesdienstes überhaupt gebraucht: so schon in dem Briefe Innocenz I. an den Bischof Decentius von Eugubium (415); ferner in den Akten des unter Cölestin I, 424 gehaltenen Konzils zu Karthago (can. 9) und in der Regel Benedikts. Diese Bezeichnung, und zwar übertragen auf das Buch, in welchem die Formulare für alle liturgischen Handlungen enthalten sind (auch für die zur Theorie der Seelsorge gehörenden Akte der Benediktion), kommt seit dem 16. Jahrhundert besonders in der lutherischen Kirche auf, während in der römischen immer mehr die Benennung Rituale, neben anderen Namen (wie Manuale, Obsequiale, Benediktionale, Sacerdotale) üblich wird. (S. Schmid, Dissertatio de Agendis s. Ordinationibus ecclesiasticis, Helmstädt 1718.)

Sofern nun die Liturgik der protestantischen Kirche dient, hat sie sich weder dem empirischen Bestande zu unterwerfen, noch erst einen Gottesdienst und seine Ordnung zu erfinden. Den richtigen Weg zeigt uns die lutherische Reformation: sie bleibt weder äußerlich bei der h. Schrift stehen, noch auch bei dem empirisch gegebenen Kultus, sondern beurteilt diesen dogmatisch und historisch. Das ist auch die Aufgabe der protestantischen Liturgik: sie hat auf Grund und nach der Norm der heiligen Schrift den gegebenen Kultus historisch zu erkennen, kritisch zu beurteilen und ihn, wo es nötig sein sollte, auch fortzubilden nach Grundsätzen, entnommen aus der lebendigen Einheit der Geschichte und der Idee.

2. Geschichte und Literatur der Liturgik.

Was die Geschichte unserer Disziplin anlangt, so fragen wir hier noch nicht nach der Ausbildung der Liturgie selbst, sondern nur nach der ihrer Theorie. Für diese finden wir in der Zeit von Justin bis etwa zu Gregor dem Großen nur Vereinzeltes und Elementarisches in den Homilien und sonstigen Schriften der Kirchenväter, denn dies ist die Zeit der erst sich ausbildenden Liturgie selbst. Hervorzuheben sind nur: Cyrill von Jerusalem in den mystagogischen Katechesen; Basilius (s. Opp. edd. Garnier II, 674 ff.); Chrysostomus, aus dessen Werken schon im 15. Jahrhundert Claudius de Sainctes, später Bingham (Origg. V, 193 ff.) alles hierher Gehörige zusammengestellt haben; Augustin (besonders die ep. ad Januarium); Proclus, *Περὶ παραδόσεως τῆς θείας λειτουργίας;* und Pseudo-Dionysius Areopagita, der in seiner Hierarchia ecclesiastica (übersetzt und mit Abhandlungen begleitet von Engelhardt, Sulzbach 1823, 2 Bde.) schon eine allegorisch-mystische Deutung der Liturgie zu geben sucht, welche den späteren morgen- und abendländischen Erklärungen derselben zu Grunde liegt.

Doch erst nachdem die Liturgie bildende und auch schon verbildende Thätigkeit der Kirche sich erschöpft und fixiert hat, beginnen die Reflexionen über sie. So im Morgenlande bei Jakob von Edessa (um 675) in seiner Epistola de antiqua Syrorum liturgia (s. Assemani bibl. orient. I, 479 ff.), und im

Abendlande zuerst bei Isidorus Hispalensis († 636) in seinen ll. II de officiis ecclesiasticis. Aus letzteren schöpfen die Theologen unter den Karolingern; besonders ist von ihnen hervorzuheben Walafrid Strabo, dessen leider nur zu kurzes Werk: De exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum, am meisten historisch-kritischen Geist verrät und von keinem späteren im Mittelalter erreicht wird. Wie überhaupt die Kirche dieser Zeit sich weniger stark fühlte durch die Macht des Worts, als durch den Zauber des Ritus und Symbols, so beschränkten sich auch die liturgischen Werke aus derselben, aller historischen Kritik bar, auf notdürftige Erklärung der gegebenen Liturgie oder schwärmen in allegorischen und mystischen Deutungen derselben. Aus der orientalischen Kirche sind hier nur zu nennen die einschlägigen Werke von Dionysius Barsalibi aus dem 12. Jahrhundert (s. Renaudot); von Nikolaus Cabasilas aus dem 14. Jahrhundert (Expositio liturgiae; s. Fronto-Ducaeus Auct. VII, Paris 1624 fol.); von Philotheus († 1371), Ordo sacri ministerii (bei Goar, *Εὐχολόγιον*), und besonders Simeon von Thessalonich († 1429): De divino templo et de divina mystagogia (bei Goar a. a. O.), sowie De fide, ritibus et mysteriis ecclesiasticis (Jassy 1683, fol.). Aus der occidentalischen Kirche nennen wir: Hugo von St. Viktor, De caerimoniis ecclesiasticis ll. III; ferner, als das Hauptwerk des Mittelalters, Wilhelm Durandus († 1296), Rationale divinorum officiorum LL. VIII, sowie Gabriel Biel, Expositio sacri canonis missae, Basel 1510.

Erst seit der Reformation und durch dieselbe wurde ein gründliches, historisch-kritisches Studium, wie der kirchlichen Archäologie überhaupt, so des Wesens und der Geschichte des christlichen Kultus angeregt: teils in den Kämpfen zwischen den protestantischen und den römischen Theologen, teils in denen zwischen den Episkopalisten und den Puritanern in England. Hier sei nur an Chemnitz, Examen concilii Tridentini erinnert, sowie an die zum Teil sehr wertvollen Monographien von Hildebrand und von Dalleus. Ferner sei hier gleich erwähnt Vitringa, De synagoga vetere LL. III, 1696, 4., der besonders in reformiertem Interesse nachzuweisen unternimmt, daß der älteste christliche Gottesdienst sich nicht an den alttestamentlichen Tempeldienst, sondern an die Synagoge angeschlossen habe. Vorzugsweise sind sonst noch zu nennen: das Rituale ecclesiasticum von Calvoer, 2 Tle., Jena 1705; ferner Bingham, Origines ecclesiasticae, 8 Bde. 4, London 1708 ff., übersetzt von Grischow, 10 Bde., Halle 1724 ff.; und die sehr wertvollen historisch-kritischen Arbeiten von Pfaff, De oblatione und De consecratione eucharistica (s. Syntagma dissertationum theologicarum, Stuttg. 1720). Sehr verdienstlich ist auch Gerber, Historie der Kirchen-Ceremonien in Sachsen, Dresden 1700.

Als nun die Aufklärung den hergebrachten Kultus teils für geschmackwidrig und veraltet, teils für abergläubisch erklärte, da drängte dieser Angriff die einen, minder zahlreichen zur Rechtfertigung des alten (z. B. Gerbert, Principia theol. exeget. etc. et liturgicae, 1757 ff. 6 vol.); die anderen, die ihn neugestaltet haben wollten, behufs „moralischer" Bildung des Volkes, zu Neubildungen desselben: so Seiler, Pratje, Hufnagel, Wagnitz, Zollikofer, Feßler u. a. in liturgischen Zeitschriften und Schriften, die meist vergessen sind. Vorzugsweise zog man die Ästhetik herbei (Thomasius, Veredlung des protestantischen Kultus durch die Ästhetik, Nürnberg 1803); oder man griff nach zum

Teil profanen Mitteln, um für den Kultus zu begeistern: so der phantastische Horst in Darmstadt (Mysteriosophie oder über die Veredlung des protestantischen Gottesdienstes, 2 Tl., Frankfurt 1817); auch Burdorf, Winke zur Beförderung des öffentlichen Gottesdienstes, u. a. Auch in der römischen Kirche wurde nicht nur die Messe verdeutscht — schon 1786 unter Herzog Eugen von Württemberg mit Erlaubnis des Papstes Pius VI., jedoch nur für die Hofkapelle —, sondern Werkmeister (Beiträge zur Verbesserung der Liturgie, Ulm 1789) und Winter (Liturgie, was sie sein soll, München 1808; Theorie der öffentlichen Gottesverehrung, 1809; Erstes deutsches kritisches Meßbuch, Landshut 1810) versuchten eine radikale Umbildung derselben, zum Teil nach Kantischen Grundsätzen. Dagegen leistete Würdiges und Gediegenes J. B. Hirscher (Missae genuinae notio, Tübingen 1821), indem er, die Messe auf die ursprüngliche Bedeutung der Gemeindekommunion zurückführend, sich gegen die Privatmessen, die Kelchentziehung und den Gebrauch der lateinischen Sprache erklärte.

Nachdem schon 1811 Marheinecke in seiner Grundlegung der Homiletik eine tiefere Erfassung des Kultus angebahnt hatte, erschien 1816 eine Liturgie für die Hofkirche zu Potsdam und die Garnisonskirche zu Berlin und 1822 die Kirchen-Agenda für die Hof- und Domkirche in Berlin, deren hauptsächlicher Verfasser König Friedrich Wilhelm III. war, unterstützt von seinem General-Adjutanten v. Witzleben und von den Bischöfen Eylert, Neander und Borowsky, später von Bunsen; revidiert 1823 und 1826. Sie wirkte epochemachend, trotz ihrer Schwächen, weil sie wieder zu den alten Agenden griff und zu erneuerten liturgischen Studien den Anstoß gab. Daß diese Agende zugleich dem Unionszweck dienen wollte, berührt uns hier nicht weiter. Dieselbe rief eine Menge Schriften pro und contra hervor: von Schleiermacher, Marheinecke, Ammon, Augusti, Nitzsch, Schulz, Gerlach u. a., darunter auch die 1827 erschienene Schrift des Königs Friedrich Wilhelm III.: „Luther in Beziehung auf die preußische Agende vom Jahre 1822". Vgl. Falck, Aktenstücke der Agendensache, Kiel 1827; Eylert, Über den Wert und die Wirkung der preußischen Agende, Potsdam 1830; Scheibel, Aktenmäßige Geschichte der neuesten Unternehmung einer Union, 2 Tle., Leipz. 1834.

Seitdem ist für das liturgische Gebiet Außerordentliches und Gründliches geleistet worden. So schon von Augusti in seinen Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, 12 Bde., 1817 ff. (ein Auszug daraus von dem Verfasser selbst: Handbuch der christlichen Archäologie, 3 Bde. 1836), sowie in seinen Beiträgen zur christlichen Kunstgeschichte, 1841. Sehr einsichtsvoll und reich an historischem Material, nur zu subjektiv, sind die „Grundsätze zur Bearbeitung evangelischer Agenden" von Kapp, Erl. 1831. Dagegen gehören zu den hervorragendsten Schriften die von Höfling: De liturgiae evangelicae natura, 1836; von der Komposition christlicher Gemeindegottesdienste, 1837; Liturgische Studien (Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1841 u. 1842); Liturgisches Urkundenbuch, Leipzig 1854. Ebenso die von Kliefoth: Theorie des Kultus, 1844; Liturgische Blätter, 1845; besonders seine „Ursprüngliche Gottesdienstordnung der lutherischen Kirche", 1847 (zu einer vollständigen Geschichte der Liturgie erweitert in seinen Liturgischen Abhandlungen Bd. 4—8, Schwerin 1858 ff.).

Besonders reich ist das **17. und 18. Jahrhundert** an wertvollen kritischen Sammlungen und Ausgaben der alten Liturgien: Pfaff, De liturgiis, Missalibus, Agendis et libris ecclesiasticis ecclesiae orientalis et occidentalis, 2. A. 1721, 4. Für die beiden Kirchenhälften, leider aber unvollendet: Assemani, Codex liturgicus ecclesiae universalis, 13 Bde., Rom 1749 ff. Für die orientalische Kirche: Claudius de Sainctes, *Λειτουργίαι τῶν ἁγίων πατέρων*, Paris, 1560; Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio, 2 Tomi, 1726, 4. Insbesondere die griechische Liturgie: Leo Allatius, De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum, Paris 1644; Goar, *Εὐχολόγιον*, Paris 1647; Heineccius, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche, Leipzig 1711; King, Die Gebräuche und Ceremonien der griechischen Kirche in Rußland, Riga 1773; Dmitrijewsky, Erläuterungen der Liturgie, Moskau 1823 (russisch); Schmitt, Die morgenländische griechisch-russische Kirche, Mainz 1826; (Murawieff) Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche, 1838 (aus dem Russischen übersetzt von E. v. Muralt); Jasnowsky, Die heilige Liturgie des hl. Chrysostomus, Weimar 1838. Rajewsky, Euchologion der orthodoxen katholischen Kirche, 1861. Eine Zusammenstellung der ältesten Texte der griechischen Liturgie in kritischer Revision bietet C. A. Swainson, The Greek Liturgies, Cambridge 1884.

Für die occidentalische Kirche. Die Mozarabische Liturgie: Thomasius, Liturgia antiqua Hispanica, 2 Tomi, 1746 ff.; Pinius, Liturgia antiqua Hispana, 2 Tomi, 1749 fol.; dieselbe von Lesley, neu herausgegeben von Migne (Patrologia, Bd. 85, Paris 1850). Die Mailändische (s. Migne a. a. O.); die Gallicanische: Thomasius, Missale Gallicanum vetus, 1690; Mabillon, De liturgia Gallicana, Paris 1685 ff.; die alte Anglikanische: Usher, Antiquitt. Britan. eccles. 1639, pag. 174 ff.; Warren, Stowe missal, London 1881; Maskell, The ancien Liturgy of the church of England, Oxford 1882; die Alemanische: Gerbert, Vetus Liturgia Aleman. 1776, 3 Bde. 4; ders., Monumenta veter. Liturg. Aleman. 1779, 2 Bde. 4.

Insonderheit für die römische Kirche: Isidorus Hispalensis, De divinis s. ecclesiasticis officiis LL. II; Amalarius v. Metz, De ecclesiastico officio LL. IV; Remigius v. Auxerre, Expositio missae; Berno v. Reichenau, De officio missae; Odo v. Cambray, Expositio missae; Honorius v. Augustodunum, Sacramentarium; Rupertus Tuitiensis, De divinis officiis LL. XII; Hugo v. St. Victor, De caerimoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis; Innocentius III., Mysteriorum evangelicae legis ac sacramenti eucharistiae LL. VI; Hittorp, De divinis catholicae ecclesiae officiis et ministeriis, Colon 1568; Pamelius, Liturgicon latinum, Colon 1571; Durandus, De ritibus ecclesiae catholicae LL. III; Casalius, Christianorum ritus veteres, 1645; Bona, Rerum Liturgicarum LL. II, Romae 1675; Thomasius, Liber sacramentorum Romanae ecclesiae, 1680; Mabillon, commentarius in ordinem Romanum (im Museum italicum Tom. II, Paris 1724); Edmond Martene, De antiquis ecclesiae ritibus, 1736; besonders Muratori, Liturgia romana vetus, 1748 fol. und die fleißig gearbeitete Schrift von Krazer, De apostolicis nec non antiquis ecclesiae occidentalis liturgiis, Augsburg 1786.

Aus dem 19. Jahrhundert: Sailer, Geist und Kraft der katholischen Liturgie, München 1820; Binterim, Denkwürdigkeiten der christ.-katholischen Religion, 15 Bde., Mainz 1825 ff.; Gräser, Die römisch-katholische Liturgie, Halle 1829; Marzohl und Schmeller, Liturgia sacra, 1837 ff.; Schmid, Liturgik der christ.-katholischen Religion, 3. Aufl. 3 Bde., Passau 1840 ff.; Lüft, Liturgik, 3 Bde., Mainz 1844 ff.; Mone, Lateinische und griechische Messen aus dem 2. (?) bis 6. Jahrh., 1850; Kreuser, Das heilige Meßopfer geschichtlich erklärt, 1854; Fluck, Katholische Liturgik, 1855; Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik, 2 Bde., Tübingen 1864; Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, 2 Bde., Freiburg i. B. 1883 ff.; Linsemann, Reflexionen über den Geist des christlichen Kultus (Tübinger Theol. Quartalschrift 1885 I. II).

Zur Bewegung des **19. Jahrhunderts** vgl. außer den oben schon genannten Schriften von Höfling und Kliefoth: Gaß, Der christliche Kultus, 1815; (Funk), Geist und Form des von Luther angeordneten Kultus, 1818; Schleiermacher, Praktische Theologie (herausgegeben v. Frerichs 1850); Claus Harms, Pastoraltheologie (Bd. 2, der Priester), Kiel 1831; Schweizer, Das Stabile einer bindenden Agende, 1836; Vetter, Lehre vom christlichen Kultus, 1839; Löhe, Sammlung liturgischer Formulare, 3 Hefte, 1839; Goldmann, Wie sollte der sonntägliche Gottesdienst eingerichtet sein? 1840; Ehrenfeuchter, Theorie des Kultus, 1840; Klöpper, Theorie der stehenden Kultusformen in der evangel. Kirche, 1841; Carus, Über Neubelebung des evangelischen Kultus, 1854; Alt, Der christliche Kultus, 2. Aufl. 1858; Ebrard, Liturgik vom Standpunkte der reformierten Kirche, 1843 und Reformiertes Kirchenbuch, 1846; Nitzsch, Praktische Theologie, Bd. 2, 1848; Gaupp, Praktische Theologie, Bd. I, 1848; Grüneisen, Die evang. Gottesdienstordnung in den oberdeutschen Landen, 1856; Schöberlein, Der evangel.

Gottesdienst nach den Grundsätzen der Reformatoren, 1854; Ders., Der evangel. Hauptgottesdienst in Formularen 1855; und: Über den liturgischen Ausbau des Gemeindegottesdienstes, 1859; Jacoby, Die Liturgik der Reformatoren, 2 Bde., 1871 u. 1877; Henke, Vorlesungen über die Liturgik, herausgegeben von Zschimmer, 1876; Steinmeyer, Die Eucharistiefeier im Kultus, 1877; Harnack, Praktische Theologie, Bd. I, 1877; v. Zezschwitz, Liturgie, in Herzogs RE.², Bd. 9, Leipzig 1881; die von Schöberlein, und seit 1876 von Herold herausgegebene Monatsschrift für Liturgik und Kirchenmusik: „Siona". || Über den ältesten christl. Gemeindegottesdienst: Döllinger, Die Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten, Mainz 1826; Rothe, De primordiis cultus sacri christianorum, Bonn 1851; Abeken, Der Gottesdienst in der alten Kirche, 1853; Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter, 1854; Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte, Tübingen 1870; Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter, 3. Aufl. 1885, S. 111 ff.; Volz (Studien u. Kritiken, 1872); Düsterdick, Jacoby, Weizsäcker (Jahrbb. f. deutsche Theol. Bd. 14, S. 280 ff.; Bd. 18, S. 539 ff; Bd. 21, S. 474 ff.); Seyerlein, Der christl. Kultus im apostol. Zeitalter (Ztschr. für prakt. Theol., Frankfurt 1881); ebendaselbst (1885, S. 214 ff u. 304 ff.) Gottschick, Der Sonntagsgottesdienst der christl. Kirche in der Zeit v. 2. bis 4. Jahrhundert; ders., Luthers Anschauungen vom christlichen Gottesdienst, Freiburg i. Br. 1887; Jensen, Afhandlingar om Gudstjeneste og Menigshedsliv (Abhandlungen über Gottesdienst und Gemeindeleben), Kristiania 1887; Grünberg, Die reformatorischen Ansichten und Bestrebungen Luthers u. Zwinglis in Bezug auf den Gottesdienst (Studien u. Kritiken 1888, Heft 3, S. 409 ff.); Bassermann, Entwurf eines Systems evang. Liturgik, Stuttgart 1888; Achelis, Die Gestaltung des evangel. Gemeindegottesdienstes, Herborn 1888. Ch. Rohault de Fleury, La messe. Études archéologiques sur ses monuments. Par. 1883 ff. (bis 1889 8 Bde.). A. Lerosey, Manuel liturgique. Id., Cérémoniel Romain. Par. 1889.

Eine sehr gute und handliche Zusammenstellung der alten orientalischen und occidentalischen Liturgieen bis auf Gregor den Großen hat Hammond gegeben: Ancient liturgies, Oxford 1878; und auch König, Die Hauptliturgien der alten Kirche, Neustrelitz 1865.

Für die Gesamtgeschichte der Liturgie empfehlen sich besonders: Daniel, Codex liturgicus ecclesiae universae, 4 Bde., 1847 ff.; Köstlin, Geschichte des christl. Gottesdienstes, Freiburg i. B. 1887 und Hering, Hilfsbuch zur Einführung in das liturgische Studium, Wittenberg 1888.

3. Die Grundlegung des Kultus.

Zunächst haben wir es mit den Fragen nach den inneren Bedingungen des Kultus und nach seiner Erscheinung zu thun, d. h. mit seinem Wesen und Zweck, seinen Hauptfaktoren und Grundsätzen, und ferner seinem Verhältnis zur Kunst, seinen Zeiten, seinen Räumen und Darstellungsmitteln.

I. Die inneren Bedingungen des evangelisch-kirchlichen Kultus.

a. Das **Wesen** und die **Notwendigkeit** des evangelisch-christlichen Kultus anlangend, so ist derselbe zunächst noch allgemein gefaßt ein eigentümlicher Akt des religiösen Lebens, das an sich innerlich ruhend, sich mit innerer Notwendigkeit in dem Gottesdienst aktualisiert und sich auch äußerlich kund gibt. Damit sind wir auf das Wesen der Religion gewiesen, die nicht wäre, was sie ist, wenn sich in ihr nicht eben sowohl Gott auf den Menschen, als der Mensch auf Gott bezöge. Und zwar ist unser Verhältnis zu Gott ein durchaus selbständiges, von dem zur Welt ewig unterschiedenes (gegen Rothe, Anfänge der christlichen Kirche, Wittenberg 1837), so daß es nur dann zu keinem selbständigen Kultus kommen kann, wenn man pantheistisch das Gottesbewußtsein in das Weltbewußtsein aufgehen läßt. Das freilich muß als eine geschichtliche Thatsache anerkannt und zugestanden werden, daß der heidnische Kultus sich vor der Kultur und Bildung nicht zu halten vermag. Denn, ob

ihm auch nicht alle subjektive Wahrheit abzusprechen ist, obgleich auch in ihm, seinem Beten und Opfern, im letzten Grunde sich ein Fragen und Suchen nach dem lebendigen Gott kund gab (Akt. 14,15; Röm. 1,19.20), so ruht er doch nicht mehr auf objektiver Wahrheit, weil nicht auf der Gemeinschaft mit dem wahren Gott (Akt. 17,23). Die Heiden wandelten ihre eigenen Wege (Akt. 14,16); infolge dessen ist das religiöse Element von Hause aus so ganz mit dem nationalen und politischen verflochten, daß von dem Entwickelungsgange dieser Mächte auch sein Schicksal durchaus abhängig ist. Nicht so bei der wahren absoluten Religion, d. h. bei der christlichen, welche die Bestimmung hat, allgemeine Weltreligion zu sein. Anfangs freilich, unter dem Volke Israel, ist auch die objektiv wahre Religion, gemäß dem göttlichen Erziehungsplan mit jenem (Gal. 3,23.24), noch behaftet mit den Schranken der Nationalität und des äußerlichen, gesetzlichen Wesens. Als aber die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn, auf daß er die, so unter dem Gesetz waren, erlösete und wir die Kindschaft empfingen (Gal. 4,4.5). Hier erst kommt es, wie zur absolut wahren Religion, so auch zum wahren Kultus. Wohl treibt diese Religion auch alle Mächte des öffentlichen Lebens: Sitte und Recht, Wissenschaft und Kunst, zur selbständigen Entwickelung, aber sie selbst erliegt ihnen nicht, sondern bleibt unabhängig von ihnen, was sie ist: die erste und die letzte, allentscheidende Lebensmacht. — Die der eben bestrittenen entgegengesetzte Anschauung aber, die pietistische, welche alles Kulturleben von dem religiösen Leben verschlungen werden läßt, beruht nicht minder auf einer unzulässigen Vermischung beider Gebiete. Indem wir also die Selbständigkeit und Eigenartigkeit der christlichen Religion und ihres Kultus beanspruchen, thun wir es wie in dem Interesse der Religion, so auch in dem der anderen Lebenspotenzen. Und zwar nennen wir Kultus den Gottesdienst, nicht sofern er bloß ein innerer Vorgang oder ein privater Akt ist, sondern inwiefern er in die öffentliche Erscheinung tritt und auf sinnlich wahrnehmbare Weise eine kirchlich gemeinsame Frömmigkeit bethätigt.

b. Seinem **Ursprunge** nach ruht der christliche Kultus ganz und gar auf der Person Jesu Christi und seinem Werk. Es kommt die Zeit, — spricht der Herr zur Samariterin (Joh. 4,21—23) — daß ihr weder auf diesem Berge (Garizim), noch zu Jerusalem (obgleich das Heil von den Juden kommt) den Vater anbeten werdet, sondern die wahrhaftigen Anbeter werden ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten (*λογικὴ λατρεία* Röm. 12,1). Damit ist das Eintreten eines neuen, den christlichen Kultus von allen früheren spezifisch unterscheidenden Kultusprinzips verheißen, und diese Verheißung ist auch seit dem Pfingsttage in Wirksamkeit getreten (Akt. 2,42). Nicht ist mit jenem Worte (Joh. 4,24) etwas gegen die Gestaltung des wahren christlichen Gottesdienstes zu einem kirchlichen Kultus ausgesagt, sondern dem Gottesdienste im Geist und in der Wahrheit steht der bloß äußerliche gegenüber, das tote heuchlerische, an den Ort gebundene Gesetzeswerk. Vielmehr ist Christus, wie der Stifter der Kirche, so auch der des christlichen Kultus. Nur haben wir dabei nicht an ein „neues Gesetz“ und einen „neuen Gesetzgeber“ zu denken: denn Christus hat die Kirche und ihren Kultus nicht als eine neue zeremonialgesetzliche Anstalt zur Vermittelung des Heils in einer bestimmt ausgebildeten äußeren Form gestiftet; sondern der Kultus ruht auf substanzieller göttlicher

Grundlage und entwickelt sich auf diesem unwandelbaren Grunde als ein Werk der Kirche durch die Jahrhunderte. Jenes ist das Notwendige, Beharrliche, dies das der freien Gestaltung Anheimgegebene. Trotz seines historischen Zusammenhangs mit dem alttestamentlichen Tempeldienst (Akt. 2, 46) schafft sich der christliche Kultus durchaus selbständig auch seinen Leib. Darnach ist sowohl die römischerseits behauptete Einrichtung desselben nach dem Vorbilde des Tempels zu beurteilen, als auch die besonders von Vitringa (De synagoga vetere) vertretene Anschauung, welche an die Stelle des Tempels die Synagoge setzt. Denn wenn auch, formell betrachtet, zum teil dieselben Akte im Tempel oder auch in der Synagoge vorgenommen werden und werden müssen, so sind sie doch dem Prinzip und Inhalt nach durchaus von den christlichen verschieden. S. Mosheim, Institt. christianae majores, Helmstädt 1739, p. 139 ff. Erst allmählich, nachdem auch schon gegen Ende des 2. Jahrhunderts die Arkandisziplin eingeführt ward (s. Harnack, „Christl. Gemeindegottesdienst" S. 3 ff.), besonders seit dem 3. Jahrhundert und infolge der aufkommenden zeremonialgesetzlichen Anschauung, ist man bestrebt den Kultus nach der Norm des alttestamentlichen Tempeldienstes umzugestalten.

c. Der christlich-evangelische Kultus ist allein cultus verus publicus et communis, denn seinem **Objekte** nach ist er immer die Einheit von zwei Seiten: Gottes Gabe und des Menschen Hingabe (sacramentum und sacrificium). Sacramentum est ceremonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa prommissio. . . . Econtra sacrificium est ceremonia vel opus, quod nos Deo reddimus, ut eum honore afficiamus (Apol., p. 252, bei Müller). Denn teils weiß sich die Gemeinde der Gläubigen mit Christo innerlich verbunden nie ohne das Mittel des hörbaren und sichtbaren Worts, des Worts und der Sakramente; teils stellt sie sich als solche dar in der gemeinsamen Andacht und Anbetung eines bußfertigen, dankenden und lobenden Herzens, als den allein Gott wohlgefälligen Opfern (Ps. 51, 18. 19; Röm. 12, 1; Hebr. 13, 15). Also wird die Messe ein „Dankopfer oder Opfer des Lobes" (Apol., p. 265). Seiner wesentlichen Beschaffenheit nach ist der Kultus die Einheit von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, welche wohl von einander unterschieden, aber nicht geschieden werden können, weil der erstere, der innere Gottesdienst, des letzteren bedarf um sich zu nähren und zu erhalten, und dieser wiederum des innern bedarf, um subjektiv wahr und lebendig zu sein. Endlich den Colenten nach, ist der Kultus immer die Einheit einer persönlichen und gemeinsamen Aktivität, denn er sieht sich in jeder Beziehung an die Gemeinschaft gewiesen, da die religiös bestimmte Persönlichkeit das, was sie hat, nicht bloß in Gott mit anderen, sondern immer auch von Gott durch andere oder durch Gott für andere hat.

d. Und zwar vollzieht sich der christliche Gottesdienst, weil er auf der Versöhnung, also auf der schon bestehenden Gottesgemeinschaft beruht, in der Form von **Feier und That**, d. h. des darstellenden und mitteilenden Handelns, behufs der Gemeindeerbauung in Gott. Namentlich ruht der evangelisch-christliche Kultus, im Gegensatz zu dem gesetzlichen, ganz und gar auf der in Christo schon geschehenen und gegebenen, allseitig vollkommenen Versöhnung; darum vermag er auch als den herrschenden Charakter den der Feier zu haben, ohne schon die vollkommene Feier der Seligen zu sein (Marc. 14, 25),

weil einer Feier, die selbst Prinzip des Strebens ist (Phil. 3,12 ff.). Er ist eben Gottesdienst der wesentlichen Gemeinde, aber als der empirischen, die zugleich die seiende und werdende, die im Glauben gerechtfertigte und die sich heiligende ist, noch nicht die auch schon subjektiv heilige und die vollendete. So wenig es dem Glauben widerspricht, Ruhe und Streben zugleich zu sein, ebensowenig widerspricht es dem Kultus dieses Glaubens, daß er Feier und auf dieser Grundlage doch Streben ist, also beides in sich vereinigt, wie auch die alte Kirche, an sich ganz richtig, den christlichen Gemeindegottesdienst in die missa catechumenorum und missa fidelium schied.

Aus dem Dargelegten ergibt sich auch, daß dieser Kultus seinen Zweck in sich hat; was jedoch nicht ausschließt, daß er als solcher auch Mittel zur Erweckung, Erhaltung und Förderung des Glaubens ist, d. h. Mittel zu dem Gottesdienste, der unser ganzes Leben tragen und ausfüllen soll (Röm. 12,1; 1 Thessal. 5,17). Er dient eben zur Verherrlichung der Gnade Gottes und darum auch zugleich zur Sebsterbauung der Gemeinde (Ephes. 2,20; 4,12.13). Ausgeschlossen ist nur die einseitige Betrachtungsweise, welche ihn entweder lediglich oder doch primär vom teleologischen Gesichtspunkt auffaßt und ihn rein meritorisch oder missionierend sein, mithin an seiner Selbstauflösung arbeiten läßt; oder welche allein und für sich die Darstellung zum Zweck und infolge dessen den Kultus zur religiösen Darstellung, zur dramatischen Aufführung macht, worin die Kirche unter der Form, Gott zu dienen, nur sich selbst feiert.

e. Der evangelische Gottesdienst hat mithin zu seinen notwendigen **Faktoren:** das darzustellende Objekt, das darstellende Subjekt, und das darstellende Handeln selbst. Wir haben es also mit einem dreifachen Gegensatz zu thun, der seiner Natur nach erkannt und einheitlich vermittelt sein will, nämlich mit dem des Göttlichen und Menschlichen (Sakramentalen und Sakrifiziellen), dem des allgemeinen Priestertums und des amtlichen Dienstes, endlich dem des Inneren und Äußeren oder des Inhalts und der Form. Was den ersten, objektiven und entscheidenden Gegensatz anlangt, so gehen in ihm römischer und evangelischer Gottesdienst auseinander; vgl. Chemnitz, Examen concil. Trident. II, 275 ff.: Quo sensu veteres liturgiam appellarint sacrificium, und Höfling, Die Lehre der apostolischen Väter vom Opfer im christl. Kultus, 1841. Der christliche Gottesdienst muß volle und gewisse, nicht erst teilweise noch zu erwerbende Gnade verwalten; vor allem muß er Christum und zwar als den einzigen und absolut vollkommenen Mittler der Gnade, in seiner Mitte haben. An dieser Gewißheit liegt alles, mit ihr steht und fällt alles, in ihr beruht alle Wahrheit und Lebendigkeit des Kultus. Erst die Gabe der Gnade, und zwar die volle, wirkt auch die volle Hingabe der Gemeinde, die sich lobend und dankend, bittend und fürbittend Gotte darstellt als ein lebendiges Opfer des Glaubens und der Liebe (1 Petr. 2,5); s. auch Apologie, p. 252. So erst ist der Gottesdienst seinem vollen Inhalt nach die Einheit des sakramentalen und sakrifiziellen Elements, denn er ruht objektiv ganz und gar auf dem Versöhnungsopfer Christi und ist subjektiv ein Selbstopfer der Gemeinde. Und zwar wird der evangelische Gottesdienst aus einem vorherrschend sakrifiziellen Akte, der die Initiative bildet (weil der gesamte Kultus eine Selbstthat der Gemeinde ist), aus einem vorherrschend sakramen-

talen, und endlich aus demjenigen bestehen, in welchem beide vorhergehenden Akte zu ihrer vollen Einheit und Höhe gelangt sind. — Den **zweiten**, subjektiven Faktor anlangend, so ist dieser weder der Einzelne als solcher (Matth. 18,20), noch die äußerlich empirische Gemeinde, sondern nur die wesentliche der Gläubigen kraft ihres allgemeinen Priestertums und des ihr göttlich eingestifteten Amts, das aber nicht mit dem menschlich geordneten Stande der Amtsträger zu verwechseln ist. Und zwar ist es diese Gemeinde der Gläubigen, jedoch nicht nach ihrer Idealität, sondern in ihrem irdischen Dasein und nach ihrer empirischen Wirklichkeit, wie sie einerseits das göttlich geordnete Amt in ihrer Mitte, andererseits den Gegensatz von christlicher Gesamtkirche und von Konfessionskirche, und wiederum den von dieser und der Lokalgemeinde an sich hat. Kirche, Amt und Gemeinde in ihrem geordneten Zusammenwirken und je nach der eigentümlichen Berechtigung eines jeden Faktors, — das ist wahre, evangelische Hierarchie. Dadurch ist auch der Gegensatz von gebundenen und freien Akten bedingt. — Was endlich den **letzten** Faktor betrifft, so kann der Gottesdienst nicht in die Erscheinung treten, ohne in die allgemeinen Bedingungen der Zeit und des Raumes einzugehen und ohne sich in sinnlichen Medien zu äußern. Nur darf er dabei weder in ein niederes Gebiet der Sinnlichkeit hinabgezogen, noch in ein fremdes hineingezogen werden, sondern er will von seinem Geiste getragen sein und empfängt von daher seinen formellen Charakter, seine Gestalt und sein Maß. So bildet sich eine heilige, der Sache und dem Zweck entsprechende Kunst.

f. Auf dieselben Faktoren (Objekt, Subjekt und Form) gesehen, ergeben sich uns auch als die **Prinzipien** des Kultus: das der Geschichtlichkeit und Freiheit (gegen Stabilität und gegen willkürliche Mobilität und Perfektibilität (1 Kor. 14,36; Gal. 5,1.13), das der Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit (das alles einseitige Handeln, der Einzelgemeinde oder des Amts, abschneidet (Akt. 2,42; 1 Kor. 3,5), und endlich das der Ordnung und Feierlichkeit (das wie alles Ungeordnete, so auch alles Fremdartige, an andere Lebensgebiete Erinnernde fernhält: 1 Kor. 14,33.40). Sie alle aber stehen unter dem absoluten und allseitig maßgebenden Grundsatz der Wahrheit, der nicht nur fordert daß der Gottesdienst subjektiv wahr sei, kein bloßer Schein, kein opus operatum, sondern auch objektive Wahrheit habe, und in Beziehung auf die Form klar und verständlich sei: Joh. 1,17; 17,17; 4,24; 1 Kor. 14,19. Unter der Herrschaft dieses Prinzips sollen alle anderen in harmonischer Einheit zusammenwirken, und je mehr dies der Fall ist, um so lebendiger und befriedigender, um so erbaulicher wird der Kultus sein.

g. Soll aber dieser in die Erscheinung treten, so kann er bestimmter Mittel derselben, namentlich der **Wort- und Zeichensprache** (verbum et ritus), sich nicht entschlagen. Des hörbaren Worts, und zwar in der Volkssprache, wird der evangelisch-christliche Kultus auf keinen Fall entbehren können, ja er muß ihm unter den Mitteln der Darstellung die erste Stelle einräumen. Aber der Geist spricht zum Geiste nicht bloß mittelst des Worts, sondern kann überall durch die leibliche Hülle durchdringen und sich durch bedeutsame Zeichen kundgeben: sei es nun, daß diese in den Verhältnissen der Zeit und des Raums fixiert sind (wie in dem Kirchenjahr und den Kirchengebäuden), oder daß sie in Zeit und Raum sporadisch auftreten. Während aber im

römischen Kultus das Element des Werkes vorherrscht und selbst das in eine dem Volke fremde Sprache gehüllte Wort zu einem bloßen symbolischen Werk wird, so muß umgekehrt im protestantischen Kultus der Gebrauch des Allen verständlichen Wortes entschieden vorherrschen; denn der Glaube, der hier allein entscheidet, kommt aus der Predigt des Wortes und gibt sich zunächst kund im Bekenntnis des Mundes (Röm. 10, 10. 17). Bei dem Worte aber müssen wir das homiletische, freie, und das liturgische, gebundene, unterscheiden. Denn in dem letzteren spricht der Geistliche nicht als freies Organ der Gemeinde, sondern als gebundenes der Kirche, darum ist dieses Wort nicht seiner freien Produktion anheim gegeben, sondern es ist ihm vorgeschrieben. Als Darstellung des Gemeinsamen muß das Wort auch in der Form der Gemeinsamkeit auftreten; eine Forderung, die sich auch auf den Vortrag erstreckt, der rezitativisch ist, wie schon Augustin (Conf. X, 33) von Athanasius sagt: qui tam modico flexu vocis faciebat sonare lectorem, ut pronunцianti vicinior esset quam canenti. Wie das homiletische Wort nur in dem freien Vortrag seine angemessene Erscheinungsform findet, so fordert es umgekehrt die Natur des liturgischen Worts, daß es nicht frei vorgetragen, sondern aus der Agende vorgelesen werde. Denn es ist nicht des Liturgen, sondern der Kirche Wort, das er zwar mit Kraft und Nachdruck, mit Würde und Ernst, also auch mit Bezeugung eines gewissen Maßes persönlichen Anteils vortragen wird, doch nicht mit Erweisung einer solchen individuellen Erregtheit, wie sie sich in der eigentlichen Deklamation und Aktion ausdrückt. — Unter Ritus dagegen verstehen wir alles, was im Kultus als ein sinnbildliches Thun das gesprochene Wort begleitet und dasselbe mimisch auszeichnet (z. B. das Händefalten beim Gebet, das Erheben der Hände oder die Handauflegung beim Segnen).

II. Darstellung und Erscheinung des Kultus.

a. **Die religiöse Kunst.** Bei der Darstellung kann das Verhältnis zwischen Innerem und Äußerem nicht ein dualistisches sein; vielmehr fängt auch das religiöse Leben an, in den verschiedenen sinnlichen Mitteln künstlerisch zu arbeiten und es bildet sich die religiöse Kunst. Dies thut freilich die christliche Religion niemals im ästhetischen Interesse (wie z. B. die Kunstschwärmerei der Romantik), sondern lediglich im soteriologisch-ethischen. Niemals nimmt sie die Kunst als überflüssigen Schmuck in ihren Dienst, oder lediglich um der Kunst willen. Vollends muß die christliche Gemeinde die verweltlichte und verweltlichende Kunst als eine ihr fremde ansehen und sie von ihrem Gottesdienste fernhalten. Aber das Christentum macht auch den Menschen allseitig frei von der schlechten Natürlichkeit, so daß sein Leben nicht bloß ein frommes, sondern auf diesem Grunde auch ein schönes, die wahre, dem Idealen dienende Kunst sich dienstbar machendes Leben wird. Das beweist uns schon das Leben des Herrn: z. B. seine Gleichnisreden und die beiden heiligen Stiftungen, durch die er den Kultus seiner Gemeinde auch mit der Natur verknüpft hat. Und das dokumentiert uns auch die älteste christliche Kunst, die ihre Symbole hauptsächlich den beiden Sakramenten und den zu ihnen in Beziehung stehenden Thatsachen aus dem Alten und dem Neuen Testament

entnommen hat. Auch Luther verwirft entschieden die Verstörung der Künste und wünscht, daß sie alle Gott dienstbar wären.

Den christlich=evangelischen Kunststil und das Verhältnis des Kultus zu den einzelnen Kunstgebieten betreffend, so kommen hier in erster Beziehung unter den oben dargelegten Grundsätzen besonders die der Wahrheit und der Geschichtlichkeit in Betracht; darnach die der Popularität, der Einfalt und Würde. Die Kunstdarstellung hat zwar die Schönheit zu ihrem obersten Gesetz; durch die formbildende Thätigkeit des Geistes soll der Gegensatz des Natürlichen und des Geistigen überwunden und durch das letztere das erstere verklärt werden. Aber das Geistige, das sich im Kultus auf sinnlich wahrnehmbare Weise darstellen soll, ist die christliche Religion, also das an sich Heilige, das ein spezifisch anderes noch ist, als das Edle und Schöne. Vollends findet hier diejenige sogenannte Kunst gar keinen Raum, die bloß auf das Technische ausgeht. Die Heiligkeit fordert von der Kunst, daß sie sich alles eigenen natürlichen Idealgehalts entkleide, vollends sich selbst nicht gefallsüchtig geltend zu machen bestrebt sei, sondern nach Inhalt und Form nur dem heiligen Gegenstande, den sie darstellen soll, diene und diesem sich ganz hingebe. Unter dieser Voraussetzung kann der evangelische Kultus dem ganzen Kunstgebiet in allen seinen Zweigen die Thore öffnen, obgleich sein Verhältnis nicht das gleiche zu den verschiedenen Künsten ist. Obenan stehen ihm die geistigsten Formen der Kunst, die **redenden** Künste: die Beredsamkeit und die Poesie, das geistliche Lied, das vornehmlich zu seinem Begleiter den Gesang, überhaupt die Musik hat. Unter den übrigen Künsten hebt sich besonders die kirchliche **Architektur**, nächstdem die **Malerei** heraus. Von den Bildern sagt Luther („Wider die himmlischen Propheten", Walch XX, 212 ff.): In der Schrift „sind gar viele Bilder, beide Gottes, der Engel, Menschen und Tiere, sonderlich in der Offenbarung Johannis und in Mose und Josua. So bitten wir sie nun gar freundlich, sie wollten uns doch auch gönnen zu thun, das sie selber thun, daß wir auch solche Bilder mögen an die Wände malen um Gedächtnis und besseren Verstandes willen. Sintemal sie an den Wänden ja so wenig schaden als in den Büchern. . . . . . So weiß ich auch gewiß, daß Gott will haben, man solle sein Werk hören und lesen, sonderlich das Leiden Christi. Soll ich's aber hören und gedenken, so ist mir's unmöglich, daß ich nicht in meinem Herzen sollte Bilder davon machen." S. auch Merz, christliche Sinnbilder (Herzogs RE.² s. v.). Die **Skulptur** kann nur vorzugsweise im Basrelief, besonders aber im Kruzifix, zur Darstellung kommen (vgl. Zöckler, Das Kreuz Christi 2c., S. 206 ff.). — Die **reformierte** Kirche dagegen hat sich gegen jeglichen Bilderschmuck erklärt, wie sie sich auch gegen den kirchlichen Baustil absolut indifferent verhält, da ihr der gottesdienstliche Raum nur die Bedeutung einer Stätte der Gemeindeversammlung hat.

b. **Heilige Zeiten.** Im evangelisch=christlichen Kultus gibt es wie keine an sich heilige Zeit, so auch keinen Raum, der an sich heiliger wäre, als ein anderer. „Tage und Zeit (sagt Luther) sollen nicht Herren sein über die Christen; sondern die Christen sind freie Herren über Tage und Zeit" (Walch XVI, 2683). Aber daraus folgt nicht, daß es in der christlichen Kirche überhaupt keinen Unterschied in der Zeit oder in der Räumlichkeit gäbe oder geben könne. Vielmehr produziert der freie Glaubens= und Bildungstrieb der Kirche

auch heilige Zeiten und Räume: zwar nicht heilsordnungsmäßig, aber dennoch nicht willkürlich und ohne jedwede Notwendigkeit. Die Gemeinde der Gläubigen ist zwar geistig immer bei einander und dient unablässig Gott; für den Glauben ist ihr immer heilige Zeit und jeder Ort ein heiliger. Aber als empirische Gemeinschaft kann die Gemeinde doch nur an einem Ort, zu einer Zeit zusammenkommen.

Zunächst die Zeit betreffend, so hat die Kirche sich weder unter die Herrschaft derselben gestellt, noch einem ihr fremden Prinzip, bloß um der Ordnung willen, sich unterworfen, sondern sie hat ihren Glauben und ihr Leben gestaltend auch in die Zeit eintreten lassen, und hat eine heilige Woche und ein heiliges Jahr gebildet. Luther: „Daß wir halten den Sonntag, Christtag, Ostern und dergleichen Feiertage oder Festtage, thun wir mit aller Freiheit, ohne Gesetz; beschweren mit solchen Ceremonien niemands Gewissen, lehren auch nicht, daß man sie von notwegen halten müsse, daß man dadurch gerecht und selig werde, oder damit genugthue für die Sünde, wie die falschen Apostel und Papisten gelehret haben. Darum aber halten wir sie, auf daß es in der Kirche fein züchtiglich und ordentlich zugehe, und die äußerliche Einigkeit nicht zerrissen werde. . . . . Die fürnehmste Ursache aber, darum wir solche Feiertage halten, ist diese, daß das Predigtamt in seinem Schwang bleibe und das Volk seine gewisse bestimmte Zeit habe, da es zusammenkommen, Gottes Wort hören und Gott daraus erkennen möge. Item, daß sie des Sakraments brauchen, insgemein für alle Not der ganzen Christenheit beten und unserm lieben Herrn Gott danken mögen für alle seine Wohlthaten, beide, leiblich und geistlich“ (VIII, 2471 ff.; s. auch den „Unterricht der Visitatoren“ von 1538: X, 1947 ff.).

Was die christliche Sonntagsfeier anlangt, so ist der von den streng calvinischen Reformierten aufgestellte Gedanke einer Verlegung des alttestamentlichen Sabbats auf den Sonntag unhistorisch und praktisch ebenso unstatthaft als unwirksam. Vielmehr ist die Feier dieses Tags eine zwar nicht willkürliche, aber freie Einrichtung der Kirche, in der sich der Gedanke von der allbedingenden Bedeutung der Thatsache der Auferstehung des Herrn für den christlichen Glauben Ausdruck gab. Auf Spuren dieser Feier stoßen wir schon im Neuen Testament (Akt. 20, 7; 1 Kor. 16, 2; Offenb. 1, 10); ausdrücklich bezeugt wird sie uns von Plinius (epist. X, 96), dann von Barnabas und Ignatius ab. Und zwar trägt sie den Charakter der Freude (εἰς εὐφροσύνην: Barnabas c. 15), weshalb auch an diesem Tage die Kniebeugung und das Fasten unterlassen wurde (Tertullian, de coron. mil. c. 3). Wenn wir aber die ganze Reihe von Zeugen bis auf Leo und Gregor den Großen überblicken, so berufen sie sich alle für die Feier dieses Tages besonders auf die Auferstehung Christi und nächstdem auf die Ausgießung des hl. Geistes. Erst im Mittelalter wird die Sonntagsfeier vergesetzlicht; wogegen die Reformation reagierte und das Prinzip der Freiheit und der Geschichtlichkeit geltend machte (Conf. Aug., artic. XXVIII; Chemnitz, Exam. conc. Trident. IV, 211 ff.). Aber im 17. Jahrhundert findet die englische Anschauung von einer Übertragung des alttestamentlichen Sabbats auf den neutestamentlichen Sonntag allmählich Eingang auch in Deutschland. Zwar von einzelnen bekämpft (von Fecht, 1688; von Stryk, 1702), wird sie von den angesehensten Theologen (Spener,

Buddeus, Walch u. a.) verfochten. Andere (wie Mosheim, Bingham, Baumgarten) leugneten zwar jene Übertragung, behaupteten aber die apostolische Einsetzung der Sonntagsfeier. Dagegen verliert der Streit im Zeitalter der Aufklärung, das nicht mehr an die Auferstehung Christi glaubte, alles Interesse. Erst in neuerer Zeit siegte wieder die allein richtige reformatorische und altkirchliche Anschauung.

Aber das ganze Leben des Christen soll Ein Gottesdienst sein: observatione sabbati, quae observatione unius diei figurabatur, ablata, perpetuum sabbatum observat, qui spe futurae quietis sanctis est operibus intentus (Augustin, Epist. 118). Die ganze Woche ist heilige Zeit, alle Tage derselben hießen feriae. Daher bestanden schon sehr früh (Hermas, Pastor III, 5, 1; Tertullian, De orat. c. 25; De jejun. c. 10; Cyprian, De orat. domin. s. fine) tägliche Gebetsstunden: ursprünglich drei (die Terz, Sext und None). Chrysostomus (homil. 59) und Hieronymus (ep. 22, c. 37) nennen schon vier (zu jenen drei noch die Vesper); Cassian sechs (drei bei Tage und drei in der Nacht), und bald zählte man schon sieben oder acht (s. die Mönchsregel des Benedikt v. Nursia). Näheres über die Geschichte des kirchlichen Stundengebets s. Probst, Brevier und Breviergebet, 2. Aufl., Tübingen 1868; Köstlin, Gesch. d. christl. Gottesdienstes, S. 77 ff.; Pleithner, älteste Geschichte des Breviergebets, Kempten 1886. — Zu diesen Gebetsstunden kommen schon sehr früh (s. d. *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* 8, 1, sowie Hermas a. a. O.) die wöchentlichen Gebetstage (stationes): die feria quarta et sexta (Mittwoch und Freitag), die im Gegensatz zum Sonntage, dem *πάσχα ἀναστάσιμον*, als *πάσχα σταυρώσιμον* (Verrat und Tod des Herrn), als Buß-, Fast- und Passionstage begangen wurden. So stellte der Tag, die Woche ein symbolisches Werk des Glaubens dar, das, gebildet aus dem Element der Zeit, die großen Thaten des Heils verkündigte. — Ein viel späteres und spezifisch römisches Institut (s. Leo d. Gr. Sermo 8, de jejuniis), das auf einem Sinken des früheren Ernstes und auf einem Abbiegen von der Idee der christlichen Zeitordnung beruht, sind dagegen die Quatember-Fasten (quatuor tempora). Sie wurden auch in unserer Kirche längere Zeit beibehalten, und bestehen noch jetzt in der englisch-bischöflichen. Über sie vgl. bes. Kliefoth, Liturg. Abhandl. VI, 115 ff.

Dieselben Thatsachen aber, die dem christlichen Wochencyklus zu Grunde lagen, waren auch Impuls gebend zur Bildung des **Kirchenjahrs**, dessen Mittelpunkt abermals die Feier des Todes und der Auferstehung des Herrn ist, von wo aus nach rückwärts und vorwärts sich allmählich der ganze Jahres-Organismus mit seinen Hauptfesten und Sonntagen, seinen Gedächtnis- und Kasualtagen gestaltete. Auf Grund der beiden Wurzelfeste, Ostern und Pfingsten, mit welchen die Entwickelung des Kirchenjahrs anhebt, umfaßt dasselbe das gesamte Erlösungswerk nach seiner begründenden That, aneignenden Wirkung und schließlichen Vollendung. Doch das Fundament und die Krone ist Christus, in seiner Erniedrigung und Erhöhung (Phil. 2, 6 ff.), wie sich dies auch in den drei **Hauptfesten**: Weihnacht, Ostern und Pfingsten, mit ihren Vor- und Nachfeiern, ausprägt, welchen zunächst nicht Dogmen, sondern Thatsachen aus dem Leben des Herrn zu Grunde liegen, wozu auch die biblisch begründeten Marientage gehören. Zwar hat man zur Erklärung der christlichen Feste auch den Naturlauf herbeigezogen (s. Strauß, Das evangelische Kirchenjahr, Berlin

1850); aber wenn auch die Phasen desselben für die heidnischen Feste maßgebend waren, so liefert dieser Gesichtspunkt für die Entstehung der christlichen Festordnung keine geschichtliche Basis; höchstens kommt er in untergeordneter Weise in Betracht. Dagegen sind die kirchlichen Perikopen, auf welche auch Strauß das Hauptgewicht legt, viel maßgebender für die Erforschung der Idee und des Ganges des Kirchenjahres.

Das Osterfest (ἡ κυριακὴ μεγάλη, corona et caput omnium festivitatum; über das Wort Ostarâ s. Grimm, Deutsche Mythol., S. 181 ff.), dessen Ursprung sich bis in die apostolische Zeit verliert (1 Kor. 5, 8), erregte schon früh (um 160, zwischen Anicet von Rom und Polykarp von Smyrna), der Zeit seiner Feier wegen, Streitigkeiten, sofern man in Rom es immer an einem Sonntag beging und mit Recht daran Anstoß nahm, daß man es in Kleinasien, unbekümmert um den Wochentag, immer am 14. Nisan, also zugleich mit den Juden feierte. Unter Viktor v. Rom und Polykrates v. Ephesus (um 196) drohte dieser Streit sogar einen Bruch herbeizuführen, den das vermittelnde Auftreten des Irenäus verhinderte (s. Eusebius, h. e. V, 24, 13; Conf. Aug. art. XXVI und Apol. p. 161 ff.). Erst auf dem ökumenischen Konzil zu Nicäa (325) drang die römische Weise der Feier insofern durch, als beschlossen ward, daß Ostern immer an einem Sonntage begangen wurde, und zwar nach dem Frühlingsvollmonde. So ungern man auch in Rom diese judaisierende Einmengung der Mondphasen sah, so mußte man sich doch der gewichtigen Autorität des Nicänums gegenüber zuletzt fügen. Später aber hat die streng astronomische und die gewöhnliche Berechnungsweise wieder ein Auseinandergehen der beiden Kirchenhälften zur Folge gehabt. S. Piper, Geschichte des Osterfestes seit der Reformation, Berlin 1845. Wie Luther zu dieser Frage stand s. XVI, 2678 ff.: mit dem Hin- und Her-„Schuckeln" des Osterfestes ist er nicht einverstanden, doch fügt er hinzu, daß man es gehen lassen und halten soll, wie es jetzt gehet und gehalten wird. — Übrigens bildete in der alten Kirche den Anfang dieses Festes die Ostervigilie, ein Nachtgottesdienst, der bis zum Morgen dauerte und zugleich eine feierliche Taufzeit war. Das Fest schloß erst mit dem folgenden Sonntage, an welchem auch die Neugetauften ihre weißen Kleider zum letztenmal trugen (dominica in albis). Bis in das 5. Jahrhundert hinein bildete auch Ostern den Anfang des Kirchenjahrs (pascha est anni principium: Eusebius, h. e. VII, 32; Ambrosius, De mysteriis c. 2).

Wie aber der Herr nur auferstanden, nachdem er sich für uns in den Tod gegeben, und wie unser Leben mit ihm das Leiden und Sterben in der Buße voraussetzt (Röm. 6, 4 ff.), so geht dem Freudenfest der Auferstehung die Trauerfeier des Todestags des Herrn voraus, welche bald (schon im 4. Jahrhundert) auf acht Tage, dann — nach Analogie im Leben des Herrn (Matth. 4) und des vierzigjährigen Zuges Israels durch die Wüste — auf vierzig Tage ausgedehnt wurde (quadragesima) und mit der großen oder schwarzen Woche abschloß (hebdomas passionis, sancta, magna, nigra). In ihr ragen besonders hervor: der sie einleitende Palmsonntag (dominica palmarum), der Gründonnerstag (dies viridium, zum Gedächtnis des hl. Abendmahls; an ihm fand auch neben der Morgenkommunion eine Abendkommunion statt; dies indulgentiae, an welchem in der römischen Kirche die Büßenden wieder aufgenommen

wurden und seit dem 12. Jahrhundert die Verdammung der Ketzer und verstockten Sünder stattfand), der Charfreitag (παρασκευή, ἡμέρα τοῦ σταυροῦ, dies lamentationum, von caren = wehklagen; der Klagefreitag, an dem alle Christen verbunden waren, zu fasten: Tertullian, De orat. c. 14), sowie der große, stille Sonnabend (sabbatum magnum), an dem auch die griechische Kirche fastet. Während nun die römische Kirche nur am Sonntage nicht fastet und daher ihre Quadragesima am Aschermittwoch (dies cinerum) beginnen kann, muß die griechische Kirche, die auch am Sonnabend nicht fastet, noch weiter zurückgehen (bis zum Montag nach Sexagesimae). Übrigens ist diese ganze Zeit, wie die von Rogate bis zum Sonntag nach Pfingsten und die Adventszeit, ein tempus clausum. S. Kliefoth, a. a. O. I, 55 ff.

Von Ostern bis Pfingsten hatte jeder Tag die Rechte eines Sonntags, so daß die wöchentlichen Stationstage ausfielen (Tertullian, De idolol. c. 14; Augustin, Epist. 119). Seit dem 4. Jahrhundert wird allgemein der 40. Tag als Himmelfahrtsfest gefeiert (ἑορτὴ ἀναλήψεως, Constitt. App. V, 19, 20; VIII, 33). Der Sonntag darauf (Exaudi) bereitet auf Pfingsten vor (πεντηκοστή), den Tag der Ausgießung des hl. Geistes und der Stiftung der christlichen Kirche (Augustin, Epist. 118, ad Januarium), dessen Vigilie zugleich eine solenne Taufzeit war und mit dem die Osterzeit abgeschlossen wurde. Die Pfingstoktave wird in der griechischen Kirche, schon zur Zeit des Chrysostomus, als Allerheiligentag oder vielmehr als der Tag aller Märtyrer gefeiert; während er in der römischen Kirche, aber erst seit dem 14. Jahrhundert (unter Papst Johann XXIII.), als festum S. Trinitatis begangen wird. Erst später, und zwar seit dem 9. Jahrhundert, wird auch im Abendlande ein Allerheiligenfest, und zwar am 1. November gefeiert.

Was das Weihnachts- und Epiphaniasfest anlangt, so legten zwar die alten Christen keinen großen Wert auf die Geburtstage, doch aber lag ihnen — besonders gegenüber dem Doketismus — alles daran, daß Christus, der wahrhaftige Gott, auch in Wahrheit und Wirklichkeit Mensch geworden sei. Für letzteres ist ἐπιφάνεια der schon klassisch ausgeprägte Ausdruck (vgl. auch Tit. 2, 11; 3, 4; 2 Tim. 1, 10; 1 Joh. 4, 9). So wird im Orient, schon seit der Zeit des Clemens Alexandrinus, das Epiphaniasfest als Tauffest begangen (daher auch Lichtfest, ἡμέρα τῶν φωτῶν; auch findet an diesem Tage die große Wasserweihe statt), welches zugleich die Geburtsfeier Christi einschließt. Es war hier von da an bis zur Zeit des Chrysostomus das Fest, welches den christlichen Festcyklus eröffnete. Anders im Occident, wo man schon früh — wie auch die Katakomben erweisen — den 6. Januar auf die Ankunft der Weisen aus dem Morgenlande bezog (primitiae gentium; Augustin sermo 203: hodierno die manifestatus redemptor omnium gentium fecit solemnitatem omnibus gentibus), oder auch auf das erste Wunder zu Kana (daher dies natalis virtutum Domini). Dagegen feierte man hier am 25. Dezember das Fest der Geburt des Herrn, und fing schon bald an, an einer chronologischen Reihe von Ereignissen aus der Jugendgeschichte des Herrn bis zum 12. Jahre zu arbeiten. Rom, das an der Osterbestimmung des Nicänums nichts mehr ändern konnte, setzte um so mehr seine Weihnachtsfeier auch im Orient durch (unter Kaiser Theodosius dem Großen), als dort schon seit der Zeit des Origenes ein Schwanken eingetreten war, als ferner die Feier — ein Zeugnis

gegen die Arianer — dem Nicänum entsprach, und als endlich Chrysostomus das Bestreben unterstützte (s. seine Weihnachtspredigt v. J. 386).

Die Oktave von Weihnacht (der 1. Januar) galt längere Zeit als Fasttag, contra gentilitatem (Tertullian, De idolal. c. 14; Augustin, Homil. in Ps. 98: per istos dies ad hoc jejunamus, ut, quando ipsi laetantur, nos pro illis gemamus). Sie wird erst seit dem 7. Jahrhundert als dies circumcisionis Christi begangen (s. das Sacramentarium Gregors d. Gr.). Überhaupt aber bedeutet die Oktave in der römischen Liturgik die achttägige Feier gewisser hervorragender Feste, besonders die am achten Tage. Diese Feier geht auf die israelitische Festordnung zurück (5 Mos. 16, 3; s. auch Philo, de septenario et festis, in der Frankfurter Ausgabe p. 1191).

Auf die Adventsfeier, mit welcher dann (seit dem letzten Viertel des 6. Jahrhunderts) im Abendlande das Kirchenjahr begann, stoßen wir schon bei den Nestorianern; dann kommt sie bei den Griechen auf und beginnt hier mit dem Philippustage, indem sie als eine mildere Buß- und Fastenzeit begangen wird. Im Occident, und zwar seit Gregor d. Gr., beginnt sie mit dem vierten Sonntage vor Weihnacht und will nicht als Einleitung nur zu diesem Feste, sondern — wie die Perikopen der drei ersten Adventssonntage zeigen — zu dem ganzen Kirchenjahr gefaßt sein.

Die griechisch-orientalische Kirche hat das Kirchenjahr gar nicht entwickelt; sie verteilt nur und benennt die Sonntage nach den vier Evangelisten, indem sie in der Osterzeit mit Johannes den Anfang macht und auf ihn den Matthäus, Lukas und Markus (in der armenischen Kirche Markus, Matthäus und Lukas), und zwar in sogenannten lectiones continuae, folgen läßt. Die occidentalische Kirche dagegen hat ein entwickeltes Kirchenjahr ausgebildet und läßt in ihren Perikopen (lectiones selectae) von Ostern an auf den Johannes erst den Lukas, dann bis Advent den Matthäus folgen, indem sie den Markus kaum benutzt, weil die Weihnachts- und Epiphanienzeit besondere Evangelien in Anspruch nehmen.

Die Gedächtnis- und Kasualtage. Schon früh kamen nach Hebr. 13, 7 zu den Festtagen solche Tage hinzu, die an Personen und Momente aus dem Leben der Kirche erinnerten, welche ein bleibendes Andenken beanspruchten oder sich auf ein bestimmtes Verhältnis der Kirche nach außen bezogen. Die Idee, welche ursprünglich der Bildung solcher Tage zu Grunde lag, war — abgesehen von der späteren Verirrung — eine in sich wahre und berechtigte. Ja, in der vorkarolingischen Zeit gliederten diese Tage auch die Sonntagshälfte des Kirchenjahres, indem damals weder nach der Pfingstoktave noch — wie seit dem 14. Jahrhundert — nach Trinitatis die Sonntage alle gezählt wurden, sondern nach der ersteren höchstens fünf, und darauf nach Petri-Pauli (d. 29. Juni), nach Laurentius (d. 10. August), und nach Cyprian oder dem Erzengel Michael (d. 26. oder 29. Sept.). Damit waren die Hauptphasen der Kirche: ihre Gründung und Ausbreitung, ihre Entwickelung und ihr Kampf, ihre Zukunft und Vollendung, sowohl im ganzen, als auch für die einzelnen Sonntage, gekennzeichnet. S. die Kalendarien von Fronto, von Martene, das Liturgikon von Pamelius, sowie Rankes „Perikopensystem“, im Anhang.

Im Mittelalter wird das historisch-dogmatische Element der Kirchen-

jahrsbildung in das phantastisch-mythische umgesetzt, indem die Kirche teils dogmatisch-irrige Feste, gegründet auf Legende und Aberglauben, anordnete (Fronleichnamsfest seit 1264 [über die Liturgie an demselben s. Binterim, Denkwürdigkeiten V, 1, p. 279 ff.]; Fest der Lanze und der Nägel Christi u. a.), teils das Jahr mit apokryphischen Marien-, Petrus- und Heiligentagen überschüttete. Luther sagt (III, 1751): „Vielleicht wird man hintennach zu Adam und Eva kommen, daß man ihren Tag auch begehen wird.“ Noch 1721 ordnete Innocenz XIII. für den 2. p. Epiph. ein besonderes Fest des Namens Jesu an, und Pius IX. ging noch weiter, indem er 1854 das in der Kirche lange umstrittene unbefleckte Empfangensein der Jungfrau Maria feierlichst zum Glaubensdogma erhob.

Während aber die streng reformierte Kirche in das der römischen entgegengesetzte Extrem geriet und das historische Kirchenjahr so gut wie ganz aufgab (s. Conf. Helvet. c. 27), nahm die lutherische eine prinzipiell andere Stellung zu dieser ganzen Frage ein. Sie teilte den hergebrachten Unterschied zwischen dem Semestre Domini und dem Semestre ecclesiae, und das mit Recht, denn nur unter Voraussetzung des entwickelten Kirchenjahrs kann sich der Gottesdienst zu einem organischen Ganzen gestalten. Darum mißbilligt auch Chemnitz (exam. conc. Trident. IV, p. 218) die Verwirrung solcher Pastoren, welche die Bedeutung des Kirchenjahrs vernachlässigten. Aber dem Worte Gottes gemäß unterschied unsere Kirche zwischen den Festtagen, die Gott der Herr in den großen Thaten der Heilsgeschichte seiner Kirche bereitet hat, und den Gedächtnistagen, die dieselbe sich aus den Hauptepochen ihrer Geschichte gemacht. Demgemäß kritisierte sie nach dem biblischen Maßstab das überkommene Kirchenjahr, verwarf alle Pseudo-Festtage, erklärte sich gegen das bloß äußerliche Fastenwesen und entledigte sich der Unzahl von Heiligentagen. So blieben ihr nur die großen Festtage mit den biblischen Marientagen, als Nebenfesten, und von den Gedächtnistagen: der Tag Johannis des Täufers, die Aposteltage unter Beseitigung der Legende, der Stephanus- und der Laurentiustag, zur Erinnerung an die Blutzeugen der Kirche, sowie der Tag des Erzengels Michael, als Repräsentanten der triumphierenden Gemeinde, neben dem man in einigen lutherischen Landeskirchen, sowie in der englisch-bischöflichen Kirche, auch noch am Allerheiligentage im evangelischen Sinne festhielt. Außer diesen Tagen behielten noch einige KOO. den Tag der Maria Magdalena bei, der ersten Verkündigerin der Osterbotschaft, besonders wegen Matth. 26, 13. Bald kam auch noch der Reformationstag hinzu; vgl. den Unterricht der Visitatoren v. J. 1538 (Luther V, 1948). Dagegen vermehrte man die Kasualtage auf Grund der verschiedenen positiven Beziehungen der Kirche nach außen. Zu dem hergebrachten Erntedenktag und zu dem Kirchweihtag kamen hinzu die Schulfeier, die Staatsgedenktage, sowie, besonders seit dem 30jährigen Kriege, die Bußtage. Nachdem schon seit Leo und Gregor dem Großen die jährlich wiederkehrenden dies rogationum (in der Woche Rogate) und die für besondere Fälle bestimmten dies supplicationum angeordnet waren, kommen in der evangelischen Kirche die Bußtage auf, teils sporadische, welche mit erfahrenen lokalen Drangsalen zusammenhängen, teils allgemeine, welche jährlich zweimal, viermal, ja monatlich begangen werden. Dazu wurde in unserm Jahrhundert noch die Totenfeier hinzugefügt, die aber,

von anderem abgesehen, nicht glücklich auf den Schluß des Kirchenjahres angesetzt ist (Guerike, Luther. Ztschr. 1835, Heft 3). Überhaupt sollten die vier letzten Sonntage nach Trinitatis, welche der Eschatologie zum Ausdruck dienen, in jedem Jahr eingehalten und die nach Ostern sich richtende Verkürzung auf die Sonntage vor dem 24. p. Trinit. verlegt werden.

c. **Die heiligen Räume.** Wir kommen schließlich zu den heiligen Räumen. Zwar weiß das Christentum nichts mehr von heidnischen Tempeln (Akt. 17, 24. 25), auch nicht vom Tempel zu Jerusalem (Joh. 4, 21), denn nicht der Raum an sich, sondern die Herzen der Christen sollen ein Heiligtum Gottes und ihre Leiber dessen Tempel sein (Röm. 12, 1; Ephes. 2, 19 ff.; 1 Petri 2, 5; vgl. Minucius Felix, Octav. c. 32, und Origenes, c. Cels. VIII, 19). Luther macht vor allem das Prinzip der Wahrheit geltend: „Nicht Steine und ein herrlich Gebäude, auch nicht Gold oder Silber schmücken oder machen heilig eine Kirche, sondern Gottes Wort und die reine Lehre oder Predigt" (I, 1264). „Und wenn das Wort auch unter einer grünen Linde oder Weide gepredigt würde, so hieße doch derselbe Ort Gottes Wohnung und Stätte, denn Gottes Wort regieret daselbst" (III, 1166). S. auch III, 665. 1084; IV, 2477; XI, 1984; XII, 243. Ebenso verweist er auf das Prinzip der Gemeinsamkeit und das der Ordnung (XII, 2491).

Die christliche Gemeinde bedarf zu ihren Zusammenkünften der geeigneten Räume und wird in ihnen, von innen heraus, den Geist, die Lebensidee auszusprechen suchen, der sie dienen sollen. Die gottesdienstlich versammelte Gemeinde wird auch hier nicht bloß bei dem Notdürftigen und Nützlichen stehen bleiben dürfen, sondern sie wird, wie die Geschichte zeigt, nach ihrer Grundidee, dem Glauben an den Gekreuzigten, den Raum durchweg, wie in seinem Grundriß, so in seinem ganzen Bau und in der Spitze seines nach oben weisenden Turms, zu gestalten suchen. Nachdem zunächst in der apostolischen Zeit (Akt. 2, 46) und anfangs auch in der altkatholischen die gottesdienstlichen Versammlungen in Privathäusern gehalten worden (Origenes c. Celsum VII und VIII), sehen wir seit Tertullians Zeit (De idolol. c. 7; De pudic. c. 4 u. a.; namentlich Constitt. App. II, 57) besondere Gebäude (ecclesia oder domus Dei) für diesen Zweck bestimmt, deren Inneres der Gliederung der Gemeinde (Kleriker, Gläubige und Katechumenen) entsprach, während die Vorhalle (der Narthex) zur Aufnahme der Büßenden bestimmt war (vgl. San Clemente in Rom). Erst seit Konstantin d. Gr. und seiner Mutter Helena schritt man auch zur Entwickelung des Äußeren fort (s. Eusebius über die Kirche zu Tyrus, Vita Const. III, 33 u. H. e. X, 4; über andere desgl. in der Vita Const. III, 41 ff., 50 ff.; Tobler, Bethlehem, 1849; vgl. dess. Golgatha, 1851). Seit dem 5. Jahrhundert wird die Nische im tiefsten Grunde der alten Basilika, Apsis (von ἅπτω), in welcher sich — nicht der Altar — sondern die Kathedra des Bischofs befand, mit Mosaikbildern auf Goldgrund geschmückt (s. d. Brief des Paulinus von Nola an Sulpicius Severus; Augustin, Ep. ad Maximinum c. 23; Augusti, Beiträge z. christl. Kunstgsch. 1841, S. 146 ff.). Aber schon Chrysostomus mußte klagen: τότε (in der ersten christl. Zeit) αἱ οἰκίαι ἐκκλησίαι ἦσαν, νῦν δὲ ἡ ἐκκλησία οἰκία γέγονεν. Und zwar sind die vier Bildungsstufen, welche die kirchliche Architektur durchläuft: 1) die spät römische oder altitalische Basilika (über deren Ursprung Hdb. II, 274 ff. zu vergl.)

— S. Clemente in Rom; 2) der byzantinische Kuppelbau — die Sophienkirche in Konstantinopel; 3) der romanische Bogenbau — der Dom zu Bamberg, und 4) der germanische oder sogen. gotische Spitzbogenbau — der Dom zu Köln. Der spät-gotische Stil verliert sich in das Unharmonische und Phantastische. Die darauf folgende Renaissance strebt zwar nach Einfachheit und Harmonie (Peterskirche in Rom); aber sie erreicht doch nicht die einheitliche Durchbildung des ganzen Baues und prägt besonders den herrischen Geist der römischen Kirche aus. Vollends zersplittert sich dieser Baustil haltlos im Rokokostil der Jesuiten in äußeren Prunk. — Was nun die evangelische Kirche anlangt, die keine neue christliche Architektur erzeugt hat, wie sie denn keine neue Kirche ist, so hat ihr Kirchengebäude vor allem dem realen Zwecke durch räumliche, akustische, optische Angemessenheit des Innern zu entsprechen; zugleich aber soll es auch dem Idealzweck genügen durch einfache, würdige Konstruktion und durch dem Glauben gemäße Erhebung über die Gebäude, die einem anderen Zwecke dienen. S. den Artikel „christl. Baukunst" in PRE., sowie die trefflichen Grundsätze, welche die Dresdener Konferenz vom Jahre 1856 für die bauliche Einrichtung der Kirchen aufgestellt hat (s. Harnack, prakt. Theol., Bd. I, S. 347 ff.); desgl. Meurer in der unten angeführten Schrift über den Kirchenbau.

Zur **Geschichte der christl. Kunst** s. die Liter. ob. Bd. II, S. 261 u. 277 f.

Für die Malerei vgl. Müller, Bildl. Darstellungen im Sanktuarium der chr. Kirchen vom 5. bis 14. Jahrhdt. 1835. Eine Übersicht der Entwicklungsgeschichte der christlichen Bilder gibt F. Piper, Der christl. Bilderkreis, 1852. — Über die Heiligen und ihre Symbole s. Radowitz, 1834; Helmsdörfer, Christl. Kunstsymbolik, Frankf. 1839. Alt, Die Heiligenbilder, 1845. Didron, Manuel d'iconographie chrétienne, Paris 1845. Guenébault, Dictionnaire iconographique. Paris 1845. — Wessely, Iconographie Gottes und der Heiligen. Leipzig 1874. Portig, Zur Gesch. des Gottesideals in der bildenden Kunst. Hamburg 1886.

Überhaupt vgl. noch: Schnaase, Gesch. der bildenden Künste, 2. Aufl. v. Lützow, 7 Bde. Düsseldorf 1866 ff. Förster, Denkmale deutscher Baukunst, Bildnerei u. Malerei von Einführung des Christentums bis auf die neueste Zeit. Leipzig 1853 ff. Kugler, Handbuch der Kunstgeschichte. Otte, Handb. der kirchl. Archäologie des Mittelalters, 5. Aufl. 1883 ff. Piper, Mythologie und Symbolik der christl. Kunst, Berlin 1847; Einleitung in die monumentale Theologie, Gotha 1867, und „Monumentale Theologie" in PRE. Gust. Portig, Religion und Kunst, 2 Bde., Iserlohn 1879. 1880. Grüneisen, Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus, Stuttgart 1858 ff., fortgesetzt von Merz und Pfannenschmidt. Prüfer, Archiv f. kirchl. Kunst, seit 1877.

Über die **heil. Räume** der Kirche vgl. außer den oben (Bd. II, S. 278) genannten Werken: Ciampini, De aedificiis a Constantino Magno exstructis, Romae 1693 fol. Hospiniani, De origine, progressu, usu et abusu templorum, Tiguri 1603 fol. Moller, Denkmäler deutscher Baukunst, Darmstadt 1821 ff. Guttensohn und Knapp, Basiliche di Roma 1822 ff. Bunsen, Basiliken des altchristl. Roms, München 1842. Zestermann, Die antiken und christlichen Basiliken, 1847. Mothes, Die Basilikenform bei den Christen der ersten Jahrhunderte. Leipzig 1865. Dehio, Die Genesis der christl. Basilika, 1883. v. Quast, Altchristliche Bauwerke von Ravenna. Berlin 1842. Creutz, La basilica di S. Marco in Venezia. Venez. 1843 ff. Kallenbach u. Schmidt, Die christliche Baukunst des Abendlandes. Halle 1850 ff. Hübsch, Die altchristlichen Kirchen, 1859 ff. Stockbauer, Der christliche Kirchenbau in den ersten sechs Jahrhunderten. Regensburg 1874. Lübke, Geschichte der Architektur, 6 Aufl. Leipzig 1884. Dehio u. v. Bezold, Die kirchliche Baukunst des Abendlandes. Stuttgart 1884. Mothes, Die ältesten Kirchen Roms (Christl. Kunstblatt 1884, Nr. 11). Reichensperger, Fingerzeige auf dem Gebiete der christl. Kunst. Leipzig 1853. || Über evangelischen Kirchenbau die Schriften von Preuß, 1837; Roth, 1841; Meurer, Der Kirchenbau vom Standpunkt und nach dem Brauch der luther. Kirche, Leipzig 1877. Hasenclever, Über evangelischen Kirchenbau, 1882. Jähn, Das evangel. Kirchengebäude. Schultze, Das evangel. Kirchengebäude (herausgegeben in Verbindung mit Mothes und Prüfer).

Leipzig 1885. Schneider, Unsere Pfarrkirchen und das Bedürfnis der Zeit (Ztschr. für christl. Kunst 1888, Heft 5). || Über Kanzel und Altar die Schriften von Meurer, Altarschmuck, Leipzig 1867. Münzenberger, Zur Kenntnis und Würdigung der mittelaltrigen Altäre Deutschlands, Frankfurt a. M. 1885. Opitz, Altar u. Kanzel (Archiv f. christl. Kunst 1885, Nr. 5). Barford, Altar u. Kanzel, 1886. Über Paramentik überhaupt s. evang.-luther. Kirchenzeitung 1885, Nr. 27 und über die Kirchenglocken Otte, Glockenkunde, 2. Aufl. Leipzig 1884.

Über die **heil. Zeiten** der Kirche (Heortologie) vgl. die Dissertationen-Sammlung von Vollbeding, Thesaurus commentationum etc., 2 voll., Lips. 1846. — Ferner Lisco, Das christliche Kirchenjahr, 4. Aufl., Berlin 1846. Ranke, Das kirchliche Perikopensystem, Berlin 1847 und dessen Artikel „Perikopen" in PRE. Liemke, Die Quadragesimalfasten der Kirche, München 1853. Strauß u. Piper a. a. O. (oben, S. 369). Steitz, Artikel „Pascha" u. a. in PRE. Linsenmayr, Entwicklung der kirchl. Fastendisziplin bis zum Konzil von Nicäa, München 1877. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881, S. 93 ff. Drioux, Les fêtes chrétiennes. Oeuvre illustré. Paris 1881. Nilles, S. J., Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae, orientalis et occidentalis, 3 voll. Oenip. 1879—85. || Besondere Verdienste um die Evangelisierung des Kalenders hat sich Piper erworben: siehe Die Verbesserung des evangel. Kalenders (Vorträge), Berlin 1850; Der evang. Kalender, 1850 ff.; und der Artikel „Zeitrechnung" in PRE.[1].

Über die **Sonntagsfeier** vgl. die einschlägigen Schriften von Höfling (akadem. Programm von 1838), Rücker (1839), Sartorius (Lehre von der heil. Liebe III, 1 S. 196 ff.), Kraußold (Zeitschrift f. Protestant. u. Kirche, 1850 Bd. 20), Oschwald (1850), Hengstenberg (1852), Kliefoth (liturg. Abhandl. Bd. 4 ff.), Liebetrut (1860), Harnack (prakt. Theol. I, 353 ff.), und besonders, was die alte Kirche anlangt, Th. Zahn (1878). Vgl. d. Art. v. Zöckler in PRE.[2], Bd. XIV, sowie über die betr. Gesetzgebung in den Staats- und Kirchenordnungen: Irmischer (1839).

Die Hauptakte des Gottesdienstes.

4. Die sakramentlichen Kultusakte.

Wie oben dargelegt worden, sind die beiden sich gegenseitig fördernden Hauptelemente des Kultus sacramentum und sacrificium, d. h. teils Darreichung des Worts und Austeilung des Sakraments, teils Bekenntnis und Gebet. Beide Bestandteile gehören notwendig zusammen: denn durch treue Verwaltung und Gebrauch der beiden ersten empfängt die Gemeinde den Reichtum inneren Lebens, welchen sie in den beiden anderen ausströmt. So sagt auch Luther, daß der Gottesdienst darin bestehe, „daß unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang" (XII, 2437). Diese zwei Stücke sind wesentlich an einander gebunden (I, 1263); s. auch XII, 2494. 2499 ff.

a. **Die Darreichung des Wortes.** Das Wort Gottes beansprucht eine zentrale, allbeherrschende Stellung im christlichen Kultus. Luther sagt (X, 2662): „Ein Christ soll wissen, daß auf Erden kein größer Heiligtum ist, denn Gottes Wort; denn auch das Sakrament selbst durch Gottes Wort gemacht und gebenedeiet und geheiliget wird, und wir alle auch dadurch geistlich geboren und zu Christen geweihet werden". Diese große Bedeutung des Worts findet zunächst ihren besonderen Ausdruck in der liturgischen Lektion. Diese, die von Anfang an einen wesentlichen Bestandteil des christlichen Kultus ausmachte, ist der allbestimmende Regulator des ganzen Gottesdienstes, nach welchem sich alle übrigen Bestandteile desselben zu richten haben. Und zwar werden die biblischen Vorlesungen notwendig in der Landessprache stattfinden müssen. Da es sich aber hierbei nicht um den Buchstaben der gesamten Schrift, son-

dern um ihren wesentlichen Inhalt handelt, da ferner die Lektion in einem Jahrescyklus die ganze Heilsgeschichte nach ihren Hauptmomenten umfassen soll und muß, so ist damit auch schon eine Auswahl aus der Schrift geboten. Auch bedarf die christliche Gemeinde als solche eines Normalstoffs aus dem göttlichen Wort, eines comes, der das Wesentliche des Schriftworts enthält und eine vollständige Assimilation desselben ermöglicht. Aus diesen Gründen erklären wir uns mit der römischen Kirche für die Beibehaltung der hergebrachten liturgischen Perikopen und bleiben hierin auch dem Charakter und der Überlieferung des lutherischen Kultus treu.

Ein kurzer Blick auf die Leseordnung der alten Kirche zeugt von der Reichhaltigkeit der Lektion aus Gottes Wort und beschämt unsere gegenwärtige Praxis. Die ἀνάγνωσις (1 Tim. 4, 13) schloß sich ursprünglich an die Synagoge an, an die Paraschen (Bahnlesung des Pentateuchs) und die Haphtaren, ausgewählte Abschnitte aus den historischen und prophetischen Schriften (Akt. 13, 15; 15, 21); vgl. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berlin 1832. Bald wird damit die Lesung der Schriften des Neuen Testaments verbunden (1 Thessal. 5, 27; Kol. 4, 16); ja auf dieser Anagnose beruhte die Sammlung des neutestamentlichen Kanons (Muratori: „in ecclesia legi"). Es fand ursprünglich eine vierfache Lesung statt: νόμος, προφῆται, εὐαγγέλιον und ἀπόστολος (Justin, Apolog. I, c. 67; deutlicher Tertullian, De praescript. c. 36; de anima c. 9; Cyprian, Epist. 24. 33; Constitt. App. II, 39, 57). Auch erwähnen des Lektors schon Tertullian (De praesc. c. 41) und Cyprian (Epist. 33). Und zwar herrschte allgemein die Bahnlesung, die immer der Bischof feststellte. — Diese Praxis erlitt zunächst eine Veränderung durch die sich allmählich bildende Festordnung. Nach Origenes z. B. (Opp. II, 851) wurde in der Charwoche das Buch Hiob gelesen. Aber im Orient bleibt das herrschende Prinzip das formal biblische; man bindet sich an den Schriftkanon. S. Ranke PRE. s. v. Perikopen. Anders dagegen verfährt man im Occident. Hier macht man das Materialprinzip, den Schriftinhalt, geltend, und verfährt deshalb mit dem äußeren Kanon freier, indem man aus demselben passende Abschnitte zur Lektion auswählt. Dennoch steht man hier hinsichtlich des Reichtums der Schriftmitteilung dem Morgenlande nicht nach, wie alle abendländischen Lektionarien ausweisen, obgleich sie mit Recht die Lektion aus dem Gesetz nicht haben und sich auf die prophetische, evangelische und epistolische beschränken. Unter den hier eingeführten Lektionsordnungen: der altmailändischen (Ambrosianische), der Mozarabischen, der Gallicanischen, zeichnet sich besonders das letztgenannte Lektionar (s. Mabillon) durch angemessene und umfangreiche Auswahl aus; es mußte aber der unter Karl dem Großen eingeführten römischen Meßordnung weichen. Das zu dieser gehörige Lektionar, der Comes, dessen Anfänge bis auf Hieronymus zurückgehen (s. Ranke a. a. O. S. 258 ff.), erreicht seinen Abschluß im wesentlichen unter Gregor d. Gr. (Ex his — schreibt dieser in der Vorrede zu seinen Homilien — quae diebus certis in hac ecclesia legi ex more solent, sancti evangelii quadraginta lectiones exposui). Nachdem es, wenn auch unter mancherlei Veränderungen, durch das ganze Mittelalter geherrscht, wird es durch das Tridentinum fixiert. Auch dieses Lektionar ist sehr reich, indem es mit einer Doppelreihe von Perikopen aus dem Neuen Testament (Evangelien

und Episteln) unter Beibehaltung der Reihenfolge der biblischen Bücher (nur wird hier unter den Synoptikern dem Lukas der Vorrang eingeräumt), in der Quadragesimal- und Quinquagesimalzeit jeden Tag, in den übrigen Wochen jeden Sonntag, Mittwoch und Freitag mit Leseabschnitten versieht. Durch das Homiliarium Karls d. Gr. gingen die evangelischen Sonntags-perikopen, mit einzelnen Veränderungen, in das Leben der Gemeinden des Mittelalters und auch in unsere Kirche über. Daneben bestand, besonders für die Klöster seit Benedikt von Nursia, die Horenlektion (das breviarium, im Gegensatz zum plenarium, dem Meßbuch); s. Gerbert, Monum. vet. liturg. Alemann. II, 179; Bingham, Orig. L. XIII, c. 9. S. Herzog, PRE. s. v. Brevier.

Auch Luther ist in der deutschen Messe vom Jahre 1526 aus praktischen Rücksichten für die Beibehaltung der alten Perikopen, die aber in seiner Kirchenpostille etwas verändert und vermehrt sind, namentlich durch die Evangelien zu den 26. und 27. Sonntagen p. Trin. (wahrscheinlich durch Bugenhagen). Aber daneben strebt er nach einer lectio continua für den Sonntag Nachmittag, dem er das alte Testament zuweist, und für die Wochentage, indem er, nicht glücklich, weil zu sehr zersplitternd, dem Mittwoch den Matthäus, dem Donnerstag und Freitag die Briefe der Apostel und dem Sonnabend den Johannes zuweist; der Montag und Dienstag sind für den Katechismus bestimmt (s. X, 277 ff.). Die anglikanische Kirche verfährt unter Cranmers Vorgang streng konservativ, indem sie nicht nur die alten Perikopen beibehält, sondern sich auch für die Metten (matutina) und Vespern an die Horenlektion anschließt (Näheres s. bei Ranke in PRE.[2] XI, 482 f.). Dagegen erklärt sich Spener gegen die Alleinherrschaft der alten Perikopen, weil er die selbständige Bedeutung der biblischen Lektion nicht genug würdigt. In neuerer Zeit hat man sich mit Recht für die Beibehaltung derselben entschieden (s. besonders Alt a. a. O., sowie in der Evang. KZ. 1847, Nr. 42). Die hergebrachten Perikopen sind beizubehalten nicht bloß aus praktischen Rücksichten, sondern weil die evangelischen Abschnitte fast alle gut gewählt sind. Sie sind aber 1) zu revidieren: zum geringeren Teil die Evangelien, zum größeren die Episteln, unter Beibehaltung der Reihenfolge der biblischen Bücher; und 2) sind sie zu ergänzen: durch eine alttestamentliche Reihe, die in der wiederherzustellenden Sonnabendvesper zur Verlesung käme; und durch Hilfsperikopen für die Predigt, die nach dem Prinzip des Kirchenjahrs und im Anschluß an die alten auszuwählen sind. S. Ranke, der Fortbestand des herkömmlichen Perikopenkreises, Gotha 1859. Unter den neueren Perikopensammlungen sind besonders hervorzuheben: die Württembergische, die Rheinpreußische (v. Nitzsch, Bonn 1846), die Hannöversche (1875), sowie die von Ranke (am Schlusse seines Werks über die Perikopen). Unter den Lesetafeln nenne ich die von Hyperius (de s. scripturae lectione quotidiana, Basel 1561); von Bunsen (s. Gesangbuch, Hamburg 1846), sowie von Zahn (Mörs 1854) und von Löhe (Haus-, Schul- und Kirchenbuch, Bd. 2) gegebenen; ferner Niemann, Denkschrift in betreff der bibl. Vorlesungen, nebst Entwurf eines Lektionars, Hannover 1869; das neue Lektionar, herausgegeben vom Konsistorium in Hannover, 1875; und Dieffenbach (Hausagende). Auch ist die Perikopenfrage von der Eisenacher Kirchenkonferenz seit 1886 auf ihre Tagesordnung gesetzt.

Aber das verbum scriptum, das in der Lektion zur Darstellung kommt, hat notwendig zu seiner Begleitung und Wirkung das an ihm sich normierende und es frei reproduzierende verbum praedicatum: in der **Predigt**, der **Absolution**, und auch in dem **Segen**. Das geschriebene und verlesene Wort soll die Predigt nicht überflüssig machen, sondern ihre tragende, und bestimmende Quelle und Norm sein. Denn die christliche Gemeinde soll sich zu dem Schriftworte nicht nur als zu einem anzueignenden bekennen, sondern sich zugleich als eine solche darstellen, welche den wesentlichen Inhalt desselben sich bereits im Glauben angeeignet hat. „Wo nicht Gottes Wort gepredigt wird, ist's besser, daß man weder singe, noch lese, noch zusammenkomme. . . Alles Gottesdienstes das größte und fürnehmste Stück ist, Gottes Wort predigen und lehren" (Luther X, 264. 276). Zwar hat die Predigt auch aus andern Faktoren zu schöpfen: aus dem kirchlichen Gemeinde-Glauben und -Leben, sowie aus der Individualität des Predigenden; aber weit obenan steht die Schrift, als ihre belebende Seele und richtende Norm. Während sie nach jener Seite hin sakrifizieller Natur ist (ὁμιλία), ist sie nach dieser, um ihres Objektes willen, sakramental (κήρυγμα), weil Verkündigung der sündenvergebenden, Leben schenkenden Gnade Gottes in Christo. Beides zusammengefaßt ist sie zumal ein ἀναγγέλλειν, διδάσκειν und διαμαρτύρεσθαι (Akt. 20, 20. 21): die lebendigste Einheit und innigste Durchdringung von Gotteswort, Gemeindewort und persönlichem Erlebnis. Aber auf ihren Kern reduziert, ist die Predigt eine Absolution, und darin ist auch ihr sakramentaler Charakter begründet. Luther (XIII, 1199): „Nun aber soll man solches (Joh. 20, 22. 23) nicht allein von der Absolution verstehen, sondern der Herr fasset hier das ganze Predigtamt oder Kirchenamt mit diesem Befehl zusammen, daß die Vergebung der Sünden in der Predigt und in den heiligen Sakramenten verkündiget und ausgeteilet soll werden." Vgl. auch die Apologie (p. 171), und die KOO. (bei Stip, Beleuchtung der Gesangbuchsbesserung, Hamburg 1842, p. 109 ff.).

Zu einer direkten Mitteilung wird aber diese Verkündigung des zentralen Worts in der **Absolution** und **Benediktion**. Denn die erstere wird zwar διακονικῶς, ὀργανικῶς geübt, aber der Geistliche stehet in ihr nicht als judex da, auch nicht als bloßer frater, sondern als minister Dei, der deshalb sie nicht bloß ἱστορικῶς, declarative erteilt, sondern realiter und effective. Sie ist „nicht des gegenwärtigen Menschen Stimme oder Wort, sondern Gottes Wort, der da die Sünde vergibt. Denn sie wird an Gottes Statt und aus Gottes Befehl gesprochen" (Conf. Aug. art. XXV). — Und was den **Segen** betrifft, so ist er nicht ein bloßes Anwünschen, sondern ebenfalls exhibitiv (Num. 6. 27), wenn er auch — wie die Absolution — ohne Glauben nicht heilsam empfangen werden kann. Es „sind nicht Wunschsegen, sondern thätliche Segen, damit uns alsbald solche Güter überreichet und gegeben werden" (Luther II, 436).

b. **Die Austeilung des Sakraments des hl. Abendmahls** (δεῖπνον κυριακόν, 1 Kor. 11, 20; τράπεζα κυρίου, 1 Kor. 10, 21), oder die **Eucharistie** („daß wir Gott loben und danken für solch tröstlich, reich, selig Testament" Luther X, 1610). Während die **Kirchenväter** dieses Sakrament nur als mysterium tremendum anzusehen pflegten (als φρικωδέστατον), bezeichnet Luther, obgleich

auch er von dem „gewaltigen" Eindruck desselben zu reden weiß (1 Kor. 11,29 ff.), die Einsetzungsworte als amabilia et perquam amica, humanitatis ac benevolentiae plenissima (gr. Katech., Müller S. 508 ff.). Es vereinigt uns auf das innigste mit Christo, nach Leib und Seele (*φάρμακον τῆς ἀθανασίας*, Ignatius ad Eph. 20). In Eucharistia accipimus pignus certissimum et praestantissimum reconciliationis nostrae cum Deo, remissionis peccatorum, immortalitatis et futurae glorificationis (Chemnitii Exam. conc. Trident., Frankf., 1707, p. 364). Der Mittel- und Schwerpunkt des Abendmahls ist und bleibt das **einmalige** und **ewig giltige** Versöhnungsopfer (sacrificium propitiatorium); es ist aber umgeben von den eucharistischen Gemeindeopfern der Buße, des Glaubens, des Bekenntnisses, des Lobes und Dankes. Accedit et sacrificium (Apologie, p. 265,74).

Hier jedoch haben wir diese Handlung besonders nach ihrem **liturgisch-dogmatischen** Charakter ins Auge zu fassen. Was den Ausdruck sacramentum betrifft, so ist er der h. Schrift fremd und eine kirchliche Bezeichnung, die aber seit Augustin auch von andern kirchlichen Akten, nicht bloß von der Taufe und dem Abendmahl, gebraucht wird. So sagt auch noch Melanchthon in der Apologie (Müller S. 202): vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae. Das **Abendmahl** insonderheit anlangend, so bedarf zunächst das Augustinische **Wort**: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, das Luther wohl anzuerkennen weiß (gr. Katech. p. 500), noch einer Ergänzung, welche auch Luther a. a. O. bietet und mit ihm die Konkordienformel, wenn sie sagt (p. 665): „Nihil habet rationem sacramenti **extra usum** a Christo institutum seu extra actionem divinitus institutam. . . Ad eam vero requiritur **consecratio** s. verba institutionis, **distributio** et **sumtio**. Denn Sakramente sind nicht Dinge, sondern „von Christo geordnete" heilige Handlungen, und das Abendmahl ist eben ein heiliges Mahl, in welchem allen Genießenden unter den gesegneten Elementen Christi Leib und Blut ausgeteilt und mitgeteilt wird. Außer diesem Gebrauch „ist es für kein Sakrament zu halten" (p. 666). Vgl. auch den kleinen Katechismus. — Achten wir aber auf den liturgischen Vollzug der Stiftung des Herrn, so gehört zu ihm zunächst, daß die vollziehende **Gemeinschaft** sich als dazu legitimierte ausweise, d. h. als eine solche, die im Namen des Herrn, im Glauben an seine Verheißung versammelt ist und nach seiner Vorschrift handelt, indem sie sich klar und unzweideutig zu ihr bekennt. Das, worauf es ankommt, ist weder abhängig von der Intention des Administrierenden, wie die römische Kirche irrtümlich lehrt, noch auch vom Glauben des Empfangenden oder von der äußeren Repetition des strikten Wortlauts der Einsetzung, sondern davon allein, daß es eine Handlung der Christengemeinde sei, vollzogen nach der Intention und Anordnung Christi im Glauben an sein Wort und für den von ihm eingesetzten Zweck. Darum kann das Sakrament immer nur von Kirchen wegen, also vom Träger des kirchlichen Amts gehandelt werden. Aber auch die Kirche verwaltet wohl das Sakrament durch ihr Amt, aber sie bewirkt dasselbe nicht, sondern das thut allein der Herr, wie auch die Konkordienformel in der Epitome p. 539) sagt: Jam, quod ad consecrationem attinet, credimus, docemus et confitemur, quod nullum opus humanum neque ulla ministri ecclesiae pronuntiatio

praesentiae corporis et sanguinis Christi in coena causa sit, sed hoc soli omnipotenti virtuti domini nostri Jesu Christi sit tribuendum.

Was ferner die Elemente anlangt, so sind nach der Einsetzung des Herrn Brot und Wein unerläßlich. Die alte Kirche hat wahrscheinlich gesäuertes Brot (Justin: κοινὸς ἄρτος) gebraucht, obgleich der Herr sich ungesäuerten Passahbrotes bediente. Jedoch zeigt auch die alte Kirche, daß diese Frage, sowie der Ritus des Brotbrechens während der heiligen Handlung und die Farbe des Weins zu den adiaphoris gehört. Denn der Herr brach das Brot, nicht um damit etwas zu symbolisieren, sondern um es auszuteilen, wie der Hausvater that (Jes. 58, 7; Matth. 14, 19; 15, 36; Mark. 8, 6. 19; Luk. 9, 16; 24, 30; Akt. 20, 11; 27, 35). Bei Lukas (22, 19) steht auch διδόμενον, dem das κλώμενον (1 Kor. 11, 24), wenn diese Lesart richtig sein sollte, dem Sinne nach gleich zu fassen ist: um so mehr als das Brotbrechen nicht etwas dem Abendmahle Eigentümliches ist, und als das wörtliche Brechen des Leibes Christi nicht mit Joh. 19, 36 stimmt. Ebenso ließen mit Recht die Reformatoren die im Orient gewöhnliche Mischung des Weins mit Wasser fallen, obgleich schon Cyprian (ep. 63) darin ein praeceptum Christi sah, zur Symbolisierung seiner Gemeinschaft mit der Gemeinde. Dagegen ist es trotz der von der Scholastik erfundenen Theorie der Concomitanz durchaus einsetzungswidrig, wenn die römische Kirche den Kelch den Laien ganz entzieht und ihn nur den Priestern gestattet.

Endlich die Hauptsache: mit den Elementen soll nach der Vorschrift Christi gehandelt werden, d. h. sie sollen konsekriert (benediziert) und distribuiert werden. Die Konsekration erfolgt nach uralter Sitte durch feierliche Rezitation der verba testamenti, und ist als ein Hauptstück in der Feier des Sakraments anzusehen. Aber es fragt sich, wie dies Segnen oder Konsekrieren zu verstehen ist? Und das um so mehr, als der falsche Konsekrationsbegriff, der sie einsetzungswidrig zum Mittel- und Hauptpunkt der Handlung erhob, und die Loslösung der Konsekration von der Distribution die Wurzel ist, von der aus die schwere und abergläubische Entstellung der Abendmahlshandlung in der römischen Kirche herstammt. Darum wenden wir uns an die hl. Schrift, die uns auch ausreichende Antwort auf diese Frage gibt, besonders 1 Kor. 10, 16 verglichen mit 11, 23 ff. Wenn es heißt: τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν und ὁ ἄρτος ὃν κλῶμεν, so haben wir hier eine aus dem Abendmahlsritus der apostolischen Zeit stammende, dem Passahritus entnommene Bezeichnungsweise. Denn die Abendmahls-Eulogie hat ihr Analogon in dem, was der Hausvater bei dem Passahmahl that, besonders in den Gebeten, die er dabei sprach und die dem Inhalte nach Dankgebete waren, gefaßt in Segensform (s. Vitringa, de synagoga vetere). Auch heißt εὐλογεῖν, dankend und betend segnen, so viel als εὐχαριστεῖν, ἁγιάζειν, nur daß diese Ausdrücke auf den Inhalt und Zweck des Segnens gehen, während jener die Form desselben bezeichnet (Matth. 26, 26. 27; Mark. 14, 22. 23; Luk. 22, 17. 19; 1 Kor. 11, 24; 1 Tim. 4, 5). Und zwar hebt der Apostel durch den epexegetischen Zusatz ὃ εὐλογοῦμεν die Eulogie nachdrücklichst hervor, denn durch sie erhielt der Kelch seine Abendmahlsbestimmung: κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ zu sein; sie ist deshalb als wesentlich anzusehen. So sagt auch die Konkordienformel (p. 673): Etsi autem papistica consecratio

non injuria reprehenditur atque rejicitur, tamen verba institutionis in actione coenae dominicae nequaquam omitti possunt aut debent. Der Plural aber (*εὐλογοῦμεν, κλῶμεν*) bezeichnet den Akt als einen der Gesamtgemeinde, den diese durch ihr Organ in der Einzelgemeinde und mit ihr vollzieht, welche auch diese Segnung mit ihrem Amen begleitete (s. Justin). — *Ὁ ἄρτος, ὃν κλῶμεν*: der Hausvater brach das Brot für den Zweck des Verteilens und Genießens. Das ist auch der Zweck der *κλάσις* bei dem Abendmahl; nicht soll durch sie etwas symbolisiert werden, sondern sie geschieht um der Distribution willen. — Besonders aber will die Eulogie betont sein, die auch die Synoptiker (Matth. 26, 26; Mark. 14, 22; Luk. 22, 19) hervorheben. Zwar hat sie, getrennt von dem Genusse, weder die Verheißung des Herrn, noch die apostolische Praxis für sich, dennoch bildet sie einen integrierenden Bestandteil der ganzen Handlung, d. h. des Befehls Christi: „Solches thut". Haec tamen benedictio seu recitatio verborum institutionis Christi sola non efficit sacramentum, si non tota actió coenae, quemadmodum ea a Christo ordinata est, observetur (Konkordienformel p. 665). So auch Gerhard, loci X, p. 442 ff. Das Wesen der Eulogie ist nach 1 Tim. 4, 5 zu bestimmen. Das Segnen bei dem hl. Abendmahl ist auch ein Tischgebet, aber in besonderem, höherem Sinne; denn hier stehen wir nicht auf dem Gebiete der Schöpfung, sondern auf dem der Erlösung, der Gnadenordnung. Durch diese Eulogie wird die natürliche Gabe aus der gewöhnlichen Speise ausgesondert und in den Dienst der Erlösung gestellt. Sie schloß sich zwar an die Passah-Eulogie an, die im Dank für die Gaben der Schöpfung bestand, aber sie unterschied sich von ihr durch den Dank für die Wohlthaten der Erlösung und hatte wahrscheinlich dazu das Wort der Einsetzung in sich aufgenommen. Es war also ein Dank- und Weihegebet (ein Lob- und Dankopfer, Eucharistie), verbunden mit den Einsetzungs-Worten, sowie, schon sehr frühe, auch mit dem Vater Unser als Bittgebet. Mit den verbis testamenti verbindet schon die altkatholische Kirche die *ἐπίκλησις τοῦ πνεύματος ἁγίου*, die auch die griechische Kirche bis heute bewahrt hat, während Rom sie schon seit Ende des 4. Jahrhunderts wegfallen ließ, und darnach das ganze Abendland, wo die gregorianische Meßordnung alle anderen Liturgien verdrängte und alleinherrschend wurde. — Aber vera consecratio — sagt Gerhard (a. a. O.) mit vollem Recht — consistit non tantum in quatuor illorum verborum (hoc est corpus meum) prolatione, sed in eo, ut faciamus quod Christus fecit, i. e. ut panem (und den Kelch) accipiamus, benedicamus, distribuamus et manducemus juxta Christi institutionem ac mandatum. Darin liegt das zentrale des Sakraments, zu dem jeder andere Akt nur die Vorbereitung, praefatio, bilden kann. Besonders entscheidend ist die Distribution und Manducation: damit treten wir direkt der römischen Praxis entgegen. *Δόσις* semper est necessaria, uti etiam *λῆψις*, pertinet enim ad formam cujusque sacramenti: sed modus *δόσεως* ac *λήψεως* libertati ecclesiae relictus est (Gerhard, a. a. O. p. 279). Was nämlich die Form der Austeilung betrifft, ob *χειροληψία* oder *στοματοληψία*, so gehört auch sie, wie das Brotbrechen, zu den adiophoris. Ungleich wichtiger dagegen ist die Frage nach der formula distributionis, denn hier soll die Kirche ihrem Glauben Ausdruck geben und bekennen. Das thut auch die ganze morgenländische, die römische und die lutherische Kirche, indem sie

sich der alten Spendeformel bedienen: σῶμα χριστοῦ, αἷμα χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς ((Constit. App. VIII). Dagegen gebraucht eine Ulmer Agende von 1656 die schon früher in einigen wenigen reformierten Kirchenbüchern vorkommende referierende Formel: Unser Herr Jesus Christus spricht u. s. w.; und diese verbreitete sich leider seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts, sowie unter dem Einfluß der preußischen Agende von 1817 sehr stark. Die formula porrectionis soll aber deutlich und unzweideutig aussprechen, was nach dem kirchlichen Bekenntnis mitgeteilt wird, und sich nicht hinter die vielgedeutelten Worte Christi verstecken. Übrigens ließen Einige (in Lübeck; desgl. auch Brenz) die Spendeformel, als nicht notwendig ganz weg; sie wurden zwar gegen den Vorwurf der Heterodoxie verteidigt, aber dringend aufgefordert, sich dem kirchlichen Usus zu konformieren (Form. conc. p. 663).

Eröffnet wird die ganze heilige Handlung durch die praefatio, d. h. das eucharistische Gebet mit dem Sanctus. Dieses hochalte Stück finden wir schon angedeutet bei Tertullian, ausdrücklich erwähnt bei Cyprian (s. die Schriften beider de oratione). Es enthielt in den alten Liturgien (auch jetzt noch in den griechischen) den Dank für die Wohlthaten der Erlösung und der Schöpfung; in den abendländischen jetzt leider nur noch den für die der Erlösung. Dagegen aber blieb die morgenländische Kirche bei einer Form für alle Tage, während die abendländische, die das Kirchenjahr fortbildete, auch so viele Formen der Präfation entwickelte, daß schon Gregor der Große sich veranlaßt sah, dieselben auf elf zu beschränken. Die Reformation reduzierte sie auf sieben, nämlich auf die sonntägige praefatio quotidiana oder dominicalis und auf sechs praefationes propriae oder festivales. Die römische Kirche braucht die Präfation auch bei der benedictio fontis, des Taufwassers. Nicht richtig aber ist es, von der Präfation Gebrauch zu machen, ohne ihr die Abendmahlshandlung folgen zu lassen, wie die neuere preußische Agende thut. In dem darauf folgenden feiernden, lobenden Sanctus (Jes. 6, 3; zu unterscheiden von dem griechischen Trishagion, s. Petr. Allix, Dissertatio de Trisagii origine, Rouen 1678; Bingham a. a. O. XIV, c. 2; Daniel, Cod. liturg. IV, 21), dem hymnus triumphalis, mit welchem später das heilrufende Hosianna verbunden ward, vereinigt sich die Gemeinde mit den himmlischen Heerscharen zum Lobe des in seinem Sakrament kommenden Herrn. Darauf lassen die meisten unserer Kirchenordnungen eine kurze Abendmahlsvermahnung folgen, unter welchen die von Luther stammende (X, 282) die gebräuchlichste und beste ist. Die Gläubigen sollen mit gleichem und gemeinsamem Bedürfnisse und mit klarem Bewußtsein von dem, was sie empfangen und was sie thun, zum Tische des Herrn gehen; auch das Sakrament sollen sie als eine λογικὴ λατρεία feiern. Einige wenige KOO. (z. B. die Pfalz-Neuburger vom Jahre 1543) haben hier ein kurzes evangelisches Konsekrationsgebet, das Luther leider nicht hat, weil er gar nichts aus den Gebeten des spezifisch römischen Meßkanons herübernehmen konnte. Nun folgen die verba testamenti und das Vater Unser, oder leider auch umgekehrt, doch verbunden mit der Vermahnung, nach dem Vorgange Luthers in der deutschen Messe vom Jahre 1526. Hierauf das Pax vobiscum, der Gruß des Auferstandenen, und bei der Distribution das Agnus Dei.

Verweilen wir etwas bei dem Vater Unser, um uns über die litur-

gische Verwendung und Bedeutung desselben bei der Abendmahlshandlung zu orientieren. Direkte Zeugnisse für den Gebrauch dieses Gebetes in dieser Handlung haben wir zwar erst seit Cyrill von Jerusalem, aber indirekt bezeugen ihn uns schon Tertullian, Cyprian und Origenes, indem sie dasselbe nicht nur als oratio publica und communis bezeichnen, die von der Gemeinde laut gebetet wurde, sondern auch die vierte Bitte vom Brot des Lebens, von der eucharistischen Speise verstehen und ebenso die fünfte in Beziehung zu den Oblationen setzen (nach Matth. 5, 23 ff.). Es diente nicht zur Konsekration der schon geweihten Gaben, sondern war das eigentliche Gebet der Gemeinde der Gläubigen (oratio fidelium), indem es zugleich den kirchlichen Gebetsakt abschloß. Sowohl Ausdruck des Kindes- und des Bruderverhältnisses der Christen, als auch Vorbereitungsgebet derselben zum gesegneten Empfang der konsekrierten Gaben, wurde es von der ganzen Gemeinde laut gebetet. Der Liturg machte nur den Schluß mit der siebenten Bitte (clausula orationis); dann sprach er die zur Spendung überleitenden und beides, die Konsekration der Gaben und die Selbstkonsekration der Gemeinde, zusammenfassenden Worte: *τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*. So hat es noch die orientalische Kirche, und damit übereinstimmend sagt Augustin im Sermo de die Paschae: deinde post sanctificationem sacrificii Dei, qui nos ipsos voluit esse sacrificium suum ... dicimus orationem dominicam. Anders aber die römische Kirche seit Gregor d. Gr. (s. Epist. L. IX, 12 ad Joannem Syrac.). Schon vor ihm war hier, unter Weglassung der Epiklese, das Vater Unser der Gemeinde genommen und dem Priester zugewiesen; er zog es nur noch näher zur Konsekration der Elemente hinzu. Als nun die Reformation, unter Verwerfung aller Opfergebete im Meßkanon, nur das Vater Unser stehen lassen konnte, ohne ihm ein schriftgemäßes Weihegebet zur Seite zu stellen, als nach Luthers Vorgang (aber bei ihm verbunden mit der Vermahnung der Abendmahlsgenossen) ein Teil der Agenden dasselbe sogar vor die Einsetzungsworte stellte, da wurde ihm auch bei uns die Bedeutung eines Konsekrationsgebets für die Gaben beigelegt, was es seiner Natur nach nicht sein kann und in der alten Kirche nie gewesen ist. Wenn nun unsere alten Dogmatiker sagen, daß durch das Vater Unser symbola ad sacrum usum destinantur (s. Gerhard, Tom. X, p. 268), so stimmt dies weder mit dem Wesen des Vater Unsers, noch mit den Anforderungen an ein Weihgebet, noch mit der Anschauung der alten Kirche.

Die Abendmahlshandlung ist der Höhepunkt des Gottesdienstes: nervus et vinculum publici coetus Christianorum (Gerhard, loc. XXI. § 214). Mit ihr schließt dieser ab in dem Versikel (communio), der Dankkollekte (postcommunio) und dem Segen. — Überblicken wir die gesamte liturgische Komposition dieser Handlung in ihren fast von der ganzen christlichen Kirche gebrauchten Stücken, so macht das Ganze einen einfachen und zugleich großartigen Eindruck (vgl. über „die eigentümliche Herrlichkeit der lutherischen Abendmahlsfeier" die Allg. ev.-luth. KZtg. 1880, Nr. 38). Und zwar ist diese Handlung ihrem Wesen nach ein ordentlicher Kultusakt der Gemeinde, ja der höchste: „Denn das Singen und Lesen" — sagt mit vollem Recht die Braunschweiger KO. — „und dazu das Predigen, das unter der Messe geschiehet, gehört alles zu der commemoratio oder Gedächtnis des Herrn, auf welches alle Schrift weist."

Darum sollte auch dieser Akt weder ein seltener sein, noch viel weniger zu einem Privatakt herabsinken, der die Kehrseite der römischen Privatmesse bildet. An der Abendmahlsfeier (der communio, κοινωνία) hat der Einzelne nicht als solcher teil, sondern sofern er primär Glied der Gemeinde der Gläubigen, des Leibes Christi, ist. Darum sollte sie niemals, außer der Kranken-Kommunion, getrennt vom Hauptgottesdienste begangen werden, sondern immer als volle Gemeindefeier, wenn auch nur Wenige an ihr sich aktiv beteiligen. In der ältesten Kirche pflegte man sogar die im Gottesdienste geweihten Gaben den Abwesenden (Kranken) sogleich durch die Diakonen zuzusenden (Justin, gr. Apol. c. 67). S. auch Steinmeyer, Die Eucharistiefeier, S. 41). Dabei bleibt es bestehen, daß „wir niemand dazu zwingen, noch dringen" (Luther, gr. Katech. S. 507).

Sollen wir schließlich noch einigen Desiderien zu unserer trefflichen Abendmahlsliturgie Ausdruck geben, so wären es folgende. In das Präfationsgebet wäre nach den Worten „allmächtiger Vater, ewiger Gott" einzuschalten: „Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge". Ebenso wäre von dem Sanctus zu den Einsetzungsworten folgendermaßen überzuleiten: „Ja fürwahr heilig bist Du, heilig ist auch Dein Sohn, unser Herr und Heiland, Jesus Christus, der mit Einem Opfer in Ewigkeit vollendet hat, die geheiligt werden. Darum sagen wir Dir Dank und handeln nach seiner Verordnung: denn in der Nacht . . . . zu meinem Gedächtnis." Hierauf wäre das alte memores igitur und ein kurzes Weihgebet (nach der Pfalz-Neuburger KO. von 1543) einzufügen: „Eingedenk also seines unschuldigen Leidens und Sterbens, seiner glorreichen Auferstehung und Auffahrt zur Rechten der Majestät, und seiner verheißenen Wiederkunft in Herrlichkeit, stellen wir diese Gaben, das Deine von dem Deinen, vor Dein Angesicht, und bitten, Du wollest dieselben durch Deine göttliche Gnade und Kraft heiligen, segnen und schaffen, daß dieses Brot und dieser Wein sei der Leib und das Blut unseres Herrn Jesu Christi Allen, die davon essen und trinken, und daß diese hochheilige Gabe ihnen zur Vergebung der Sünden und zur Heiligung an Seele und Leib gereiche, auf daß sie und wir mit ihnen Freudigkeit haben auf den Tag der Zukunft Deines Sohnes und samt allen Gläubigen mit ihm das große Abendmahl feiern mögen in seinem himmlischen Reiche." Gemeinde: „Amen". Dann folgt das Vater Unser. So bildeten die einzelnen Stücke eine geschlossene Kette, wie jetzt nur bei der Präfation. Vgl. den angeführten Artikel über die Herrlichkeit der lutherischen Abendmahlsfeier in der Allg. ev.-luth. Kirch.-Ztg., a. a. O.

Über die Perikopenordnung der alten Kirche vgl.: Thamer, De origine pericoparum, 1734. Carpzov, De pericopis non temere abrogandis, 1758. Ranke, Das römische Perikopensystem, 1847; ders., Krit. Zusammenstellung der neuen Perikopenkreise, 1850; sowie Art. „Perikopen" in PRE.; auch Kliefoth a. a. O. Bd. V. — Neuere Perikopensammlungen gaben außer den oben im Text S. 421 genannten noch: Suckow, Drei Zeitalter der christl. Kirche, Breslau 1830. Lisco, Das christliche Kirchenjahr, 4. Aufl., Berlin 1846. Wirth, Die kirchl. Perikopen, Nürnb. 1842. Matthäus, Die evang. Perikopen, 2 Bde., Ansbach 1844. Bobertag, in der Allgem. Kirchenzeitung 1851 und Das evangel. Kirchenjahr, Berlin 1853 u. 1857; Thomasius u. a.

Über die bes. in neuester Zeit viel erörterte Frage wegen der Zulässigkeit der Sumtio oder Selbstkommunion des Geistlichen vgl. die Schriften von Rußwurm, König, Pröhle, Ebel (1879), Baumann (1880), sowie die Aufsätze in Luthardts K.Z. 1879 (Ergänzungsblatt S. 407 u. 1881 (Nr. 15), u. in der Ev. K.Ztg. 1882, Nr. 22 f. (von Schulze); desgl. die Verhandlungen der 1. ordtl. Gen.-Synode Preußens, Berl. 1880, S. 447-467. Dagegen sah Luther in der in Brandenburg beabsichtigten Wiedereinführung der Winkel-

messe und der damit verbundenen einsamen Selbstkommunion des Geistlichen „eine Anfechtung des Teufels, der damit seine vorigen Gräuel will wieder aufrichten“ (s. seinen Brief an den Markgrafen v. Brandenburg: de Wette IV, 307 ff.).

5. Die sakrifiziellen Kultusakte.

Die sakrifiziellen Akte sind: das Bekenntnis, die formulae solennes, das Gebet, welche vom Liturgen im Namen der Kirche, unter Mitbeteiligung der Gemeinde ausgeübt werden; und das Kirchenlied, in welchem die letztere unmittelbar und gemeinsam thätig ist.

I. **Bekenntnis, Introitus und formulae solennes.** *1.* Das kirchliche Symbolum (das apostolische oder das nicänische) verhält sich, als summa oder analogia fidei, zu allem Bekenntniswort im Kultus wie die biblische Lektion zur Predigt, oder wie das Vater Unser zu allem Gebetswort; es ist eben das in seiner Sphäre Feststehende und Normierende (über das Apostolikum siehe den Artikel in PRE.²). Das Nicänum ward erst um 471 in Antiochien durch den Bischof Petrus Fullo eingeführt, wo ihm seine noch heute in der griechischen Kirche behauptete Stelle in der missa fidelium, vor der Präfation, angewiesen wurde. Sodann in Konstantinopel 511; hierauf im Occident, und zwar in der spanischen Kirche unter Reccared 589, hier vor dem Vater Unser und von der Gemeinde rezitiert. Von dort her kam es, mit dem filioque im dritten Artikel, unter Karl d. Gr. nach Frankreich und Deutschland (s. Walafrid Strabo, De reb. eccles. c. 22), wo es jedoch hinter die Verlesung des Evangeliums gestellt wurde. Endlich wurde es auch, und zwar unter Benedikt VIII., im Jahre 1014, von Rom aufgenommen. Luther behielt es mit Recht bei und gab es seit 1524 der Gemeinde als Kirchenlied, indem der Liturg nur die erste Zeile intoniert.

2. Der Introitus. Die alte Kirche eröffnete den Hauptgottesdienst mit dem antiphonischen Psalmengesang (ausgeführt zwischen zwei Gemeindechören oder zwischen dem Vorsänger und der ganzen Gemeinde), oder mit dem hypophonischen (indem der Vorsänger allein begann und die Gemeinde die letzten Worte desselben wiederholte; Constitt. App. II, 57), oder dem epiphonischen (die Gemeinde respondiert mit feststehenden Doxologien). Nachdem sich dieser Gesang bis zur Zeit Basilius d. Gr. in der orientalischen Kirche überall eingebürgert hatte, wurde er auch im Abendlande, besonders durch Ambrosius, heimisch und verbreitete sich hier rasch. Aber schon der römische Bischof Cölestinus I. (422—432) ordnete an, daß an jedem Sonn- und Festtage, während die Gemeinde sich versammelte, ein entsprechender Psalm (introitus genannt) antiphonatim von einem Doppelchor gesungen werde (Liber pontif. c. 42; Bona, De reb. liturg. p. 312: olim integer psalmus cani consuevit). Und Gregor d. Gr., bei seiner auf alle Teile des Gottesdienstes sich erstreckenden antiphonarischen Arbeit, ging einen Schritt weiter und ließ den Introitus nur aus einzelnen Psalmversen bestehen. Gregorius M., sagt Bona a. a. O., unam ex illis antiphonam selegit pro introitu, et alias pro responsorio, offertorio et communione. Und zwar nannte man die aus den Psalmen genommenen Introiten regulares, die wenigen den übrigen Büchern der heil. Schrift entnommenen irregulares, und bezeichnete eine Reihe von Sonntagen

vor und nach Ostern (Invokavit bis Exaudi) nach den ersten Worten des Introitus. Derselbe besteht aus der Antiphonie, welche in einem kurzen Schriftwort das Faktum oder die Idee des Tages ausruft; aus einem betenden, dankenden oder mahnenden Psalmwort, endlich aus der Doxologie, mit welcher von altersher aller Psalmengesang schloß. Später, seit dem 11. Jahrhundert, kamen, namentlich an Festtagen, Zusätze (Tropen) hinzu, die aus den Werken der Kirchenväter genommen waren; doch finden sie sich nicht mehr im Missale Romanum. Luther behielt zwar in der Formula missae die Introiten (gesungen vom Liturgen und vom Chor) bei, fügte aber hinzu, daß ihm die ganzen Psalmen lieber wären. Doch die überwiegende Mehrzahl der Kirchenordnungen ging darauf mit Recht nicht ein, sondern schrieb, statt der schwer auszuführenden Introiten, mit Luther (in der deutschen Messe) ein deutsches Lied vor; oder man reduzierte auch jene, um der Gemeinden willen, auf einige wenige (so die Braunschweig-Lüneburger KO., und in neuester Zeit die bayerische Agende). Am zweckmäßigsten erscheint es, wenn nach einem möglichst objektiv und allgemein gehaltenen, einleitenden Gemeindeliede der Liturg den Introitus feierlich verliest, und darauf die Gemeinde mit dem kleinen Gloria antwortet. Näheres s. bei Schick, in der Zeitschr. f. Protest. und Kirche 1857, S. 224 ff.

3. Die formulae solennes oder verba solennia, bedeutungsvolle liturgische Worte und Strophen, stehen in der Mitte zwischen Bekenntnis und Gebet. Bald einleitend oder abschließend, bald bezeugend oder auffordernd, geben sie gewissen Stimmungen des Glaubenslebens, namentlich den Feststimmungen, einen feierlichen Ausdruck und verleihen den wechselnden gottesdienstlichen Akten einen festen Halt und zugleich ein dialogisches Gepräge. Überhaupt sichern sie der Liturgie einen würdigen, den Zusammenhang mit der christlichen Vorzeit bewahrenden Charakter; sie sind gleichsam die Feldzeichen, um welche sich die beweglichen Lektionen, Kollekten, Anreden sammeln. Die hauptsächlichsten unter ihnen sind: das Amen, das — wie Augustin es bezeichnet — die consensio et adstipulatio der Gemeinde (der es die Reformation wieder zurückgegeben) zu dem in ihrem Namen gesprochenen Gebet ausdrückt. Das Kyrie eleison, vox deprecationis (Gregor), geht auf Schriftstellen, wie Ps. 51, 3; Matth. 9, 27 u. a. zurück; es wurde anfangs bei der Prosphonese des Diakonus von der Gemeinde gerufen (so auch in der Litanei). Seit Gregor d. Gr. wurde es aber von diesem Gebet abgelöst, das Christe eleison hinzugefügt und dem dreifachen Rufe die Beziehung auf die Trinität gegeben. Das so selbständig gewordene Kyrie fiel nun der liturgischen Entwickelung anheim, und teils entstanden die nach der Bedeutung des Tages ausgeführten Kyries, teils bildete sich das Volk aus demselben die sogenannten Leisen, aus denen das Kirchenlied hervorgegangen ist (s. Hoffmann v. Fallersleben, Gesch. des deutschen Kirchenliedes bis auf Luther, 1861). Die lutherische Kirche behielt das selbständige Kyrie bei, reduzierte es aber von dem neunmaligen, leicht battologisch werdenden Ruf auf einen dreimaligen (doch vgl. die Wittenberger KO. von 1533), und ließ die Gemeinde sich daran beteiligen. Außerdem nahm sie einige ausgeführte Kyries als Kirchenlied auf, z. B. das Kyrie dominicale, das summum, das paschale u. a. (s. Lossius, Psalmodia 1579). — Das Gloria, die kleine und die große Doxologie; beide

aus Schriftstellen entstanden. Die kleine geht auf Doxologien des neuen Testaments (Röm. 16, 27; Eph. 3, 21; Phil. 4, 20) zurück und wurde schon in der ältesten Kirche am Schlusse eines jeden Psalms oder Psalmteils gesungen. Anfangs bestand sie aus der einfachen Formel: Gloria patri etc. in saecula saeculorum, Amen; aber infolge des arianischen Streits (propter haereticorum astutiam: Conc. Varense II, 5) kamen die Worte hinzu: sicut erat in principio etc. Das große Gloria (hymnus angelicus) bestand ursprünglich nur aus den Schriftworten Luk. 2, 14; aber schon ziemlich früh, irrtümlich dem Athanasius von Alexandria oder dem Hilarius zugeschrieben († 366; dagegen vgl. Constitt. Ap. II, 59 und VII, 47), kam die bedeutende Erweiterung hinzu: laudamus te, benedicimus te etc. Es wurde in der römischen Kirche alle Sonntage, mit Ausnahme der Advents- und Fastenzeit, gesungen, und zwar vom Chor, nachdem es der Priester intoniert hatte. So war es auch anfangs in der lutherischen Kirche; seit es aber von Nikolaus Decius (1526) als deutsches Kirchenlied („Allein Gott in der Höh' sei Ehr") bearbeitet worden, wurde es immer mehr Gebrauch, dasselbe von der Gemeinde singen zu lassen. — Das Graduale, der Epistelspruch (in der römischen Messe), ist gewöhnlich ein kleiner Teil eines Psalms, der zwischen der Epistel und dem Evangelium gesungen wird; es hat seinen Namen von den Stufen des Ambon oder des Chors, von denen aus der Diakonus es sang. — Das Halleluja und Hosianna: ersteres ist der jüdischen Passahliturgie entnommen, das Loblied der Erlösten zu Ehren des auferstandenen, verherrlichten und sein Werk siegreich hinausführenden Christus (Offb. 19, 1. 3. 6). Besonders wurde es in der Quinquagesimalzeit gebraucht, während es in der Quadragesima wegfiel. Desselben bemächtigte sich die Gesanglust des deutschen Volkes und knüpfte daran zunächst textlos, dann mit untergelegtem Text, die jubilationes und die sequentias (s. Daniel, Cod. lit. I, p. 28). So ist auch das Hosianna (Ps. 118, 25; Matth. 21, 9) — das Siegeslied zum Empfang des in seine Königsstadt einziehenden Messias — Ausdruck der Freude über das fortwährende Kommen des Herrn, besonders in seinem Abendmahl. Namentlich wurde der Palmsonntag festum Hosianna benannt. Wie nun das Hallelujah die Freudenstimmung in der Osterzeit bezeichnet, das Gloria der Weihnachtsstimmung und das Kyrie der Passionsstimmung zum Ausdruck dient, so verbinden sich auch diese Rufe in der Sonntagsfeier, die alle jene Festmomente in sich vereinigt und bezeichnen als liturgische Weiser die Hauptbestandteile in der Gliederung des Gottesdienstes. — Das Agnus Dei endlich, stammend aus Joh. 1, 29, wird schon in der alt-katholischen Kirche im ὕμνος ἑωθινός (Constitt. App. II, 59) bei dem Frühgottesdienste gebraucht. Selbständig für sich gehört es der abendländischen Kirche und erscheint hier, seit Gregor d. Gr., als Chorgesang bei dem Abendmahlsakt. Um 1120 kommt die dreimalige Wiederholung desselben mit dem dona nobis pacem auf. Die lutherische Kirche ließ es wieder von der Gemeinde singen, und zwar erweitert zu dem deutschen: „O Lamm Gottes, unschuldig" (von Nicolaus Decius 1523). — Unter den der heil. Schrift entnommenen Intonationen oder Responsorien sind die gebräuchlichsten: das Adjutorium (Ps. 124, 8), das Benedicamus, das Benedicite (Ps. 72, 18. 19), das Gratias (Ps. 118, 1), das Votum Davidicum (Ps. 121, 8) und das Nunc dimittis (Luk. 2, 29), welches in der griechischen Kirche am

Schlusse der Liturgie gesprochen wird. Luther, der das letztere als Gemeindelied bearbeitete: „Mit Fried und Freud ich fahr dahin", weist ihm die sehr geeignete Stelle am Schlusse der Sonntagsvesper zu, so daß damit der ganze gottesdienstliche Tag würdig geschlossen wird.

II. **Das kirchliche Gebet oder Gemeindegebet.** Weil Gott ein Ich für sich ist, darum ist er auch ein Du für uns, und das gibt sich kund in dem direkten, persönlichen Verkehr mit ihm. Zwar soll unser ganzes Leben Ein Gebet sein (Luk. 18, 1; 1 Thess. 5, 17), eine fortdauernde Gebetsstimmung; aber zum Zeugnis sowohl, daß es dies ist, als zur Erhaltung und zum Wachstum dieser Stimmung, bedarf es des bestimmten Gebetsakts. Das Bewußtsein der Sünde wird notwendig zum Bekenntnis der Schuld und zur Bitte um Vergebung treiben, das der Gnade wird zum Dank gegen Gott und zum Lobpreise seines Namens, die innere und äußere, eigene und fremde Not werden zur Bitte und Fürbitte bewegen. Wo kein Gebetstrieb ist, da kann auch kein wahrer, lebendiger Glaube sein. Und dasselbe gilt auch von dem gemeinsamen Gebet, im Gegensatz zum privaten; beide bedingen sich gegenseitig. Denn wir sind nicht bloß Einzelpersonen, sondern bilden von dem ersten und dem andern Adam her (1 Kor. 15, 45) einen natürlichen, einheitlichen Gemeinschaftskörper und Eine geistliche Gemeinde. Publica est nobis et communis oratio — sagt Cyprian (De orat.) — et quando oramus, non pro uno, sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus. Und zwar hat das **kirchliche Gebet** immer das Bedürfnis der ganzen Gemeinde im Auge und hält sich darum in einer gewissen geistlichen Temperatur. Diesen Charakter tragen auch nach Inhalt und Form die auf uns gekommenen ältesten Gemeindegebete: s. das Gebet der römischen Gemeinde (ungefähr vom Jahre 96) bei Bryennios: in s. Ausg. des 1. Clemensbriefs a. d. Kor. (1875), c. 59 ff.); ferner die Gebete in der *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* (c. 10) und in den Constitt. App. L. VII und VIII; ebenso die in den Agenden des Reformationsjahrhunderts. Erst in der Zeit des Pietismus ging das Verständnis für den Unterschied des subjektiv-christlichen und des kirchlichen Gebets allmählich verloren. Die Aufklärung aber wußte überhaupt nicht mehr, was recht beten heißt. Lechler, Wecket den Geist des Gebets in der Kirche („Halte, was du hast" 1887, Heft 10).

Das öffentliche gottesdienstliche Gebet der Christen ist vor allem **wahres** und **wirkliches** Gebet, das keine andere Richtung hat, als die ausschließliche auf Gott, keine andere Quelle, als den Glauben an ihn, keine andere Absicht als die, von ihm erhört zu werden. In dem Maße dagegen, als es andere Absichten verfolgt, auf die Gemeinde einwirken oder gar ihr gefallen will, wird es ein Nichtgebet, ein Scheingebet, ja zu einer rednerischen Figur, in der entweder die matte, trockene Betrachtung herrscht oder die widerliche Sentimentalität und das gemachte Pathos, wodurch man das fehlende Feuer der Andacht künstlich zu ersetzen bestrebt ist. Solche Gebete sind aber ein Mißbrauch des Namens Gottes. Das wahre Gebet wünscht nicht, hält Gott nicht das menschliche Wohlverhalten vor, reflektiert nicht oder konversiert höflich mit Gott, sondern bittet kindlich, im Vertrauen allein auf seine Gnade, dankt ihm und lobt ihn. Das ist aber nur möglich, wenn es ein Gebet **im Namen** Jesu ist, in welchem wir nicht allein Recht und Macht empfangen, vor Gott getrost und zuversichtlich zu treten, sondern auch den h. Geist, der uns den

rechten Gebetsinhalt lehrt und den kindlichen Gebetssinn gibt, und der uns aufs beste vertritt (Röm. 8, 15. 26). Überall in den alten christlichen Gebeten und Kollekten, besonders auch am Schluß derselben, macht sich dieser Glaube geltend, der im Namen Jesu betet und der Erhörung gewiß ist. — Den Inhalt des Gebets anlangend, so sind im christlichen Glaubensbewußtsein immer Bitte und Fürbitte, Lob und Dank miteinander verbunden (1 Tim. 2, 1—4); und wenn auch, je nach den einzelnen Fällen und der Natur der gottesdienstlichen Akte, das eine vor dem andern vorherrschen wird, so ist doch kein Gottesdienst als vollständiger denkbar, in welchem nur das eine Element zum Ausdruck gelangte. Was aber insonderheit die Bitte betrifft, so umfaßt sie vor allem die geistlichen Güter, schließt aber die Bitte um Gewährung leiblicher Güter oder um Minderung und Aufhebung zeitlicher Übel um so weniger aus, als uns der Herr die vierte Bitte des Vater Unsers in den Mund gelegt hat. Nur sollen wir das Irdische immer in Beziehung zu unserem Heil setzen und dürfen weder unbedingt darum bitten, noch viel weniger im fleischlichen Sinne. Dagegen ist es wesentlich im Charakter des christlichen Gebets begründet, daß es auch die Fürbitte enthält, und zwar, da die Gnade eine allgemeine ist (Tit. 2, 11), für alle Menschen (1 Thess. 3, 12; 2 Petri 1, 7), insonderheit für die Brüder und die Not der ganzen Christenheit (1 Petri 1, 22), namentlich auch für alle Obrigkeit (1 Tim. 2, 2). — Was aber das Gebet für die Verstorbenen betrifft, so sagt uns die h. Schrift nicht nur gar nichts darüber, sondern sie erklärt im Gegenteil das Los des einzelnen mit dem Tode für entschieden (Luk. 16, 25. 26; Hebr. 9, 27); sie kennt nur Selige oder Verdammte. Deshalb hat die evangelische Kirche die impetratorische Fürbitte verworfen, im Gegensatz zur römischen Praxis, welche mit der Lehre vom Fegfeuer, von der verdienstlichen Kraft der Büßungen und vom Meßopfer zusammenhängt. So sagt auch Luther im Großen Bekenntnis (XX, 1383): „Für die Toten, weil die Schrift nichts davon meldet, halt ich, daß aus freier Andacht nicht Sünde sei, so oder desgleichen zu bitten: Lieber Gott, hats mit der Seelen solche Gestalt, daß ihr zu helfen sei, so sei ihr gnädig. Und wenn solches einmal geschehen ist oder zwier, so laß es genug sein. Denn die Vigilien und Seelenmessen und jährliche Begängnisse sind kein nütze und des Teufels Jahrmarkt (s. auch XI, 1631). Von dieser direkten Fürbitte ist aber wohl zu unterscheiden das dankende und votive, die Verstorbenen der Gnade Gottes empfehlende Gebet, als Ausdruck der Liebe und der in Christo fortbestehenden Gemeinschaft der Gläubigen hienieden mit den in ihm Entschlafenen. Darum protestiert auch die Apologie (p. 269) gegen den Vorwurf, in die Häresie des Aërius verfallen zu sein. Vergl. Stirm: Darf man für die Verstorbenen beten? (Jahrb. f. deutsche Theol. 1861, S. 278 ff.). — Auch für die Sprachform des Gebets haben wir das Normativ in der hl. Schrift; dieselbe soll kindlich und kunstlos sein, nicht Phrasen enthaltend, die auf Rührung berechnet sind, sondern schlicht und prägnant. Und was endlich die Formen und die Gliederung des Gebets im Kultus anlangt, so kann dasselbe entweder ein Stillgebet sein (so hat Luther in der formula missae vor der Abendmahlshandlung „eine kleine Stille") oder ein lautes, und zwar ein freies oder ein formuliertes. Das freie kann und darf nicht fehlen, so wenig wie das freie Wort in der Predigt; aber dies ist nicht liturgisches Gebet, nicht

Gemeindegebet, und noch weniger sind hierbei Einzelgemeinde und Gesamtgemeinde verbunden. Dagegen geht das formulierte Gebet ursprünglich von allen aus, ist allen bekannt und von ihnen anerkannt. Hinsichtlich der Gliederung desselben sei bemerkt, daß es nicht ratsam ist, den ganzen Gebetsakt in einem Teil des Gottesdienstes zu kumulieren. Vielmehr ist dieser Akt auf den ganzen Gottesdienst zu verteilen, damit das sakrifizielle Element alle Hauptakte desselben durchziehe und den einzelnen Teilen des Gebets mehr Nachdruck gegeben werden könne.

Die allgemeine Norm für alles Gebet (das μέτρον, Chrysostomus; die oratio orationum, Luther) ist das Vater Unser (vgl. oben); die Doxologie zu demselben finden wir schon, ob auch in etwas kürzerer Gestalt, in der Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων (c. 8). Mit ihm aber darf kein battologischer Mißbrauch getrieben werden, wie es mit ihm (und dem Ave Maria) beim Rosenkranzbeten geschieht, welches, im Orient durch die Einsiedler entstanden (Sozomenus h. e. VI, 29), sporadisch auch im Occident vorkommt, bis es hier (durch Peter von Amiens?) gegen 1100 allgemeiner eingeführt und besonders im 13. Jahrhundert durch die Dominikaner in Schwung gebracht wird. Deshalb ist auch zu vermeiden, daß es in dem Hauptgottesdienst mit Abendmahl zweimal vorkomme; im anglikanischen Gottesdienst wiederholt sich dasselbe sogar fünfmal. Veränderungen oder Umschreibungen desselben sind unstatthaft, ausgenommen die kirchlich rezipierte Paraphrase Luthers, bei der auch er sich an eine ältere angeschlossen hat.

Ferner kommen hier in Betracht: die Litanei, von welcher Luther sagt, daß sie „nach dem Gebet des hl. Vater Unser das beste sei, das auf Erden kommen ist oder von jemand erdacht werden mag." Der Ausdruck λιτανεία (von λιτή, λιταίνω) kommt schon im klassischen Sprachgebrauch für supplicatio vor, d. h. für ein flehendes Gebet, das sich auf einen Notzustand, Strafzustand bezieht. Im christlichen Sprachgebrauch (s. Eusebius, De vit. Constant. II, 14; IV, 1) bezeichnet er, dem entsprechend, das brünstige Anrufen Gottes in einer Stimmung, in welcher innerliche und äußerliche Nöte das Herz schwer bedrücken. So wurde und wird dieses Gebet in der römischen Kirche besonders bei den Rogationen und Bittgängen gebraucht (s. die Kapitularien Karls d. Gr. und Ludwigs des Frommen). Es ist schon alt und war, wenn nicht schon zur Zeit des Basilius d. Gr. (s. epist. 63 ad Neocaesar.) und des Ambrosius, so doch gewiß unter Claudius Mamercus zu Vienne (um 450) in Gebrauch (s. Sidonius Apollinaris ep. L. VII, 1). Gregor d. Gr. führte die litania septiformis ein, so genannt nach den sieben Klassen der Teilnehmenden (Geistliche, Mönche, Jungfrauen, Ehefrauen, Witwen, Arme, Kinder; epist. XI, 2). Doch im Mittelalter, und zwar schon seit dem 10. Jahrhundert, verlor sich die ältere Form der Litanei, die sogenannte Ambrosianische, immer mehr (dagegen s. die des Fuldenser Codex bei Kliefoth, Z. Gesch. der Litanei, Güstrow 1861, S. 6). Sie ward in die engste Beziehung zum Heiligendienst und zur Marienverehrung gebracht und die Bittrufe wurden in ein Ora pro nobis umgewandelt. Die römische Kirche, in der es gegen Ende des 16. Jahrhunderts eine schwere Menge von Litaneien gab, zählt seit der Konstitution Sanctissimus (unter Clemens VIII, 1601) deren besonders drei: die Allerheiligen-Litanei, die Lauretanische (auf die hl. Jung-

frau zu Loretto, aus dem 14. Jahrhundert; eine feierliche Anrufung und Lobpreisung der Maria), und die jesuitische aus dem 16. Jahrhundert, auf den Namen Jesus. Die reformierte Kirche stieß sich an dem argen Mißbrauch, den die Römischen mit diesem Gebet trieben und verwarf dasselbe ganz (s. Conf. Helvet. II). Luther dagegen reinigte, unter Verwerfung der beiden letztgenannten Formen, die erstgenannte, verdeutschte dieselbe und gab sie so dem Volke wieder (s. Harnack, Der kleine Katechismus Luthers, Stuttgart 1856, S. XLVIII); auch gab er ihr drei ältere Bitt-Kollekten zur Auswahl bei mit entsprechenden Versikeln (s. Walch X, 1760, 1763 ff.). Der so aus- und fortgebildeten Litanei erteilte er das oben erwähnte Lob als dem besten Gebet nächst dem Vater Unser. — Neben anderen Formen des allgemeinen Kirchengebets wurde bei uns die Litanei besonders an den Sonntagen gebraucht, an welchen keine Kommunion statt hatte; außerdem wurde sie an allen Apostel- und Bettagen gesungen. Sie galt eben als das allgemeine Gebet der Christenheit (s. Stip, in Rudelbachs und Guerikes Ztschr. 1853, Heft 2). Seit der Zeit des Pietismus, dem die Litanei als formuliertes Gebet nicht zusagte, wurde teils ihre Ausführung im Wechselgesang, teils sie selbst immer mehr verdrängt. Über ihre allgemeinere Wiedereinführung s. das von Kliefoth (Liturg. Abhandl. VIII, 369), sowie das in der Erl. Ztschr. (Bd. 31, S. 160 ff.) Bemerkte.

Das Te Deum, das sog. Ambrosianisch-Augustinische Symbolum, von Luther hoch anerkannt (X, 1199) und 1539 ins Deutsche übertragen, ist das allgemeine Lob- und Dankgebet der Kirche, welches früher in der Osterzeit täglich gesungen wurde. Im Morgenlande entstanden, ward es von Ambrosius ins Lateinische übertragen und verbreitete sich sehr bald im ganzen Abendlande, wo ihm besonders die Stelle am Schluß der Mette für alle Sonn- und Festtage, ausgenommen die Sonntage in den Fasten, zugewiesen wurde. S. Tentzel, exercitiones X de hymno: Te Deum laudamus, Lipsiae 1692. Es enthält ein ebenso reines, als kräftiges und schönes Bekenntnis der Trinität. Im liturgischen Gebrauch schloß sich auch an das Te Deum eine Kollekte, aber immer eine dankende, mit voraufgehendem Versikel (Luther bei Walch X, 1758).

Das Benedictus und das Magnificat oder der Lobgesang des Zacharias (Luk. 1, 68 ff.) und der Maria (Luk. 1, 46 ff.) wurden als psalmi majores (im Unterschied von den alttestamentlichen Psalmen, den minores) schon im 6. Jahrhundert, außer in den Horen, morgens und abends in den täglichen Nebengottesdiensten gebraucht, mit dem angehängten kleinen Gloria. Dieselbe Stelle weist ihnen auch Luther zu, und als Kirchenlieder („Gelobet sei der Herr, der Gott Israels" und „Meine Seele erhebe den Herrn") gingen sie bald in den Gebrauch der Gemeinden über.

Die Kollekten (collecta oratio, συναπτή), nicht so geheißen, weil in wenigen Worten viel zusammengedrängt ist (X. Schmid), sondern als „oratio", in qua sacerdos totius populi vel ecclesiae necessitates et pericula, vel vota et desideria, quasi collecta Deo repraesentat" (s. Petri, Agende der hannoverschen KOO. II, 79). Wie Cyprian von der siebenten Bitte im Vater Unser sagt: universas petitiones nostras collecta brevitate concludit, so faßte die alte Kirche in dies Gebet die Prosphonese zusammen. Es sind eben

zusammenfassende Gebete, die je nach den Zeiten und Festen des Kirchenjahrs wechseln, und die unsere Kirche großenteils aus der alten herübergenommen, zum Teil auch selbständig gebildet hat. Und zwar sind sie entweder Buß- und Bittkollekten, die als Eingangsgebete (vor der Verlesung der Perikopen) zuerst das Heilsfaktum des Tages oder die Idee der Zeit aussprechen und daran die Bitte um die Heilswirkung knüpfen; oder Lob- und Dankkollekten, die als Schluß-Gebete mit dem Dank für die empfangene Gnadengabe anheben und mit der Bitte um die Bewahrung in derselben schließen. Die Gregorianische Messe wies jedem Hauptgottesdienste Eine Kollekte zu; aber schon Walafried Strabo klagt über die aufwuchernde Menge derselben, und nach ihm kam es oft vor, daß drei, vier, ja noch mehr Kollekten nacheinander gesungen wurden. Auch einzelne unserer alten KOO. (wie die Lauenburger, die Brandenburg-Nürnberger) gestatten dies, namentlich an Festtagen. Dazu kamen die Kollekten für die einzelnen Evangelien und Episteln auf (wie die von Mathesius, von Veit Dietrich). Obgleich nun ein mäßiger Wechsel derselben, je nach der Zeit des Kirchenjahrs, unvermeidlich und empfehlenswert ist, so ist doch ein sonntäglicher Wechsel schlechterdings nicht zu raten, da die Gemeinde die Kollekten mitbeten soll, mithin sie kennen muß. Darum schloß sich auch die weitüberwiegende Majorität der KOO. an Luther an, der zwar auch für den Wechsel der Kollekten je nach den Kirchzeiten war, dagegen anordnete, daß man vor der biblischen Lektion immer nur Eine, nicht mehrere, brauchen solle.

Das allgemeine Kirchengebet. Luther sagt von ihm (X, 1623), daß „die christliche Kirche auf Erden nicht größere Macht hat, denn solch gemein Gebet wider alles, was sie anstoßen mag." Für die apostolische und die unmittelbar darauf folgende Zeit vgl. 1 Tim. 2, 1–4, sowie das schon o., S. 432, genannte Gebet bei Clemens Romanus. Nach Justin (Apol. I, c. 67) hatte dies Gebet seine Stelle nach der Ermahnung des Vorstehers und wurde höchst wahrscheinlich so ausgeführt, daß der Diakonus die Bitte vorsprach und die Gemeinde sich dieselbe mit dem Kyrie eleison aneignete (die Prosphonese). Später, d. h. etwa seit der Zeit des Chrysostomus, zieht sich dies Gebet in der orientalischen Kirche wiederholt durch den ganzen Gottesdienst (die Ektenie). Auch in der occidentalischen Kirche hatte ursprünglich das allgemeine Kirchengebet jene Form (s. die Bruchstücke der alten römischen Messe bei Mone, a. a. O.). Aber in der Zeit zwischen Cölestin I. († 432) und Gregor d. Gr., in der die jetzige römische Messe sich wesentlich fixierte, fällt es, bis auf wenige Reste im Meßkanon, ganz weg; ähnlich verhält es sich in Spanien und Gallien (s. Ranke, Das kirchliche Perikopensystem, S. 40 ff.). Was nun die Reformation anlangt, so hebt Luther, wie eben gezeigt (s. auch XII, 2492), die der Kirche in ihrem allgemeinen Gebet verliehene Macht mit begeistertem Nachdruck hervor, bezeichnet den Inhalt desselben im allgemeinen (XII, 2585) und ordnet eine Gebetsvermahnung an (auf der Kanzel), „auf daß wir würdiglich bitten . . . und für jedermann mit Ernst und Glauben" (X, 1622 ff.). Demgemäß schreiben alle lutherischen KOO. ein Kirchengebet vor und stellen es hinter die Predigt; ebenso kennt die ältere lutherische Kirche den jetzt leider ganz verwischten Unterschied von Vermahnung zum Gebet, die dem Inhalte und der Anordnung nach mit der Prosphonese übereinstimmt, und von Kol-

lekten (Synapten). Für den Fall, daß keine Kommunikanten da sind, schreiben die meisten KOO. vor, daß die Gemeinde deswegen vermahnt und dann die Litanei (vom Altare aus) gebraucht werde. Sonst aber lassen einige wenige das paraphrasierte Vater Unser beten, oder, wie die Mehrzahl thut, sie bieten ein Formular, das jedoch immer als Vermahnung zum Gebet gehalten ist. Für ein so beschaffenes Gebet konnte auch die Kanzel bleiben, wie auch die Prosphonese in der griechischen Kirche vom Pult aus gehalten wird. Erst seit der Zeit des Pietismus kommt das direkte Gemeindegebet auf, dessen üblich gewordene Verbindung mit der Predigt auf der Kanzel ein für beide Funktionen, besonders für das Gebet, nachteiliger liturgischer Mißgriff ist. Eigentlich gehört das allgemeine Kirchengebet in seiner gegenwärtigen Form an den Altar, so daß wir nur die Wahl haben, entweder seine Fassung, der älteren Form gemäß, zu ändern, oder es in der gegenwärtig bestehenden Gestalt an den Altar zu verlegen. Wenn letzteres stattfindet, so sind die Fürbitten auf der Kanzel mit kurzen votis anzuzeigen und darnach in das allgemeine Gebet aufzunehmen. Um aber die Gemeinde sich mehr an dem Gebet beteiligen zu lassen, denn es ist ihr Gebet, und um in ihr ein klares Bewußtsein von dem reichen Inhalt desselben wach zu erhalten, empfiehlt es sich, an geeigneten Stellen zwei oder dreimal eine Response aus der Litanei eintreten zu lassen (erhör uns, lieber Herre Gott", „hilf uns, lieber Herre Gott") und das Ganze etwa mit dem bekannten Schluß von v. 3 des Liedes „Allein Gott in der Höhe sei Ehr" abzuschließen: „Erhör uns lieber Herre Gott, nimm an die Bitt von unsrer Not, erbarm dich unser aller. Amen."

III. **Das Kirchenlied.** Der Innerlichkeit des Christentums, der Kraft desselben, mit der es das tiefinnerste Leben des Menschen ergreift, umwandelt und durchglüht, und der Gemeinsamkeit desselben, die alle Gläubigen zu Einem priesterlichen Volke vereinigt, verdankt das Kirchenlied seinen Ursprung. Es besteht in der lebendigen lyrischen Durchdringung der großen Heilsthaten Gottes und der Erfahrung des menschlichen Herzens. Darum ist an dasselbe die doppelte, in seinem Namen liegende Forderung zu stellen: teils, daß es ein Lied and zwar ein Volkslied sei, volkstümlicher Ausdruck eines poetischen, christlichen Gemüts, ohne Empfindelei oder kahle Reflexion; teils, daß es den Charakter des Kirchlichen an sich trage, also nicht nur ein geistliches, christliches Lied sei, sondern stets die großen Thaten des Heils, die seine Wurzel und sein Element bilden, so durchklingen lasse, wie sie im Glauben der Kirche leben. In ihm herrscht der allgemeine christlich-populäre Inhalt in großen Accenten: nicht überraschende neue Gedanken, sondern das täglich Alte, von allen Erlebte, und doch ewig neue. Es wird deshalb auch unter den etwa hunderttausend geistlichen Liedern, die wir haben, die Zahl der eigentlichen Kirchenlieder nicht so groß sein, als es manchem scheinen mag. Diese Lieder sind eben das lyrische kirchliche Bekenntnis, von der Kirche in die Kirche gesetzt, Gott in Christo zu verherrlichen und die Gemeinde allseitig zu erbauen. Andererseits sind sie geistliche Volkslieder, Lieder des Volkes Gottes, in denen keine Erfahrung und Empfindung, keine Klage und kein Trost zu individuell oder zu hoch gegriffen ist. Solche Lieder bilden auch eine Macht im Volke und sind zugleich sein Eigentum, entstammt aus allen Ständen desselben, vom Bauern bis zum Fürsten. Denn jeder wahre und lebendige Christ trägt den

reichen Schatz göttlicher Poesie in sich, ist ein göttliches ποίημα (Ephes. 2,10). Nur die Gabe, mit Bewußtsein und Begeisterung diesen Schatz zu heben und in einer entsprechenden Form wiederzugeben, ist einzelnen verliehen. Diese sind die kirchlich populären, allgemein verständlichen ψάλλοντες und γλώσσαις λαλοῦντες, die das ψάλλειν τῷ πνεύματι und τῷ νοΐ verbinden (1 Kor. 14,15). Aber die Fülle, aus der diese schöpfen, ist Gemeingut, Reichsgut; sie lebt in jedem wahren Christen an seinem Teil, so daß derselbe Glaubenstrieb, der den dichterisch begabten Christen zum Kirchenliederdichter macht, auch diese Lieder zum Bedürfnis der Kirche und ihrer Gemeinden macht. Sie sind das heilige Gut des christlichen Volks, das anzutasten oder zu schmälern niemand das Recht hat. Und dem echten Liede ist auch seine Melodie angeboren; beide zusammen entsprechen erst vollkommen dem inneren Gemütszustande des Dichters. Nur weil ein solches Lied in sich selbst schon singend ist, darum ist es auch singbar und will gesungen sein.

1. Richten wir nun einen Blick auf die Geschichte des Kirchenliedes, so bilden die alttestamentlichen Psalmen, deren Gesang in der apostolischen Zeit nach dem Vorbilde des Herrn (Matth. 26,30) üblich war, die Wurzel der christlich geistlichen Poesie, die sich zunächst an jene anlehnte, wie die Lobgesänge des Zacharias, der Maria, des Simeon (Luk. 1,46 ff.; 68 ff.; 2,28 ff.) zeigen. Ferner ermahnt der Apostel Paulus, der selbst mit seinem Gefährten Silas im Gefängnis einen Hymnus sang (Akt. 16,25), die Gemeinden zum Gesang von Psalmen, Hymnen und geistlichen Oden (Ephes. 5,18.19; Kol. 3,16). Reiche Belege für die Psalmodie im apostolischen Zeitalter gibt uns die Apokalypse: 4,8; 5,9 ff.; 12 ff.; 19,6 ff. u. a. — In der nachapostolischen Zeit berichtet schon Plinius d. Jüngere (X, ep. 97), daß die Christen in ihren Versammlungen carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem pflegten; und zur Zeit Tertullians muß die afrikanische Kirche schon reich an Liedern und Gesängen gewesen sein (de spectac. c. 29; ad uxorem II, c. 8; de orat. c. 27; apolog. c. 39). Der älteste auf uns gekommene, etwas schwülstige Hymnus ist die πανήγυρις τοῦ λόγου, die sich hinter dem 3. Buch des Paedagogus des Clemens Alexandrinus befindet und wahrscheinlich von ihm selbst verfaßt ist. Auch die Constitt. App. reden von dem hypophonischen Psalmengesang und kennen einen Vorsänger; vgl. auch Eusebius, h. e. VII, 30,10. Ihre früheste Blüte scheint die christliche Hymnologie in der syrischen Kirche gehabt zu haben, wo schon Bardesanes und mehr noch sein Sohn Harmonius ihre gnostischen Spekulationen durch Hymnen zu verbreiten suchten (Irenäus I, 13 ff.). Gegen sie trat besonders Ephräm Syrus auf — Spiritus sancti cithara, Os facundum et columna ecclesiae (Assemani) — mit rechtgläubigen Liedern; auch hat er eine Art von poetischer Schule in Syrien begründet. Aber als die Arianer und andere Sekten unter Anstimmen ihrer Hymnen und Wechselgesänge Prozessionen veranstalteten, welche viel Volks an sich zogen, ordnete das Konzil von Laodicäa (c. 372) can. 59 an: ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς (Privatlieder) λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. Doch war es mit einem solchen Verbot noch nicht gethan; den Privatgesängen mußten kirchliche entgegengestellt werden. Das versuchte auch Gregor von Nazianz, von dem uns eine Anzahl von religiösen Dichtungen erhalten ist, die aber nicht in den kirchlichen Gebrauch übergegangen sind, offenbar weil sie zu

pomphaft rhetorisch und in den rythmischen Formen zu künstlich sind. Noch weniger eignen sich zum kirchlichen Gebrauch, wegen ihrer neuplatonischen Spekulationen, die Hymnen des Synesius von Ptolemais († 430). Dagegen haben die in ihrer Art ruhigen und klaren Dichtungen des Johannes Damascenus († 754) kirchliche Geltung erlangt. Dennoch hat die orientalische Kirche das nicht, was wir, im Unterschiede von dem liturgischen Hymnus, Kirchenlied nennen. Überhaupt ward es der abendländischen Kirche beschieden, eine Blüte christlicher Poesie zu entwickeln, wie sie der Orient nicht kennt.

Den großen Chor der Dichter in lateinischer Sprache eröffnet Hilarius von Poitiers († 366), dessen Liber hymnorum leider verloren gegangen ist; doch hat sich von ihm das schöne Morgenlied: Lucis largitor splendidae erhalten. Bedeutender aber und durchgreifender ist Ambrosius († 397), dessen Lobgesänge und Lieder den Augustin so sehr ergriffen (Conf. IX, 7; X 33; vgl. auch Paulinus, vita Ambrosii). Auch verbreitete sich seine Sangweise, unterstützt vom römischen Bischof Damasus, als Gemeindegesang rasch im Abendlande. Von den vielen ihm zugeschriebenen Liedern erkennen die Benediktiner nur zwölf als echt an, darunter: O lux beata trinitas; Aeterne rerum conditor; Aurora lucis rutilat; und Veni redemtor gentium (ein Weihnachtslied = Nun kommt der Heiden Heiland). Aus dem 5. Jahrhundert sind besonders hervorzuheben: der Spanier Prudentius († vor 413), von dessen Hymnen mehrere in den kirchlichen Gebrauch übergegangen sind (so das von einem elegischen Hauche durchzogene Begräbnislied: Jam moesta quiesce querela), und Sedulius († um 454) der Verfasser des Weihnachtsliedes: A solis ortus cardine. Auszuzeichnen ist Venantius Fortunatus, Bischof von Poitiers († um 606), von dem der Weihnachtshymnus Agnoscat omne saeculum, der Passionshymnus Vexilla regis prodeunt, und das Osterlied Salve festa dies herstammen. Von Gregor d. Gr. haben wir nicht nur einige geistliche Hymnen (z. B. Rex Christe, factor omnium), sondern er führte auch im Gegensatz zu der allmählich völlig verweltlichten, melodischen ambrosianischen Gesangweise den klerikalen Chorgesang ein.

Wir treten ins Mittelalter, in dem der Strom lateinischen Kirchengesangs anfangs noch spärlich, dann aber, besonders im 12. und 13. Jahrhundert, immer reicher strömt, und in dem auch das deutsche kirchliche Volkslied sich zu erheben beginnt. Aus der ersten Hälfte seien hier genannt: Beda der Ehrwürdige, Paulus Diaconus († 795), dessen Hymnus auf Johannes den Täufer (Ut queant laxis) auch in der Geschichte der Musik insofern Bedeutung erlangt hat, als Guido († 1038) nach den Anfangssilben der Zeilen der ersten Strophe desselben die Solmisation (ut, re, mi, fa, sol, la, si) einführte, sowie Abt Notker von St. Gallen († 912), von welchem die textierten Sequenzen des Halleluja oder Prosen herstammen (Media vita in morte sumus). In der zweiten Hälfte des Mittelalters, die mit dem 11. Jahrhundert anhebt, ragen besonders hervor: Robert, König von Frankreich († 1031; Veni sancte spiritus); Bernhard von Clairvaux († 1153), dessen Passionslieder voll evangelischer Wahrheit und tiefer Innigkeit es verdienten, von Paul Gerhard nachgesungen zu werden; Adam von St. Viktor († um 1192; Quem pastores laudavere); Thomas von Celano (um 1255), dem die berühmte Sequenz Dies irae, dies illa zugeschrieben wird (herausgegeben mit Übersetzungen

von Lisco, Berlin 1840; der evangelischen Kirche singbar gemacht von Barthol. Ringwaldt: „Es ist gewißlich an der Zeit"); Bonaventura († 1274, Recordare sanctae crucis); Thomas von Aquino († 1274, Pange lingua gloriosi; Lauda Sion salvatorem); und Jacoponus da Todi († 1306; Stabat mater dolorosa). Es werden eine Menge von Hymnen (Sequenzen, — wegen ihrer Verbindung mit dem Halleluja; jubilationes — nach ihrem Charakter; Tractus a trahendo; Prosen) produziert; darunter Schöpfungen von bleibendem, auch von der Reformation dankbar anerkanntem Wert.

Aber, obgleich diese Lieder germanisch gefühlt waren, das deutsche Volk hatte in ihnen noch kein eigentliches volkstümliches Kirchenlied in seiner Sprache. Dieses entwickelte sich langsam, aber ebenso unaufhaltsam aus dem Kyrie eleison der Litanei, das auch dem kirchlichen, zunächst bei Kirchweihen, Bittgängen uud Wallfahrten gesungenen Volksliede seinen ursprünglichen Namen „Leison" gab.

Nicht die römische Kirche, sondern das deutsche Volk hat den Ruhm der Einführung des vorreformatorischen Kirchenliedes. So stammen schon aus dem 12. und 13. Jahrhundert: Also heilig ist der Tag; Christ ist erstanden; Mitten wir im Leben sind (v. 1); Nun bitten wir den heiligen Geist (v. 1); und später: „Gelobet seist du, Jesu Christ (v. 1). Aber, ob auch das Volk diese Lieder im Gottesdienste sang (vgl. Apologie, Art. de missa, p. 249), so wurde dieser Gesang hier nur geduldet und hatte keine feste Stelle. Diese wies ihm erst die Reformation an, die Begründerin des Kirchenliedes. Es erweist das unumstößlich die unbefangene Geschichtsbetrachtung, so sehr auch die Römischen das Gegenteil zu behaupten suchen (vgl. z. B. „Der Katholik" 1851, Heft 5; Bollens, Der deutsche Choralgesang der katholischen Kirche. Tüb. 1851).

Die deutsche Reformation ist groß geworden mit dem Kirchenliede, und dieses wiederum mit jener. Die lutherische Kirche bietet die reichste Fülle von Kirchenliederdichtern aus allen Ständen, während die reformierte sich zunächst ausschließlich der biblischen Psalmodie zuwandte (Marot, Beza, Burkhard, Waldis, Lobwasser); erst später traten hier Neander, Lavater, Tersteegen hervor. Obenan steht in unserer Kirche Luther (s. seinen Brief an Spalatin vom Jahre 1524: bei de Wette II, 290 ff.; sowie den Schluß seiner Formula Missae (*10*, 2774 ff.). Er ist ebenso bedeutend als Dichter („Nun freut euch lieben Christen g'mein"), wie als Bearbeiter der Psalmen („Aus tiefer Not schrei ich zu dir"; „Ein feste Burg ist unser Gott") und der schönsten Lieder des Mittelalters („Komm heiliger Geist, Herre Gott"); aber auch als Choralkomponist (denn jedenfalls gehört die Melodie: „Ein' feste Burg" 2c. ihm sicher an). Sein erstes Gesangbuch mit nur acht Liedern gab er mit Paul Speratus 1524 heraus; vgl. dagegen seinen Jubel in der Vorrede des Gesangbuchs vom Jahre 1545 mit einhundertneunundzwanzig Liedern. — In der Geschichte des evangelischen Kirchenliedes, worin sich das innere und äußere Leben der Kirche abspiegelt, unterscheiden wir drei Perioden: 1) die der Urbildung und Ausbildung des Kirchenliedes, von Luther bis Paul Gerhard: das objektiv-kirchliche und volkstümliche Glaubens-, Bekenntnis- und Andachtslied; 2) die bald darnach, neben der anfangs noch fortwirkenden ersten Periode, beginnende Verbildung des Kirchenliedes durch das individuell-subjektive

Element, bis zur gänzlichen rationalisierenden Verunstaltung desselben gegen Ende des 18. Jahrhundert; und 3) die Periode der allmählich beginnenden Wiedererneuerung von Ernst Moritz Arndt bis auf unsere Zeit.

Die erste Periode zerfällt in zwei Zeiträume, von denen der erste bis zum Ende des sechszehnten Jahrhunderts geht, bis Philipp Nicolai († 1608). In diese erste Hälfte, in der das „Wir" und „Uns" bedeutsam vorherscht, fällt der eigentliche Lapidarstyl des protestantischen Kirchenliedes; alle späteren Gestaltungen des letzteren liegen in ihr vorgebildet. Diese objektive Haltung bleibt auch in der zweiten Hälfte, welche mit Valerius Herberger († 1627) und Johann Heermann († 1647) anhebt; doch so, daß auf dieser Grundlage sich mehr die subjektive Seite des Glaubens, das „Ich" und „Mich" sich geltend macht, hervorgerufen durch die mannigfachen schweren und allgemeinen Leiden der Zeit; es war ja die Zeit des 30jährigen Kriegs. Auf die Bekenntnislieder des Reformationsjahrhunderts folgen nun die Zeugnislieder, besonders die Kreuz- und Trostgesänge. Zugleich stellt Opitz in seiner „Deutschen Poeterei" (1624) die Gesetze der Prosodie fest. Den Schluß dieser Periode und zugleich den Höhepunkt derselben, in welchem sich das objektive Moment der ersten Hälfte und das subjektive der zweiten aufs innigste und lebendigste vereinigen, bildet Paul Gerhard († 1676).

Auch in der zweiten Periode müssen wir zwei Zeiträume unterscheiden, aber von ganz anderer Art. Gellert († 1769), einerseits noch gläubig der alten Zeit zugewendet, andererseits sich mit dem Zweifel abmühend und in der äußeren Moral bewegend, bildet hier den Übergang. Zu den besten aus der ersten Hälfte gehören: Rodigast, Schütz, Neander, Laurentius Laurentii, ferner: Francke, Freylinghausen, Lange, Richter, Rothe, Schmolck, Bogatzky. Aber immer mehr macht sich der einseitige, in die verschiedensten Richtungen auseinandergehende, wenn auch noch gläubige Subjektivismus geltend, der sich in Zinzendorf bis zur spielenden, ja unwürdigen Exaltiertheit verirrt. Darauf folgt in der zweiten Hälfte die natürliche Subjektivität, die moralistische und rationalistische, welche entweder trocken-didaktisch die Tugend in Selbstzufriedenheit besingt oder sich sentimal in Naturempfindungen ergeht, oder den Zweifel durch rhetorisierendes Pathos zu überfliegen sucht. Es war ein vollständiger Bruch mit dem Glauben und der Sprache der Väter. Hamann hatte ganz Recht, wenn er ironisch verlangte, daß dem neuen Berliner Gesangbuch von 1780 eine neue Bibelübersetzung in Tellers Weise zugesellt werde.

Die dritte Periode, die der Restauration, hebt mit dem Jahre der dritten Jubelfeier der Reformation (1817) an. Mit der Erneuerung des alten Glaubens erwachte auch die Liebe zu den alten Liedern. Eine Synode zu Berlin beschloß die Gesangbuchsreform, und 1819 schrieb E. M. Arndt sein „Von dem Worte und dem Kirchenliede". Von da an ist eine tiefere christlich-geistliche Poesie und auch immer mehr das Verständnis für das Kirchenlied erwacht, wenn es auch im ganzen noch zu subjektiv gehalten ist. Wir haben im Aufsuchen und Aussuchen des in allen Jahrhunderten Gegebenen den rechten Sinn und Geschmack für das kirchliche Volkslied auszubilden.

2. Was nun das Gesangbuch betrifft, so kannte man anfangs und bis tief in das 16. Jahrhunderts hinein noch keine offiziellen Landesgesangbücher, keine Nummertafeln in der Kirche (s. Langbecker, Gesangblätter aus dem

16. Jahrhundert, Berlin 1838). Die herausgegebenen Sammlungen sind zunächst für die Prediger, Kantoren, Lehrer und für den Privatgebrauch solcher bestimmt, welche lesen können. Die Gemeinden im ganzen mußten die Lieder auswendig lernen durch den Gebrauch in Haus, Schule und Kirche. So bildete sich der Liederkern, gleichsam die homologumena des Gesanges, ungefähr 150 Lieder umfassend. Erst mit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstanden die offiziellen Stadt- und Landesgesangbücher; es konnten nun auch andere Lieder angestimmt werden, die nach Inhalt und Form mit dem alterprobten Liederstamme übereinstimmten. Aber in diesen Liedern zeigen die älteren Gesangbücher ein sehr bemerkenswertes Zu- und Abfluten. Es sind zwar vielfach geprüfte, bewährte Lieder, jedoch bilden sie nicht den allgemein anerkannten Kern und Stamm, sondern bei ihnen entscheiden Land, Provinz, Stadt, kurz die Freiheit und Mannigfaltigkeit der Gemeinden. Das 18. Jahrhundert aber unterbrach diese Entwickelung, und zwar je länger, je mehr. Schon zeigt sich dies in dem Halleschen Gesangbuch, welches 1704 Freylinghausen herausgab, sowohl an vielen Liedern, die übertrieben subjektiv sind, als auch an den neuen „menuettartigen“ Melodien. Je tiefer wir aber in dieses Jahrhundert hineinkommen, besonders in die zweite Hälfte desselben, desto mehr zeigt sich der Vandalismus auf unserem Gebiete, der die alten Lieder bis zur Unkenntlichkeit verändert und eine Menge neuer Lieder nach seinem Geschmack dazu fabriziert. Allmählich erst erhoben sich die Stimmen für eine Restitution der Gesangbücher; so nach E. M. Arndt, besonders K. v. Raumer, Bunsen, Stier u. a. (vgl. unten die Lit.).

Ein Landesgesangbuch muß vor allem den Kern der Kirchenlieder enthalten: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus cantatum est. Doch damit reichen wir nicht aus: sowohl auf den Wert der Lieder gesehen, als auf das wohlberechtigte Bedürfnis des Landes, der Provinz und auch des Hauses. Mithin erhalten wir für das Gesangbuch einen festen Kern und einen beweglichen Teil. Zu dem letzteren rechnen wir besonders die Lieder seit Paul Gerhard, und zwar bis auf unsere Zeit. Die bisher herausgegebenen besten Arbeiten offizieller Art sind das Bayerische (1854), das Livländische (1881) und das Eisenacher Gesangbuch; letzteres, veranlaßt durch die Konferenz deutscher Kirchenregierungen in Eisenach, bearbeitet von Wackernagel, Vilmar, Bähr, Geffcken, enthält nur 150 Kernlieder, zur Einführung in allen deutschen evangelischen Landeskirchen. Das dazu gehörige Choralbuch ist, im Auftrage derselben Konferenz, bearbeitet von Tucher, Faißt und Zahn. Unter den Privatarbeiten sind die besten die von Raumer, von Bunsen (in völlig neuer Bearbeitung von A. Fischer, 1881), von Cunz, von Stip, und von Wackernagel veröffentlichten.

3. Endlich den Kirchengesang und die Kirchenmusik anlangend, so beruht die reelle Zweckmäßigkeit des ersteren erst auf der ideellen. Die eigentliche und tiefste Ursache desselben liegt in der zugleich hochpoetischen Beschaffenheit des Inhalts und in der Übermacht des durch denselben erfüllten Gefühls. Darum wird die feiernde Gemeinde zum singenden Chor. — Die Wurzeln der Kirchenmusik liegen in der griechischen Kirche, auf welche, neben dem alten Testament, die antike Musik nicht ohne Einfluß gewesen. Aber die Kirche, namentlich die abendländische, ist bei der überkommenen musikalischen Einfachheit nicht stehen geblieben, sondern hat ihren Gesang ausgebildet: von

den ersten, noch naiven zweistimmigen Versuchen Hucbalds an bis zur vollendeten kontrapunktischen Polyphonie gegen Ende des 14. Jahrhunderts bis zum 16. (Guillaume Defay, † 1435; namentlich Palestrina, † 1594). Die Reformation behält zwar den Gregorianischen, sich dem Gesprächston nähernden Gesang für den Liturgen bei, nimmt aber für die durch Gregor d. Gr. im hierarchischen Geiste von der aktiven Teilnahme am Gesang ausgeschlossene Gemeinde, den Ambrosianischen melodisch-rhythmischen Gesang insofern wieder auf, als sie teils auf das religiöse Volkslied, welches sich neben der Kirche gebildet hatte, teils selbst auf das weltliche zurückgeht. Besonders bestrebt waren, den Kunstgesang des Chors, gleichsam ein Lied im höheren Chor, dem Gemeindegesang dienstbar zu machen, und demgemäß die Choralmelodie aus dem Tenor in den Sopran zu verlegen: Lucas Osiander († 1604), Haßler († 1612) und namentlich Eccard († 1611). Die Blütezeit unseres Chorals reicht bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts (von Luther bis Johannes Krüger); dann folgt die Periode der Arie auch für den Gemeindegesang und der pietistischen, an das Tanzhafte streifenden Melodie; endlich die der Aufklärung (Knecht, 1799). Zu warnen ist besonders vor dem aufgekommenen, die lebensvollen Rythmen des kirchlichen Volksliedes beseitigenden, schleppenden Gemeindegesang, vor den Zwischenspielen zwischen den einzelnen Zeilen und vor dem Unfug, die verschiedensten Lieder nach einer Melodie zu singen, wenn sie nur gleiche Strophen und Sylbenzahl haben.

Probst, Lehre v. liturgischem Gebet, Breslau 1885; Wiener, Das Gebet, historisch, dogmatisch, ethisch, liturgisch und pastoral-theologisch betrachtet, 1885. Sammlungen von Kirchengebeten enthalten außer den alten Liturgieen (s. Dietrici, Morgengebete der alten Kirche des Orients für die Festzeiten, Leipzig 1864) und den Agenden: Löhe, Samenkörner des Gebets; Pasig, Leipzig 1845; Bodemann, Sammlung liturg. Formulare, Bd. 2, Göttingen 1846; Bunsens Ges.- u. Gebetb., 2 A. von A. Fischer (s. o.).

Zur Geschichte des Kirchenlieds. Apostolische Zeit: Clemens, I. ad Corinth. c. 59; Eusebius, H. e. V, 28, 5. J. G. Walch, De hymnis eccles. apostol., Jena 1737 (bei Vollbeding, Thesaurus etc. II, 21 ff.). Thierfelder, De christianorum psalmis et hymnis usque ad Ambrosii tempora, Leipzig 1868.

Alte Kirche. F. Piper, Clementis hymnus in Christum, Göttingen 1835 (vgl. dess. Evang. Kal. 1868, S. 17 ff.) Hahn, Bardesanes Gnosticus. 1819. Zingerle, Jakob v. Sarug. Augusti, De hymnis Syrorum sacris, Breslau 1814. Fortlage, Gesänge christlicher Vorzeit, Berlin 1844. Pitra, Hymnographie de l'égl. grécque, Rom. 1867. J. L. Jacobi in d. Ztschr. f. KG. V, 2, 1881. Th. Förster, Ambrosius, Bisch. v. Mailand &c. (1884), S. 257 ff.

Mittelalter: Daniel, Thesaurus hymnologicus, 5 Tomi, Halle 1841 ff.; Hymnologischer Blütenstrauß, Halle 1840. Königsfeld, Lateinische Hymnen und Gesänge, 1847. Simrock, Lauda Sion, Köln 1850. Mone, Lateinische Hymnen des Mittelalters, 1853 ff.; samt der Nachlese von Gall Morel, 1868. Lisco, Stabat mater, Berlin 1843. S. ferner Wolff, Die Lais und Sequenzen, 1841. Hoffmann v. Fallersleben, Gesch. des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit, Hannover 1854. Bäßler, Auswahl altchristl. Lieder, 1858; Schloßer, Die Kirche in ihren Liedern durch alle Jahrhunderte, 2. Aufl. Freiburg 1863. Hobein, Buch der Hymnen, Gütersloh 1881. Linke, Tedeum laudamus; die lateinischen Hymnen der alten Kirche verdeutscht, Bd. 1, Leipzig 1884. Reiners, Die Tropen-, Prosen- und Praefationsgesänge des feierlichen Hochamts im Mittelalter, Luxemburg 1884. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der alten Kirchenhymnen, 2 Bde., Breslau 1881 u. 1886. Vilmar, Spicilegium hymnologicum, 1887. Dümmler, Poetae latini aevi Carolini, Berlin 1887. Roth, Lateinische Hymnen des Mittelalters: als Nachtrag zu den Hymnensammlungen von Daniel, Mone, Vilmar und Morel, Augsburg 1888. Reiners, Unbekannte Tropengesänge des feierlichen Meßamts im Mittelalter, Luxemburg 1888.

Reformationszeit: Aus der reichen Literatur hebe ich besonders heraus: Bingham, Origines, Band VI. Rambach, Luthers Verdienst um den Kirchengesang, Hamburg 1813; ders., Anthologie christl. Gesänge aus allen Jahrhunderten der Kirche, 6 Bde.,

Leipzig 1817 ff. Langbecker, Das deutsch-evangelische Kirchenlied, Berlin 1830. Mohnike, Hymnologische Forschungen, 2 Bde., Stralsund 1831 ff. Namentlich Koch, Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesanges, 3. Aufl. in 7 Bden., Stuttgart 1866 ff. Lange, Die kirchliche Hymnologie, Zürich 1843. Hölscher, Das deutsche Kirchenlied vor der Reformation, Halle 1846. W. Baur, Das Kirchenlied, Frankfurt a. M. 1852. Wangemann, Kurze Geschichte des evang. Kirchenliedes, 4. Aufl. Berlin 1859. Rudelbach in der Ztschr. f. luth. Theol. u. Kirche, 1855, IV ff. Sodann besonders die Werke von Ph. Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied von M. Luther bis auf Nicolaus Hermann und Ambrosius Blaurer, Stuttgart 1841 (vgl. dazu die treffliche Rezension von C. v. Raumer: Ztschr. f. Protestant. u. Kirche 1841, S. 120 ff.); Bibliographie zur Gesch. des deutschen Kirchenliedes im 16. Jahrh., Frankfurt a. M. 1885; Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des 17. Jahrh, 5 Bde., Leipz. 1862 ff. — Ferner Cunz, Gesch. des deutschen Kirchenliedes, Leipzig 1854. Mützell, Geistl. Lieder der evang. Kirche aus dem 16. Jahrh., Frankfurt a. M. 1858. Palmer, Evangelische Hymnologie, Stuttgart 1865. Wetzstein, Das deutsche Kirchenlied im 16., 17. u. 18. Jahrh., Neustrelitz 1888. — Außerdem die Monographieen: über Luther von Rambach, Gebauer, Crusius, Cunz, Wackernagel (Prachtausgabe), Pasig, Schleusner, Fischer (Prachtausgabe), Gerock (Jubiläumsausgabe); Winterfeld, Luthers geistliche Lieder, 1840; zur Entstehungsgeschichte seiner geistl. Lieder s. Achelis (Festprogramm, 1884; siehe dag. Bachmann in Luthardts Ztschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben 1884, Heft 3 ff.); Linke, Wann wurde das Lutherlied: „Eine feste Burg ist unser Gott" verfaßt? Leipzig 1885; über Johann Heermann von Wackernagel; über Paul Gerhard von Schulz, Langbecker, Wackernagel, Bachmann, Schleusner; über Helmboldt u. über Ludämilia Elisabeth v. Schwarzburg-Rudolstadt von Thilo; über Philipp Nicolai von Curtze; über Bartholomäus Ringwaldt und Benjamin Schmolck von Hoffmann v. Fallersleben; über Rist von Hansen; über Rückert von Linge; über Angelus Silesius von Kahlert, Treblin; über Gesenius von Bratke; über Gottfried Arnold von Knapp; über Hiller von Ehmann; über Rambach von Pasig; über Neander von Iken; über Anton Ulrich v. Braunschweig von Wendebourg; über Anna Sophie v. Hessen von Stromberger; über Tersteegen von Kerlen; über die Hymnologie in Braunschweig von Schauer (Reuters Repertorium 1855); über die geistlichen Dichter des Elsasses von Rittelmeyer; über die Königsberger Kirchenliederdichter und -komponisten von Zimmer. — Über die Geschichte der Lieder und ihrer Verfasser vgl. die Werke von Schamelius, Grischow (1771), Heerwagen (1792 ff.), Langbecker, Liere und Rindfleisch, Heinisch, Laurmann (Koch, Bd. 8, 1737), Weigelt, sowie bes. A. Fischer, Kirchenlieder-Lexikon, Gotha 1878. — Vgl. noch Fischer und Linke, Blätter für Hymnologie, Altenburg 1884 ff.

Zur Gesangbuchsfrage vgl.: Wilhelmi, Vom geistlichen Liede, Heidelberg 1824; Bunsen, Ev. K.Ztg. 1829; Stier, Die Gesangbuchsnot, 1838, und Ev. K.Ztg. 1838; ebendas. Vilmar; C. v. Raumer in dessen „Kreuzzügen"; Grüneisen in der deutschen Vierteljahrsschrift, 1838 II; Knapp, Ansichten über den Gesangbuchsentwurf für Würtemberg, 1840; Bachmann, Geschichte der Berliner Gesangbücher; Stip, Beleuchtung der Gesangbuchsbesserung, 1842; ferner Wackernagel, Lit.-historische Geschichte der alten Gesangbücher, Stuttg. 1854.

Für die **Kirchenmusik** bleiben die Werke von Palestrina (Winterfeld 1839; Bäumker 1857), Orlandus Lassus (Bäumker 1878), Gabrieli, Eccard, Sebastian Bach (Spitta 1873) und Händel (Spitta 1885) die klassischen normgebenden Muster. S. die Sammlungen von Proske (Musica divina, 1853 ff.); Commer; O. Strauß (liturgische Männerchöre, Berlin 1861); Schöberlein und Riegel (Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesanges, 1865 ff.); Zimmer (Sammlung von Kirchenoratorien und Kantaten, 5 Bde.); Kirchenhandbuch, eine Sammlung von Motetten und liturgischen Chören (v. Verein f. Kirchenmusik für Ost- und Westpreußen), Hildburghausen 1886 ff.; Spitta (Musica sacra, mit einem liurgischen Anhang, 3. Aufl. 1887); Schletterer, Musica sacra (Anthologie des evang. Kirchengesangs von der Reformation bis zur Gegenwart, in der Ordnung des Kirchenjahrs) Bd. 1, Nördlingen 1887. — Was die Orgel betrifft, so erhielt Aachen die erste (826; s. Walafried Strabo, de Carolo Magno II, 10); seit dem 13. Jahrh. wurde sie allgemein eingeführt. Doch war sie lange Zeit nur Begleiterin des Chorgesangs und wird erst seit dem 17. Jahrh. zur Führerin des Gemeindegesangs. S. Antony, Geschichtl. Darstellung der Entstehung und Vervollkommnung der Orgeln, Münster 1832; Seibel, Die Orgel und ihr Bau, Breslau 1842; Hopkins, The organs. Its history and construction, London 1855; Herzog, Das kirchliche Orgelspiel, 1861; O. Wangemann, Gesch. d. Orgel u. Orgelbaukunst, Demmin 1879; Reiter, Die Orgel unserer Zeit, ihre Entwicklung 2c., Berlin 1880; Ritter, Zur Gesch. des Orgelspiels im 14. bis 18. Jahrh., Leipzig 1884.

Außerdem vgl. Gerbert, De cantu et musica sacra, 2 Bde., 1774, 4; ders., Scrip-

tores ecclesiastici de musica sacra, 3 Bde., 1784; Forkel, Geschichte der Musik, Leipz. 1801; Thibaut, Die Reinheit der Tonkunst, 3. Aufl., 1851; Hauslick, Vom musikalisch Schönen, Leipzig 1854; Meinardus, Die deutsche Tonkunst, Leipzig 1887; Köstlin, Gesch. der Musik im Umriß, 3. Aufl., Berlin 1888; Schöberlein, Die Musik im Kultus der evang. Kirche (Vorträge, herausgeg. v. Frommel u. Pfaff, Bd. 5, Heft 4, Heidelb. 1881). — Zur Geschichte der Kirchenmusik: Häuser (1834); Anthes (1846); Kriebitzsch (1854); Laurenzien (1856); Schletterer (1866); Schlecht (1871); Kümmerle, Encyklopädie evang. Kirchenmusik, Gütersloh 1883; Böhme, Die Geschichte des Oratoriums, 2. Aufl., Gütersloh 1887. Besonders Winterfeld: Der evang. Kirchengesang, 3 Bde., Leipz. 1843 ff.; Über Herstellung des Gemeinde- und Chorgesangs in der evang. Kirche, 1848; Zur Geschichte heiliger Tonkunst, 1850. v. Tucher, Schatz des evang. Kirchengesangs, Leipz. 1848. — Über den Altargesang: Antony, Archäologisch-liturgisches Lehrbuch des gregorianischen Kirchengesangs, 1829; Keßler, Der musikalische Kirchendienst, 1831; Naue, Altargesänge älterer und neuerer Zeit, 1834; Maslon, Handbuch zum gregorianischen Gesang, 1839; Kraußold, Handbuch zum Kirchen- und Choralgesang, 1855; musikalische Altaragende; Österley, Handbuch der musikalischen Liturgik in der evang. Kirche, 1863; Lyra, Die liturgischen Altarweisen des lutherischen Hauptgottesdienstes, Göttingen 1873; Pothier, Der gregorianische Choral (übersetzt von Kienle 1881); (Herzog), Musikalischer Anhang z. Agende f. d. evang.-luther. Kirche in Bayern, Erlangen 1884. — Über den Gemeindegesang: Köstlin, Gesch. d. christl. Gottesdienstes, S. 180 ff.; ferner: Rambach, Luthers Verdienst um den Gemeindegesang, Hamburg 1813; Mortimer (1823); Kraußold, Handbuch zum Kirchen- und Choralgesang, 1855; Bäumker, Das katholische deutsche Lied in seinen Singweisen, 2 Tle., Freiburg 1876 ff. Und zwar für die rhythmische Gesangsweise der Choräle: v. Tucher (Tholuck, literar. Anzeiger 1839, Nr. 52 ff.); Wiener (1847); Winterfeld (1848); Kraußold (1855); Herzog (allgem. evang.-luther. Kirchenzeitung, 1888, Nr. 3 ff.); s. auch Redslob, der Kirchengesang in Elsaß-Lothringen, Straßburg 1887; dagegen: Heinisch (1848); Keferstein (1851); Hauschild (1854). — Choralbücher: von Calvisius (1597); Praetorius (1604); Scheidt (1650); J. S. Bach (1765); Crüger (herausgegeben von Langbecker); Becker u. Billroth, Choräle aus dem 16. u. 17. Jahrh.; Layriz; Ortloph; Faist; Mergner (1883); Herzog (1886); Zahn (1887); Ihme (Halleluja, 1887); Kümmerle (1888); Zahn, Die Melodien der deutschen evangel. Kirchenlieder, Gütersloh 1888. — Über den Psalmengesang und seine Einführung in die evangelische Kirche: Armknecht (1855); Naumann (1856); und sein Sammelwerk: „Psalmen, auf alle Sonn- und Feiertage des evangel. Kirchenjahrs; Neithardt (1856); Hommel (2. Aufl. 1879); Otto Strauß (1859).

6. Die Liturgie des christlichen Gemeindegottesdienstes nach ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Wir richten schließlich unsern Blick auf den Hauptgottesdienst und seine Entwicklungsgeschichte, indem wir zunächst die heilige Schrift befragen und ihr gemäß die Tradition beurteilen.

I. **Die apostolische Zeit.** Der Kultus der urchristlichen Gemeinde ist weder ein Werk göttlichen Gesetzes, noch ist er von den Aposteln vorgeschrieben. Überhaupt steht er nicht vollkommen fertig da, sondern ist dem Gesetz der Entwicklung unterstellt, frei erzeugt durch den in der Gemeinde wohnenden und waltenden göttlichen Geist (Akt. 2,33; 4,31) und ruhend auf den Verheißungen und Stiftungen des Herrn (Matth. 18,20; 1 Kor. 11,23 ff.). Uranfänglich noch verbunden mit dem jüdischen Tempeldienst, gewinnt er bald, besonders in der heidnischen Welt, eine selbständigere Haltung und festere Gestalt gegenüber der falschen Gebundenheit (Gal. 5,1), wie der falschen Freiheit (Gal. 5,13; 1 Kor. 14,40). In dem judenchristlichen Gottesdienst haben wir anfangs noch zwei unter sich zusammenhängende Zusammenkünfte zu unterscheiden: *ἐν τῷ ἱερῷ* und *κατ' οἶκον* (Akt. 2,46; 5,42). Der erstere, der exoterische, wird noch im Tempel gehalten, wo die Christen zugleich ihren Missionsberuf aus-

übten (Akt. 3, 11 ff.); der andere, esoterische, zu dem sich die Christen als eine besondere Gemeinde Christi in Israel versammelten (s. Weizsäcker, Die Sekte der Nazarener, Akt. 24, 5: Jahrbücher f. deutsche Theologie 1876, S. 529 ff.), und in dem wir die Keime des spezifisch christlichen Gottesdienstes zu sehen haben, war homiletisch-eucharistischer Natur und bestand in Lehre und Unterredung, Gebet und Gesang, sowie in gemeinsamen Mahlzeiten (Agapen), die mit der Feier des Herrnmahls (*κλάσις τοῦ ἄρτου*, Akt. 2, 42. 46) beschlossen wurden. Formell enthielt dieser Gottesdienst noch wenig Bestimmtes, jedoch dürfen wir in der allmählichen Ablösung der Christen vom Tempelverbande die erste Veranlassung zu einer bestimmteren Gestaltung desselben sehen.

Auch der heidenchristliche Gottesdienst zeigt anfangs einen überwiegend häuslichen, formloseren Charakter; aber schon bald stellt sich die Notwendigkeit einer festeren Ordnung heraus. Ausgeschlossen aus der Synagoge, versammeln sich die Christen in den Häusern (Röm. 16, 5. 23; 1 Kor. 16, 19; Kol. 4, 15). Auch hier haben wir öffentliche Versammlungen, die zugleich missionierend waren, und private zu unterscheiden (Akt. 20, 7. 20 *δημοσίᾳ* und *κατ' οἴκους*, 1 Kor. 11, 17 ff.; 14, 23. 24). In den ersteren, deren Hauptelement die Lehre war, fanden Schriftlektionen statt, sowie, verbunden mit diesen, freie Vorträge, zu denen jeder dazu Befähigte und Begabte, mit Ausnahme des weiblichen Teils der Gemeinde (1 Kor. 14, 34; 1 Tim. 2, 12), das Recht hatte. Und zwar waren die Gaben mancherlei (glossolalische, prophetische, didaskalische, 1 Kor. 12, 14); aber die Didaskalie hebt der Apostel hervor (1 Kor. 14, 19), und als die charismatische Begabung zu verlöschen begann, fordert er von den Vertretern des Leitungsamtes, daß sie auch „lehrhaftig" seien (1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 9). In der Lehrgabe haben wir auch den Ursprung der späteren kirchlichen Homilie zu sehen. Nächstdem bilden Gebete und Gesänge (1 Kor. 14, 15; 1 Tim. 2, 1 ff.; Eph. 5, 19) einen Bestandteil dieser Versammlungen, aber auch bei ihnen unterscheidet der Apostel die glossolalischen und die allen verständlichen (*τῷ πνεύματι καὶ τῷ νοΐ* 1 Kor. 14, 15). Die anderen, privaten Versammlungen bestanden auch aus dem Vorlesen und Lehren des Wortes Gottes (Kol. 3, 16; 1 Thess. 5, 27), aus Gebeten und Gesängen. Doch den Haupt- und Schlußakt bildete das Herrnmahl (*τράπεζα κυρίου* 1 Kor. 10, 20; *δεῖπνον κυριακόν* Akt. 20, 7; 1 Kor. 11, 20), verbunden mit dem Bruderkuß (Röm. 16, 16; 1 Kor. 16, 20; 2 Kor. 13, 12) und mit den Agapen (Judä v. 12) als besonderem Kultuselement, das jedoch bald seinem Verfall entgegengeht (1 Kor. 11, 20 ff.). — Vergleichen wir nun den judenchristlichen und den heidenchristlichen Gottesdienst, so drängt sich uns die Grundeinheit des Wesens beider sofort auf; und was die Form desselben betrifft, so muß sich auch in ihr, ohne Formular, eine gewisse Gemeinsamkeit gegen Ende des apostolischen Zeitalters (vgl. auch die Apokalypse mit ihrer Fülle von Hymnen und Doxologien) gebildet haben, da sonst die ursprüngliche Übereinstimmung der Gottesdienstordnung im Orient und Occident, bei nur geringen Abweichungen im einzelnen, unerklärbar bliebe.

II. **Die altkatholische Zeit** ist die Epoche teils der traditionellen Fortbildung, teils der schon beginnenden Verbildung der Liturgie. Was die erstere Hälfte anlangt, die ungefähr bis zum Schluß des zweiten Jahrhunderts geht, so erfahren wir aus dem Bericht des Plinius an den Kaiser Trajan (um 112),

daß die bithynischen Christen, die anfangs noch — stato die (am Sonntag) — morgens und abends ihren Gottesdienst hielten, infolge des Verbots der Hetärien sich genötigt sahen, den Abendgottesdienst (und zwar getrennt von den Agapen, die allmählich zu Armenspeisungen werden; Augustin c. Faustum XX, 20: agapes nostrae pauperes pascunt) mit dem in der Frühe zu verbinden, und dann auch nur Getaufte an demselben teilnehmen zu lassen. So liegt auch die Sache etwa 30 Jahre später nach der bereits mehreremal erwähnten Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων (herausgeg. v. Philotheos Bryennios, Konstantinopel 1883). S. darüber Näheres bei A. Harnack, Die Lehre der 12 Apostel, Leipzig 1884, und in der theol. Literaturztg. 1886, Nr. 12 u. 15; ferner Holtzmann, Die älteste Kirchenordnung (Protest. Kirchenztg. 1884, Nr. 33); Bickell, Zeitschrift f. kathol. Theologie 1884, S. 400 ff. — In dieser höchst wahrscheinlich aus Ägypten stammenden Διδαχή, der gegen das Jahr 150 abgefaßten, grundlegenden Quelle für die älteste nachapostolische Geschichte der christlich-kirchlichen Verfassung und des Kultus, reduziert sich das, was sie (c. 9, 10) über den Gottesdienst und namentlich den Abendmahlsakt mitteilt, auf 3 Gebete, von welchen nur in dem ersten, auf den Wein sich beziehenden, das jüdische Passahritual nachklingt, während das zweite den Dank für das Brot ausspricht, und das dritte den Dank nach genossenem heiligen Mahl. Dagegen enthält der erste Brief des Clemens Romanus, geschrieben gegen Ende des ersten Jahrhunderts (93—97), in den durch Bryennius aufgefundenen capp. 59—61, das älteste Kirchengebet, und zwar der römischen Gemeinde (s. Patres apost. edd. Gebhardt et A. Harnack, Lips. 1876, p. 97 ff.; Zahn, Zeitschr. f. Protestant. u. Kirche 1876, S. 194 ff.). Viel mehr erfahren wir durch Justin, der in seiner größeren Apologie (c. 67) den christlichen Gottesdienst, wie er zu seiner Zeit in Rom gefeiert wurde, folgendermaßen beschreibt: „Und an dem sogenannten Sonntag findet eine Zusammenkunft aller in den Städten und auf dem Lande Wohnenden an demselben Orte statt; und es werden die Denkwürdigkeiten der Apostel, Evangelien genannt, oder die Schriften der Propheten vorgelesen, so viel als die Zeit gestattet. Darauf, nachdem der Vorleser geendet hat, ermahnt der Vorsteher und fordert zur Nachahmung des vorgelesenen Guten auf. Alsdann erheben wir uns alle gemeinsam und senden Gebete empor (auch für die Könige und Obrigkeiten und für die Feinde, c. 17 und 14). Und nach dem Gebet wird Brot herzu gebracht und Wein und Wasser, und der Vorsteher sendet Gebete, sowie auch Danksagungen nach Kräften empor, und das Volk erwidert darauf, Amen sprechend." Vgl. c. 66: „Wir empfangen diese Speise nicht als gewöhnliches Brot oder gewöhnlichen Trank (s. auch die Διδαχή c. 10, 3), sondern gleichwie unser Heiland Jesus Christus durch das Wort Gottes Fleisch geworden .... um unsres Heils willen, also ist auch, wie wir belehrt sind, die Speise, welche durch das von ihm herstammende Wort dankend gesegnet und durch welche unser Fleisch und Blut umwandlungsweise genährt wird, sowohl Fleisch als Blut jenes Fleisch gewordenen Jesus. Und die Austeilung (findet statt) und ein jeder (der Anwesenden) empfängt von den gesegneten Gaben; den Abwesenden wird es durch die Diakonen zugesandt." Dieser Gottesdienst verleugnet noch an keinem Punkte seine apostolische Herkunft. Näheres über die mitgeteilte Stelle und zugleich über Irenäus vgl. bei Harnack, Der christ-

liche Gemeindegottesdienst, S. 237 ff., 284 ff., 303 ff. — Über das Opfer sagt Irenäus ausdrücklich (IV, 18, 3): Non sacrificia sanctificant hominem, non enim indiget sacrificio Deus; .... sed conscientia ejus, qui offert, sanctificat sacrificium.

Für die zweite Hälfte des alt-katholischen Zeitalters, d. h. das dritte Jahrhundert, ziehen Tertullian, sowie besonders Cyprian und die Constitt. App. II, 57, unsere Aufmerksamkeit auf sich. Teils bestätigen und ergänzen sie das aus Justin Mitgeteilte, teils führen sie uns in eine neue Welt ein. Denn inzwischen kommt die meritorische Auffassung der Askese und des Martyriums auf, und mit der Arkandisziplin die mystagogische Behandlung und Teilung des Gottesdienstes in die missa („dimittere plebem“, Tertull. de anima c. 9) catechumenorum et fidelium (vgl. die öffentlichen und privaten Versammlungen in dem apostolischen Zeitalter). Es werden einander abstrakt entgegengesetzt das christlich Sittliche und das Heilige, weiter das christliche und das gottesdienstliche Leben, Gemeinde und Klerus; darum das Gemeinde- und das priesterliche Opfer, ja der Priester selbst und das Opfer. Kurz, wir haben hier eine verbildende Fortbildung der Liturgie durch den unapostolischen Priester- und Opferbegriff. Das zeigt sich schon bei Tertullian: s. seine Schilderung des Gottesdienstes überhaupt Apolog. c. 38; De praescript. haer. c. 41; auch wird von ihm zuerst das Wort sacramentum gebraucht, im Sinne des Fahneneides, dann als Übersetzung des griechischen *μυστήριον* (contra Marcion. IV, 34). Seinem im ganzen noch reinen Opferbegriff (z. B. de oratione c. 28) gesellt sich doch schon ein gesetzliches Element bei, besonders durch die Verbindung, in welche er ihn mit seiner schon gesetzlich gearteten Auffassung der Askese und des Fastens bringt (de jejunio c. 7); namentlich aber in seiner Anschauung vom Martyrium (Apolog. c. 48; Scorp. c. 6). Jetzt kommt es auch schon zur Trennung des Konsekrationsaktes von der Nießung, durch die Sitte, daß die Fastenden zwar den Leib des Herrn empfangen, aber nicht sogleich genießen, sondern aufbewahren, bis die Zeit ihres Fastens abgelaufen war (de orat. c. 19). Über Tertullian geht Cyprian noch einen bedeutenden Schritt hinaus. Nicht nur stellt auch er das Martyrium der Taufe gleich (de orat. p. 212), sondern er läßt das Gebet und die Fürbitte der Märtyrer auch anderen zur Erlangung der göttlichen Sündenvergebung dienen (Ep. 12. 13. 15); und was seinen Opferbegriff anlangt, so redet er ausdrücklich von dem sanguis Christi als dem Gegenstande der eucharistischen Darbringung (Ep. 63). Obgleich nun hiemit ein abnormer Entwicklungsprozeß eingeleitet wird, dessen reife Frucht der spätere römische Priester- und Opferkultus ist, so kann doch Cyprian nicht als Gewährsmann für das bezügliche Dogma der heutigen römischen Kirche angesehen werden, da er bei dem Opfer des Leidens Christi besonders die Gedächtnisfeier im Auge hat (s. Steitz in PRE. s. v. Messe).

Doch diese verbildende Neugestaltung tritt vorerst nur noch sporadisch auf und ist noch nicht in das Kultusleben der ganzen Kirche übergegangen. Das beweisen uns die frühesten, der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts angehörenden Bestandteile der Constitt. App., besonders II, 57 ff. Ihnen gemäß beschloß der Gottesdienst in seinem ersten Teile: Psalmengesang, vierfache Schriftlesung (Gesetz, Propheten, Evangelien, Episteln), Ansprache und allgemeines Kirchengebet; im zweiten: die Zurüstung, den Weihe- und Spende-

akt, Schluß. Vgl. Krabbe, Über den Ursprung und Inhalt der apostolischen Konstitutt., Hamburg 1829; v. Drey, Neue Untersuchungen über die Konstitutt. und Kanones der Apostel, Tübingen 1832; Bickell, Gesch. des Kirchenrechts, Bd. 1, Gießen 1843; Uelzen, Zur Einleitung in die apostolischen Konstitutt. (Zeitschr. v. Rudelbach u. Guericke, 1854). In dieselbe Zeit gehört wahrscheinlich noch die von Ludolf 1693 herausgegebene äthiopische Liturgie, die sich aber nur auf die Feier der Eucharistie bezieht; König a. a. O. S. 46.

Wie die Liturgie am Anfang des 4. Jahrhunderts beschaffen war, können wir aus den Constitt. App. Bd. VIII ersehen, verglichen mit den mystagogischen Katechesen des Cyrill v. Jerusalem und mit der von Eusebius v. Cäsarea beschriebenen (s. Probst, in der Zeitschr. f. kathol. Theologie 1884, Heft 4). In jener, wahrscheinlich in Syrien gebrauchten Liturgie herrscht noch streng die Arkandisziplin; auch zeigt sie in dogmatischer, praktischer und hierarchischer Beziehung sichere Spuren der vornicänischen Zeit. Überhaupt charakterisiert sie sich als die Liturgie einer Übergangsperiode, und eine solche ist die Zeit nach Cyprian bis zum Nicänum. Sie schließt die liturgische Entwickelung der altkatholischen Zeit ab und bildet die Grundlage für die Weitergestaltung der Liturgie im Morgen- und Abendlande. Über ihre Zusammensetzung s. Brückner und Kleinert in den Studien und Kritiken 1883, Heft 1. Der Gottesdienst teilt sich in eine homiletisch-didaktische und eine mystisch-sakramentale Feier, welche beide noch gleichberechtigt neben einander stehen. (S. Köstlin a. a. O. S. 53 ff.) Das wird aber bald anders.

III. **Die kanonisch-katholische Zeit.** Nach dem Nicänum, d. h. gegen Ende des 4. und im Laufe des 5. Jahrhunderts geht im Orient und im Occident mit der Liturgie nicht nur formell durch reiche Zusätze, sondern auch materiell eine Änderung vor sich, indem sich in ihr der inzwischen allgemein gewordene Priester- und Opferbegriff wiederspiegelt und infolge dessen die Konsekration der Abendmahlselemente, die ἀναφορά (doch im Orient bleibend, sowie anfangs auch im Occident, durch die Epiklese des heil. Geistes und nicht durch die Intention des Priesters) zum Höhepunkt erhoben und von der Distribution getrennt wird. Ferner wird mit der Arkandisziplin auch die hergebrachte alte Unterscheidung der missa catechumenorum und fidelium aufgegeben, so daß der ganze Gottesdienst zur missa fidelium wird (proanaphorica und anaphorica). Endlich beginnt gegen Ende des 5. Jahrhunderts die wegen ihres hochrhetorischen Charakters vorher stark bevorzugte Predigt allmählich zu sinken. Überhaupt drängt sich die Handlung des Priesters stark vor; aber je weniger mit der Steigerung des priesterlichen Amtsbegriffs der sittliche Wert und die Bildung der Priester gleichen Schritt hält, um so mehr thut es not, daß alle priesterlichen Vorbereitungsgebete durch die ganze Liturgie hindurch vorgeschrieben werden. So bleibt schließlich dem Priester, dessen Kleidung zugleich eine immer prachtvollere wird — entnommen dem alttest Kultus und den heidnischen Mysterien —, nur das Lesen und Hersagen der Liturgie. Bis dahin war die Liturgie nicht schriftlich fixiert gewesen (Basilius, De Spiritu Scto. c. 27); denn was Origenes (c. Cels.) erwähnt, waren wahrscheinlich nur Diptychen, d. h. Namenregister derjenigen Lebenden und Verstorbenen, die der Priester im Gebet zu nennen hatte (wie z. B. Innocenz I.,

Epist. 1 ad Decent., schreibt: Prius sunt oblationes commendandae et tunc eorum nomina, quorum sunt oblationes, edicenda).

Die Ordnung des Gottesdienstes beruhte anfänglich auf dem Herkommen und die Wahrung desselben war Aufgabe des Bischofs. Darnach wurden zuerst nur die wechselnden Bestandteile der Liturgie (de tempore) schriftlich aufgezeichnet (Gregor v. Tours, de vita patrum c. 16); und erst seit dem 5. und 6. Jahrhundert kommt es zur schriftlichen Fixierung der ganzen Liturgie; s. v. Zezschwitz, PRE.², Bd. IX, S. 778 ff. Im Morgenlande steht seit dem 6. Jahrhundert die liturgische Entwickelung im ganzen fest; ebenso im Abendlande seit Gregor dem Großen, außer dem Einfluß des sich hier bildenden Kirchenjahrs.

Was aber den Charakter des Gottesdienstes anlangt, so wird aus der mystischen Vergegenwärtigung des Todes Christi im Abendmahl eine sakramentliche Wiederholung seines Leidens, und das ursprüngliche Dank- und Bittopfer wird zu einem Versöhnungsopfer für Lebendige und Tote. Außerdem entfaltet sich die Liturgie im Orient, nachdem sie hier den glanzvollen rhetorischen Stil des Chrysostomus erhalten hatte und zu einer üppig wortreichen Feier des Sieges über die Gegner der Lehren von der Trinität und von den beiden Naturen in Christo geworden war, bis zur symbolisch-mystischen, hierurgisch-dramatischen Vorführung der heiligen Geschichte, besonders von der öffentlichen Lehrthätigkeit des Herrn bis zu seiner Auferstehung und Himmelfahrt. So stellt sie die Übergangsform zwischen dem alt-katholischen Gottesdienst und dem römischen dar. Mit dem ersteren teilt sie noch die Beziehung auf die Gemeinde und nimmt so gut wie keine Rücksicht auf die Entwickelung des Kirchenjahrs; mit dem letzteren dagegen stimmt sie in der Umgestaltung des Gemeindegottesdienstes in ein priesterliches Werk überein. Ebenso erinnert — hinsichtlich der formellen Umgestaltung — die griechische Liturgie an das antik-klassische Drama, während die römische Messe sich in dem Opferbegriff konzentriert, von dem aus in ihr alles beherrscht wird. Dazu kommt, daß der Einfluß der ökumenischen Konzile und die Ausbildung der Metropolitanverfassung, sowie der Kampf mit den Häretikern alle lokalen Liturgien verdrängte. Dieser Periode gehören sämtliche noch vorhandene morgenländische und abendländische Liturgien an. Im Morgenlande blieben nur die folgenden vier übrig: die palästinensisch-jerusalemische oder sog. Liturgia S. Jacobi (s. Bona, Rer. liturg. L. I, c. 9; Augusti, Denkwürdigkeiten VIII, S. 427 ff.); die syrisch-antiochenische oder sogen. Clementina (Constitt. App. VIII, s. S. 449); die alexandrinische des Markus, deren Verfasser wahrscheinlich Cyrill von Alexandria ist und welche auch der koptischen und äthiopischen Liturgie zu Grunde liegt (bei Daniel a. a. O. Bd. IV); und die konstantinopolitanische, die sogen. Liturgie des h. Basilius und des Chrysostomus, eine verkürzende Bearbeitung jener Liturgia Jacobi, die noch heute in der griechisch-russischen Kirche gebraucht wird. Noch sei bemerkt, daß die griechische Kirche vor Beginn des Gottesdienstes über den Altartisch ein von dem Bischof geweihtes Tuch (Antimensium) ausbreiten läßt, wodurch der Tisch, und zwar jedweder, erst zum wirklichen Opferaltar wird.

IV. **Die römisch-katholische Zeit.** Wir verlassen nun das Morgenland und wenden uns dem Abendlande zu, wo die Geschichte der Liturgie insofern einen

ähnlichen Verlauf nahm, als auch hier, namentlich in Rom, der Gottesdienst um dieselbe Zeit infolge des Priester- und Opferbegriffs, eine Umgestaltung erfuhr. Seit dem 8. Jahrhundert etwa gelang es Rom, die Landes-Liturgien (die gallicanische, mailändische, spanische) allmählich zu verdrängen und seinen Ordo im ganzen Abendlande, mit sehr geringen Ausnahmen, zur Herrschaft zu bringen. Im allgemeinen sei bemerkt, daß für die occidentalische Kirche die geheimnisvoll-allegorische und dramatische Auffassung der Liturgie nur einen untergeordneten Wert hat (doch s. die Erläuterungen der Messe bei Amalarius, De ecclesiasticis officiis LL. IV, und bei Gerbert, Monumenta II, p. 149 ff.); dagegen tritt der dogmatische Charakter, unter Festhalten der Geschichtsmomente, entschieden in den Vordergrund. Damit hängt es zusammen, daß die Liturgie hier nicht so weitschweifig und rhetorisierend ist, sondern gedrängter, inhaltsreicher, schlichter, und in ihren Introiten, Kollekten, Antiphonien und Sequenzen sich dem Verlauf des Kirchenjahrs anpaßt. Aber dagegen ist sie hier zu einem konsequenten Priester- und Opferkultus ausgebildet, der die Mitwirkung der Gemeinde unnötig (Privatmesse) und, da er in einer ihr fremden Sprache gehalten wird, auch unmöglich macht.

Über die **Gallicanische** Liturgie, die bis auf Hilarius zurückgeht, über die **Mozarabische** (die westgot. ἀραβίζοντες), die bis zu Isidorus Hispalensis, und über die **Mailändische**, die bis zu Ambrosius hinaufreicht, — s. Daniel im Codex. lit., und Probst, Die spanische Messe bis zum 8. Jahrh. (Tübinger Zeitschr. f. kathol. Theologie 1888, Heft 1). Nur so viel sei hier bemerkt, daß sie alle an die orientalische Liturgie erinnern: nicht bloß durch die Unterscheidung der missa catechumenorum et fidelium und durch die dreifache Lektion (prophetische, epistolische, evangelische), sondern besonders auch durch die Epiklese des heil. Geistes bei der Konsekration, die nicht bloß zur Weihe der Elemente dient, sondern auch um Heiligung der Empfänger bittet, und auf welche die Rezitation des Symbolums folgt. Außerdem hat die Mozarabische Liturgie am Anfang des Offertoriums eine für jeden gottesdienstlichen Tag vorgezeichnete Ansprache an das Volk (der Rest der Predigt). Vgl. auch die Beschreibung der Gallicanischen Liturgie bei Mabillon a. a. O., S. 29.

Mehr aber nimmt die **römische Meßordnung** unsere Aufmerksamkeit in Anspruch, die allmählich alle abendländischen Liturgien verdrängt. Ihre Anfänge verlieren sich freilich in undurchdringliches Dunkel; nur aus einem Briefe des römischen Bischofs Innocentius I. an Decentius von Eugubium vom Jahre 416 ersehen wir, daß der Canon missae auf den Apostel Petrus zurückgeführt und daher die Verbindlichkeit der ganzen Christenheit abgeleitet wird, sich an diese Liturgie zu halten. Zwischen ihn und Leo den Großen fällt auch die irrig dem Ambrosius zugeschriebene und unter seinen Werken befindliche Schrift de sacramentis ll. VI. Die ersten sicheren Nachrichten führen uns auf Leo den Großen († 461), auf Gelasius († 496), sowie auf Gregor den Großen († 604), welche sich um die Gestaltung und Ordnung der gegenwärtigen Messe besonders bemüht haben. Scharfsinnig, aber tendenziös sind die Arbeiten von **Bickell**: Messe und Passah, Mainz 1872; und die Entstehung der Messe aus der Einsetzungsfeier (Ztschr. f. kathol. Theologie 1880, S. 90 ff.).

Der Lebensbeschreiber Gregors d. Gr., Johannes Diakonus, sagt uns von

ihm (II, 17): Sed et Gelasianum codicem de missarum solemniis, multa subtrahens, pauca convertens, nonnulla vero adjiciens pro exponendis evangelicis lectionibus, in unius libelli volumine coarctavit. Überhaupt sind die Arbeiten von Leo bis Gregor nicht mehr radikale Änderungen, sondern teils Fortbildungen nach dem neuen Priester- und Opferprinzip, teils Sammlung und Sichtung des Vorhandenen, sowie reiche Entwicklung desselben nach Maßgabe des sich bildenden Kirchenjahrs (Ranke a. a. O., und Kliefoth a. a. O. VI, 64 ff.). Noch Gregor spricht (epist. 64) den Grundsatz aus: Non enim pro locis res, sed pro bonis rebus loca amanda sunt. Die Vollendung des Opferbegriffs fällt in das 13. Jahrhundert, in die Zeit Innocenz' III. (s. seine mysteria missae, VI, 12) und der blühenden Scholastik. Albertus M. spricht in seinem Kommentar zu den Sentent. offen aus: Dicendum, quod immolatio nostra non tantum est repraesentatio, sed immolatio vera, i. e. rei immolatae oblatio per manus sacerdotum. Und Thomas von Aquino stellt den Satz auf: Perfectio hujus sacramenti non est in usu fidelium, sed in consecratione materiae. Die ersten offiziellen Sammlungen der vollständigen Messe (Missale plenarium) mit allen Antiphonien und Lektionen wurden im 9. Jahrhundert und besonders unter Innocenz III. veranstaltet. Doch war die Verschiedenheit der Messen im einzelnen so groß, daß das Tridentinum (Sess. XXV) die Herstellung eines gereinigten Meßbuchs beschloß und die Herausgabe desselben dem Papste anheimgab. Demgemäß erschien auch 1570 unter Pius V. ein solches (das Missale romanum nebst dem Breviarium), bearbeitet von einer Kongregation. Aber bald, unter Clemens VIII. und Urban VIII., sah man sich teils zu Ergänzungen: Pontificale (Formulare zu den dem Bischof reservierten kirchlichen Handlungen), und Ceremoniale (die Liturgie des Papstes und seiner Kurie) und das Rituale (die Formulare zu den kirchlichen Handlungen außer der Messe), teils zu Revisionen genötigt, so daß erst 1634 der römische Ordo Missae seine letzte äußere Gestaltung erhalten hat, die er noch jetzt im wesentlichen bewahrt. Doch s. die Sammlung der späteren Dekrete der Ritualkongregation von Gardelini und de Ligne. Über die „liturgischen Bücher des Abendlandes" überhaupt s. Brambach (in der Sammlung bibliothekarwissenschaftlicher Arbeiten, von Dziatzko, Berlin 1887). — Was den musikalischen Teil der Messe anlangt, s. das Graduale Romanum, de tempore et de sanctis, Ratisbonae 1872, 2 Bde. fol. Das älteste Antiphonar (aus dem 10. Jahrhundert) ist wohl das von St. Gallen; hier sind die Gesänge noch in Neumen notiert (s. Pothier, Der gregorianische Choral).

Die römische Kirche hat die Feier des heil. Abendmahls nach beiden Seiten hin verunstaltet: nach der sakramentalen, sofern sie die Konsekration von der Distribution losgerissen hat (in eucharista ipse sanctitatis auctor ante usum est: conc. Trid. sess. XXII, can. 4), die konsekrierte Hostie anbetet und ausstellt, und den Laien — besonders um ihres gesetzlichen Priesterbegriffs willen — den Kelch entzieht; nach der sakrifiziellen, weil sie die Messe als eine wirkliche Darbringung des Opfers Christi, als ein sacrificium verum et proprium, ein vere propitiatorium faßt, quod non sumenti soli prodest, sed pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debet (conc. Trid. sess. 22, c. 2, can. 1. 2. 3). Nicht das Sakrament, sondern das Opfer, nicht Gottes Gabe, sondern die unsrige

bildet den Höhepunkt des Gottesdienstes. Mit Fug und Recht sagt dagegen Luther: „das ist die höchst verdammte Abgötterei und Gotteslästerung", denn das heißt „die Natur und Art des Sakraments ganz und gar verändern" (XIX, 1353). Und das Offertorium nennt er einen Greuel, dem alles hat dienen müssen, was in der Messe vorhergegangen ist . . . Darum wollen wir alles unterlassen, so nach Opfer klinget, samt dem ganzen Kanon („dem zurissenen, zöttichten, greulichen, der aus vielen stinkenden Pfützen zusammengesetzt und geflickt ist"; X, 2751), und allein behalten, das rein und heilig ist" (X, 2756). Denn „in dem Neuen Testament ist kein ander Opfer, denn das einige, das aller Welt gemein ist, Röm. 12, 1", das Opfer des Lobes und Dankes (X, 1849). „Ein ander Ding ist das Sakrament, und ein ander Ding das Gedächtnis. Das Sakrament sollen wir üben und thun (spricht er 1 Kor. 11, 24. 25) und daneben sein gedenken, das ist lehren, glauben und danken. Das Gedächtnis soll wohl ein Dankopfer sein, aber das Sakrament selbst soll nicht ein Opfer, sondern eine Gabe Gottes sein, uns geschenket, welches wir zu Dank annehmen und mit Dank empfahen sollen. Und ich halte, daß daher die Alten solch Amt haben Eucharistia oder Sacramentum Eucharistiae d. i. Danksagung genennt" (X, 2697). — Die grundirrige Opfertheorie der römischen Kirche gibt praktisch-liturgisch sich besonders kund in den Privat- oder Stillmessen, deren Feier doch in allen ihren Teilen die Gegenwart der Gemeinde voraussetzt, und in den noch viel verderblicher wirkenden, bezahlten Seelmessen. Mit Recht reden darum die älteren protestantischen Polemiker von einer histrionica et theatrica repraesentatio und bezeichnen die Messe als horrenda abominatio et idolomania (s. Chemnitz l. l. p. 485 ff.). Die ganze Verwirrung und Verwüstung faßt Luther in der Schrift von der Winkelmesse zusammen, wenn er hier (XIX, 1529) sagt: „Siehe, das ist die erste Frucht, daran man den wüsten Greuel in der heiligen Stätte kennen kann, nämlich, daß sie das Sakrament zur Winkelmesse machen und der Kirche nicht reichen. Zum anderen, daß sie ein Opfer und Werk draus machen und den Christen um Geld verkaufen. Zum dritten, daß sie der beider Gestalt eine rauben und darüber die Christen verdammen als Ketzer und verfolgen, wiederum den andern als recht zulassen. Zum vierten, daß sie dem Laien die eine Gestalt auch zum Werk und zum geringen verachten Werk machen gegen ihre Messen und keinen Glauben dabei lernen lassen. Das mag heißen, das heilige Sakrament verwüsten und zerstören."

V. **Die reformatorisch-katholische Zeit.** Luther schreibt 1523 (X, 262 ff.): „Der Gottesdienst, der jetzt allenthalben gehet, hat eine christliche feine Abkunft, gleichwie auch das Predigtamt. Aber gleichwie das Predigtamt verderbet ist durch die geistlichen Tyrannen, also auch der Gottesdienst verderbt durch die Heuchler . . . . Drei große Mißbräuche sind in den Gottesdienst gefallen. Der erste, daß man Gottes Wort geschwiegen hat und allein gelesen und gesungen in den Kirchen; das ist der ärgste Mißbrauch. Der andere, da Gottes Wort geschwiegen gewesen ist, sind neben einkommen so viel unchristlicher Fabeln und Lügen, beide in Gesängen und Predigten, daß greulich ist zu sagen. Der dritte, daß man solchen Gottesdienst als ein Werk gethan hat, damit Gottes Gnade und Seligkeit zu erwerben, da ist der Glaube untergangen."

Schon 1518 hebt er in seiner Auslegung der zehn Gebote beim dritten Gebot die Notwendigkeit der darniederliegenden Predigt des Wortes Gottes heraus (III, 1806), und nachdem er in den darauf folgenden Jahren gegen die communio sub una (XIX, 523; s. auch seine Briefe an Spalatin vom Jahre 1520: de Wette I, 388 ff.), gegen das Meßopfer, den Canon missae, die Totenmesse, den Meßhandel und den Gebrauch der lateinischen Sprache sich ausgesprochen (XIX, 1265 ff.; XVIII, 1830, 1915; vgl. XII, 1765), gab er 1523 zuerst eine kleinere Schrift „von Ordnung des Gottesdienstes" (X, 262 ff.), darnach die Formula Missae (X, 2745 ff.) zuerst lateinisch, darauf 1524 deutsch heraus, in der er mit gesundem Takt sich an das Bestehende anschließt, mit sicherer Hand alle Stücke ausmerzt, in denen sich die falsche Opferidee kundgibt, und wie dem ganzen Gottesdienste so der Feier des Abendmahls das schriftgemäße und das kirchliche Grundgepräge bewahrt. Hierauf folgte 1525 die Schrift „von dem Greuel der Stillmesse, so man den Canon nennt"; und nachdem am 20. p. Trin. 1525 in Wittenberg die Messe ganz deutsch gehalten worden (s. Aurifabers Bericht bei Walch, Luthers Schriften XXI, Anhang S. 37), ließ er 1526 seine „Deutsche Messe" (X, 266 ff.) erscheinen, die sich verglichen mit der Formula Missae, durch einige Weglassungen, durch Aufnahme des Kirchenliedes und durch einige Veränderungen charakterisiert, welche Luther mit der Abendmahlsliturgie vorgenommen. Die Aufnahme des Kirchenliedes rechtfertigt sich von selbst, wenn sie auch nicht den Wegfall des Introitus notwendig macht. Wichtiger und bedenklicher sind die Veränderungen in der Abendmahlsliturgie: die Weglassung der Präfation, die Voranstellung des paraphrasierten Vater Unsers, jedoch in Verbindung mit einer Vermahnung und nicht als Weihegebet über die Gaben, und der Vorschlag hinsichtlich der Einsegnung der Elemente, der offenbar in der Absicht gemacht ist, sich an die Einsetzung genau anzuschließen und möglichst drastisch zu zeigen, daß Konsekration und Distribution eng zusammengehören (s. auch die Formula Missae, X, 2761). Noch ist hier zu nennen Luthers Schrift vom Jahre 1533: „von der Winkelmesse und Pfaffenweihe" (XIX, 1486 ff.).

In der innern Gebundenheit an Christum fühlte sich Luther frei zum Handeln und berechtigt zum geduldigen Abwarten. Bemerkenswert ist, daß er in seiner „deutschen Messe" (X, 270 ff.) dreierlei Gottesdienst unterscheidet: erstlich die lateinische Formula Missae, ferner die deutsche Messe, und endlich die dritte Weise, „so die rechte Art der evangelischen Ordnung haben sollte". „In dieser Ordnung könnte man die, so sich nicht christlich hielten, kennen, strafen, bessern, ausstoßen oder in den Bann thun (Matth. 18,15)." Aber diesen Gedanken (s. auch seinen Brief an Hausmann vom Jahre 1527; de Wette III, 167) gab er bald ganz auf, besonders unter den Eindrücken der Visitation, nachdem er schon 1526 hinzugefügt: „ich kann und mag noch nicht eine solche Gemeinde oder Versammlung ordnen oder errichten. Denn ich habe noch nicht Leute und Personen dazu, so sehe ich auch nicht viel, die dazu dringen.... Auf daß nicht eine Rotterei draus werde, so ichs aus meinem Kopf treiben wollte."

Für die Anschauung der lutherischen Kirche vom Gottesdienste, dessen Organisationsprinzip nicht die heilige Geschichte, noch viel weniger die Opfertheorie, sondern die Heilsordnung ist, und in welchem diese Kirche sich als die der rechten Mitte erweist, vgl. Conf. Aug. Art. XV und XXVIII, 50 ff.

Besonders wichtig ist der Abschnitt in der Apologie S. 257 ff.: quid sid sacrificium etc. S. auch Artt. Smalcald. P. II, art. II; Form. Conc. X, 26—31 (p. 703); außerdem Chemnitz, Exam. conc. Trid. II, 311 ff., 485 ff. und De canone p. 497 ff. (de canone p. 497 ff.). Gegen das übertriebene Halten auf Zeremonien und das Dringen auf Einheit und Gleichheit derselben erklärt sich Luther schon 1524 in einem Briefe an Hausmann, der ihn zur Einberufung einer evangelischen Synode behufs Anordnung einer allgemeinen Form des Gottesdienstes zu bestimmen suchte: Mihi non satis tutum videtur, concilium ex nostris cogi pro unitate ceremoniarum statuenda; est enim res mali exempli, quantumvis bono zelo tentata .... Mihi conciliorum nomen paene tam suspectum et invisum est, quam nomen liberi arbitrii .... Imitetur altera ecclesia alteram libere, aut suis moribus sinatur frui, modo unitas spiritus salva sit in fide et verbo (de Wette, Briefe II, p. 563). Diesen Grundsätzen blieb er in seinem ganzen Leben getreu. Denn ebenso spricht er sich in seinem Briefe an den Fürsten Georg von Anhalt vom Jahre 1545 aus: Si non sit studium unitatis in corde et anima, ista externa unitas parum efficit .... Iniquus sum ceremoniis etiam necessariis, hostis autem non necessariis. Ussit enim et urit me experientia non solum papalis, sed et veteris ecclesiae exemplum .... Nam posteri sibi arrogabunt eundem qua nos utimur autoritatem, et erit caro contra carnem, ut fert natura corrupta (de Wette, Briefe B. VI [von Seidemann], S. 379).

Überhaupt legt Luther, Äußerlichkeiten gegenüber, das Hauptgewicht auf die innere evangelische Freiheit der Gewissen, unter entschiedener Mißbilligung des Versuchs, daneben noch gewisse papistische Gebräuche beibehalten zu wollen. S. seinen Brief vom Jahre 1539 an den Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg (de Wette, Briefe V, 232 ff.: „daß man das Sakrament einerlei Gestalt sollt in der Prozession umbher tragen, ist Gottes Spott; soll man aber beide Gestalt umbtragen, ist noch ärger). In demselben Jahre schreibt er voll Humor an den Propst Buchholz in Berlin: „Wenn euer Herr (derselbe Kurfürst) will lassen das Evangelium Christi lauter und rein predigen, ohne menschlichen Zusatz, und die beiden Sacramenta, der Taufe und des Blutes Christi, nach seiner Einsetzung reichen, und fallen lassen die Anrufung der Heiligen ... und die Sakramente nicht umhertragen (und fallen lassen die Totenmesse, die Wasser-, Salz- und Krautweihe, und singen reine Responsoria und Gesänge): so gehet in Gottes Namen mit herumb, und traget ein silbern oder gülden Kreuz und Chorkappe oder Chorrock von Sammet, Seiden oder Leinwand. Und hat euer Herr, der Kurfürst, an einer Chorkappe oder Chorrock nicht genug, die ihr anziehet, so ziehet deren dreie an, wie Aaron .... Denn solche Stücke, wenn nur Abusus davon bleibet, geben oder nehmen dem Evangelio gar nichts: doch daß nur nicht eine Noth zur Seligkeit und das Gewissen damit zu verbinden, daraus gemacht werde .... Denn Gottes Gebot ist allein nötig, das Ander ist frei" (de Wette V, 235 ff.).

Ebenso sprach er sich gegen die sofortige gesetzliche Fixierung der Gottesdienstordnungen aus, sondern wollte, daß die Gemeinden sich erst in ihnen einlebten und darnach die gesetzliche Anordnung erfolgte. So schreibt er 1534 an Hausmann: Placuit valde, quod scribis, non fuisse consilii tui, ut ordinationes tuae vulgarentur. Sic enim fiet, ut cum tempore res ipsa melius ordinet omnia. Solent enim

hujus modi post factum melius scribi, quam ante factum ordinari. Lex enim dicit, et non fit; historia vero fit, et postea scribitur (de Wette IV, 528; s. auch 525).

Nach dem Vorgange Luthers und besonders im Anschluß an seine Formula Missae verwendeten alle Kirchenordnungen großen Fleiß auf die Ausbildung des Gottesdienstes. Dabei suchte man nicht, dem eben angeführten Sinne Luthers gemäß, im Uniformieren ein Mittel, die Einigkeit des Geistes hervorzurufen. Neben dem Anschluß an Luthers Arbeiten, wobei im einzelnen Freiheit obwaltete, gab man im Südwesten Deutschlands, bei durchschlagender Einigkeit in der Lehre, im Formalen der reformierten Weise nach. Die Sammlung und Festsetzung der liturgischen Akte beim Gottesdienste in den Landeskirchen und freien Städten enthält die Agende; sie stellt die Ordnung derselben fest, baut der Willkür und einem formellen Dissensus in ihrem Kreise vor, und sichert der Gemeinde den Glauben und die Kultussitte der Kirche. Darum kann sie auch nie von einem einzelnen ausgehen, sondern nur von dem Ganzen der landeskirchlichen Gemeinschaft, d. h. von dem sie repräsentierenden und in eine äußere Einheit zusammenfassenden Kirchenregimente. Übrigens geben die Kirchenordnungen großenteils nur die Abfolge der einzelnen Teile der Liturgie an; der Inhalt derselben findet sich hauptsächlich in den Kantionalen.

Die Ordnung des Gottesdienstes betreffend, lassen sich in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts drei Klassen unterscheiden: 1) solche, die zwar in der Lehre rein sind, aber mit den tradierten römischen Formen konservativer verfahren. So die Brandenburger Kirchenordnung, unter dem Kurfürsten Joachim II. durch die Hofprediger Stratner zu Ansbach und Buchholzer zu Berlin bearbeitet (vgl. gegen das Romanisieren die Briefe Luthers an die Betreffenden: de Wette IV, 307 ff.; V, 232 ff.; 235 ff.). Wesentlich ist diese Form übergegangen in die Pfalz-Neuburger Kirchenordnung von 1543; teilweise wird sie noch überboten durch die Östreichische Agende von Chyträus, 1571. S. Kliefoth a. a. O. VII, 241 ff. 2) Die sächsisch-lutherische Richtung, repräsentiert durch die formula Missae von 1523, welche maßgebend wurde für Preußen unter Herzog Albrecht (1525); für das Kurfürstentum Sachsen; für alle Kirchenordnungen von Bugenhagen: Braunschweig (1528; herausg. v. Hänselmann, Wolfenbüttel 1885), Hamburg (1529; herausg. v. Bertheau, Hamburg 1885), Minden und Göttingen (1530), Lübeck (1531), Soest (1532), Bremen (1534), Pommern (1535); für Brandenburg-Nürnberg (1533, von Osiander und Brenz); für Hannover (1536, von Urbanus Regius); für Naumburg (1537); für die Kirchenordnung Herzog Heinrichs zu Sachsen (von Justus Jonas 1539); für Mecklenburg (1540 u. 1552, von Aurifaber, Riebling, Melanchthon, später Chyträus); für Braunschweig-Wolfenbüttel (1543 u. 1569, v. Chemnitz, Andreä); für Riga (1531, v. Brismann); für Kurland (1570, v. Eichhorn) u. a. Auch die hessische Agende von 1566 und 1573 schließt sich, den Abendmahlsakt ausgenommen, an die formula Missae von Luther an. 3) Diejenigen Kirchenordnungen, welche in der Einrichtung des Gottesdienstes radikaler verfahren und eine Mittelstellung zwischen dem lutherischen und dem reformierten Typus einzunehmen versuchen. So schon 1525 Bucer, Capito, Hedio u. a. in der Schrift: Grund und Ursache der Neuerungen zu Straßburg (Walch, Luthers Werke XX, 458 ff.); ferner die Württemberger Kirchenordnungen: weniger noch die von Brenz 1526 für

Schwäbisch-Hall verfaßte; dagegen die Kirchenordnung des Herzogs Ulrich (1536) und die des Herzogs Christoph (1553). An diese schließt sich der Südwesten Deutschlands an: die Pfälzer Kirchenordnung (1554), die Badener (1556), die Wormser (1560) u. a. Vgl. Grüneisen, Die evangelische Gottesdienstordnung in den oberdeutschen Landen, Stuttgart 1856; Richter a. a. O. I, 265 ff.; II, 131 ff.; 257 ff.; 476 ff. Eigentümlich ist die Geschichte der Liturgie in Hessen. Nachdem die Reformationsordnung von 1526 sich an Luthers „deutsche Messe" angeschlossen, machte sich der süddeutsche Einfluß (Bucer) in der Kasseler Ordnung von 1539 geltend, während die spätere Kirchenordnung von 1565 sich, doch mit einigen Abweichungen, an die mittel- und norddeutschen Ordnungen angeschlossen hat.

Was die Nebengottesdienste anlangt, von denen Luther sagt, daß er in den überkommenen „nichts sehe, das unleidlich wäre, alleine daß die Messen abgethan würden" (X, 2773; 264 ff.), so sind diese alle aus den horis canonicis, besonders den Metten und Vespern entstanden. Sie sind reine Gebetsgottesdienste (liturgische Akte) und haben zu ihrem Mittelpunkte Schriftlektionen mit Summarien, um welche sich Psalmen, Hymnen und Gebete legen. Ihre Form ist vorzugsweise durch Bugenhagen, in den von ihm redigierten Kirchenordnungen, ausgebildet. Näheres über sie geben Kliefoth a. a. O., Bd. VIII, S. 184 ff., und Armknecht, Die alte Matutin- und Vesperordnung, Göttingen 1856. In diesen Gottesdiensten, sagt Luther (X, 2774; vgl. 277 ff.), soll „der ganze Psalter, stückweise ausgeteilt, im Brauch bleiben und die ganze Schrift, in Lektion ausgeteilet, für und für in der Kirche erhalten werden". Schon früh (1523; s. X, 264) wünschte er, daß in ihnen auch gepredigt würde, auf daß alle das Gelesene „verstehen, lernen und ermahnet werden" und durch tägliche Übung in der Schrift „läuftig und kundig werden". Dagegen sind die Katechismus-Gottesdienste eine Schöpfung der Reformation, in der das unterrichtliche Interesse entschieden vorwaltet.

Die reformierte Kirche bekennt voll und freudig mit uns, daß das Opfer für die Sünde der Welt, auf welchem der christliche Gottesdienst ruht, einmal für immer und ewig auf Golgatha vollbracht ist; darum ist sie auch mit uns einig in der Opposition gegen die römische Messe, und ferner in dem Gebrauch einer dem Volk verständlichen Kultussprache. Wenn es sich aber um die Mittel handelt, durch welche uns dieses Opfer und die dadurch erworbene Gnade Gottes zugeeignet wird, besonders um das Sakrament und überhaupt um das sakramentale Element des Kultus, so gehen wir leider auseinander, und zwar schon seit dem Marburger Religionsgespräch 1529, auf dem Luther offen erklärte: „es ist offenbar, daß wir nicht einerlei Geist haben". Bezeichnend ist, wie sich Zwingli darüber in seiner, dem Kaiser auf dem Reichstage zu Augsburg übergebenen Fidei ratio äußerte (s. Opp. edd. Schuler et Schultess, Zürich 1841, Bd. IV, S. 9 ff.): Credo, imo scio omnia sacramenta tam abesse, ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent etc. Solchem entleerenden Spiritualismus gemäß sind die Gnadenmittel nicht Träger des Geistes, also auch die Gottesdienste nicht Stätten, wo die Gaben der Gnade verwaltet und dargereicht werden. Überhaupt fiel der reformierten Kirche das Prinzip der objektiven Wahrheit mit dem der formalen Biblicität zusammen. Daher fordert sie auch von dem Kultus nicht bloß materiale,

sondern formale Biblicität, und behandelt die Bibel als Gesetzbuch. Zwar wurde diese Anschauung durch Calvin, in Deutschland auch durch lutherische Einflüsse gemildert, aber nicht zurechtgestellt; s. Steinmeyer a. a. O., S. 64 ff. Infolge dessen kennt und würdigt auch Calvin die objektive, sakramentale Seite so gut wie gar nicht. Hauptsache ist die Predigt, und auch diese wird überwiegend von seiten der Person gefaßt, d. h. von der sakrifiziellen Seite; so ist auch das Sakrament nur Danksagung. Denn auch der Gläubige empfängt nur Brot und Wein und gleichzeitig damit wird ihm eine Lebensmitteilung Christi zu teil, zu der seine Seele erhoben wird und die auch außer dem Abendmahl stattfinden kann. Und wie diese Kirche keine volle Objektivität des Sakraments kennt, so verkümmert sie sich auch die subjektive Intensität desselben. Sie sagt deshalb die Abendmahlsfeier an und fordert, daß die ganze Gemeinde diese Feier begehe. Auch kennt sie kein Kirchenjahr und gebraucht, ursprünglich wenigstens, statt des Kirchenliedes nur die gereimten Psalmen; erst ziemlich spät (seit der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts) hat eine selbständige reformierte Hymnendichtung sich entwickelt, in Deutschland unter dem Vortritt von Joach. Neander, Tersteegen, Lavater ꝛc., in England besonders im Anschluß an Isaac Watts, den englischen Asaph, † 1748 (vgl. Christlieb, Art. „Watts" in PRE.).

Anfangs, d. h. im Jahre 1523, schloß sich Zwingli in der Gottesdienstordnung noch einigermaßen an das kirchlich Herkömmliche an; aber noch in demselben Jahre zog er das Meiste davon zurück (s. a. a. O. III, 83 ff. und 117 ff.). Er und Leo Judä beantragten 1525 eine neue Abendmahlsform (s. Daniel a. a. O. III, 39 ff.), und 1529 kam die „Ordnung der christlichen Kirche zu Zürich" heraus (Richter a. a. O. I, 134 ff.), welche auch jetzt noch gilt. Spätere Agenden sind die für Bern 1587, für Schaffhausen 1592 u. a. Auch die Gottesdienstordnung für Basel (1529), wo besonders Öcolampadius thätig war, trennt die monatlich einmalige Abendmahlsfeier von dem nicht liturgisch ausgestatteten Predigtgottesdienst; s. auch die Ulmer Kirchenordnung von 1531 (Richter I, 159). — In Genf schaffte anfangs Farel alles ab, bis auf die Predigt und das freie Gebet; dagegen gab Calvin 1536 sein Formes des prières ecclésiastiques heraus und darauf 1543 seine Genfer Gottesdienstordnung, in die er, sehr bezeichnend und ohne Vorgang in der Kirche, die Verlesung des Dekalogs aufnahm (s. Daniel III, 51 ff. und 157 ff.). Dürftiger noch ist der Abendmahlsgottesdienst angeordnet, der nach den Ordonnances vom Jahre 1541 (revidiert 1571; Richter I, 342 ff.) nur viermal im Jahre gehalten wird. Über das Verhältnis der calvinischen Liturgie zur zwinglischen s. Ebrard a. a. O., sowie Bähr, Begründung einer Gottesdienstordnung, Karlsruhe 1856. (Doch vgl. die unten citierte Schrift von Bersier.) Dem Genfer Typus folgen die verstreuten reformierten Gemeinden am Rhein, in Westfalen und Ostfriesland (s. Richter II, 149. 310 ff. 339 ff.). Eine Mittelstellung nimmt die von Lasko für die Gemeinde in London 1565 gegebene Ordnung ein (Richter II, 99). Doch die meisten Reformierten in Deutschland (in Baden, Nassau, Bremen u. a.) schließen sich mit einigen Änderungen an die Pfälzer Kirchenordnung von 1563 an (s. Ebrard a. a. O.). Das Extrem des Calvinismus stellt die schottische Liturgie von Knox dar (s. Köstlin, Die schottische Kirche, 1852, sowie Ev. K.-Z. 1854, Nr. 74). — Sehr entwickelt,

aber allzu stabil und mit Lektionen überladen ist die Liturgie der englischen Episkopalkirche, welche sich besonders an die der griechisch-orientalischen Kirche anlehnt; dagegen in dem Hymnen- und Psalmengesang ihren eigentümlichen Charakter ausprägt. S. das allgemeine Gebetbuch dieser Kirche (The Book of Common Prayer, 1559) von Cranmer (deutsch von Küper, 1826); außerdem vgl. Daniel a. a. O. III, 347.

Kehren wir wieder zur lutherischen Kirche zurück, so erhielten sich jene unter 1. 2. 3 ob. (S. 456) aufgeführten Ordnungen, von denen wir die sub 2 für die genuin lutherischen zu halten haben, unverändert bis in die Zeiten des 30jährigen Kriegs. Nachdem durch diesen Krieg die kirchliche Ordnung fast ganz zerrüttet war, promulgierten (um 1650 und später) fast alle Landeskirchen ihre Kirchenordnungen in teilweise neuer Gestalt. Diese Ausgaben, obgleich überall dem kirchlichen Bekenntnis treu, tragen doch den Stempel der Verstaatlichung der Kirche, den kirchenpolizeilichen Charakter, d. h. auf dem Gebiete des Kultus den der Veräußerlichung und Erstarrung, weil die Gemeinden nur gewohnheitsmäßig an ihm teilnehmen. Dagegen versuchte der Pietismus vergeblich zu reagieren, weil er die Massen verloren gab und sich auf die sogenannten oder wirklich Erweckten beschränkte, welche er aber keineswegs richtig behandelte. Der Orthodoxismus verknöcherte und der Pietismus versubjektivierte und verkam immer mehr (s. Semlers Selbstbiographie); beide bereiteten dem Rationalismus die Bahn, der den Gottesdienst von Grund aus, nach Inhalt und Form umgestaltete und verstümmelte. Das Kirchenjahr wird arg beschnitten, die Nebengottesdienste fallen fast ganz und die Hauptgottesdienste werden ihrer wesentlichsten und schönsten Stücke (des Introitus, des Kyrie, des Credo, der Präfationen) beraubt; die alten Kollekten werden durch neuere, verwässerte verdrängt, und an die Stelle des Kirchenliedes treten versifizierte moralische und pelagianisierende Reflexionen. Kurz, die Destruktion wird eine vollständige; s. Alt, Der christliche Kultus, S. 281; Köstlin a. a. O. S. 218 ff. Seit dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts bis über das erste Jahrzehnt des unsrigen hinaus tauchen teils Privatarbeiten auf (von Seiler, Gutbier, Sintenis, Zollikofer u. a.), teils öffentliche Agenden voll sentimentaler Subjektivität und ohne jeden Sinn für Christliches und Kirchliches. Vgl. z. B. die schleswig-holsteinische Agende von Adler 1797, oder die allgemeine liturgische Verordnung für Livland 1805. Wo es aber nicht zur gesetzlichen Einführung von neuen Agenden kam, da setzte sich der einzelne Geistliche eigenmächtig über die alten Formulare hinweg.

Bald nach den Freiheitskriegen begann die Zeit der Restauration, und zwar wurde vor allen die neue preußische Agende (s. oben) epochemachend. Einen Nachtrag zu ihr bildet die von Bunsen redigierte „Capitolinische“ Liturgie, die das liturgische und das homiletische Element viel zu sehr von einander scheidet, lutherische und anglikanische Formen durch einander mischt und die präzise Kirchensprache auflöst (s. Darmstädter KZtg. 1870). Auch in andern Ländern wurden liturgische Reformen vorgenommen, so namentlich in Württemberg („Kirchenbuch“ 1842, doch ohne allen Altardienst), in Mecklenburg, in Bayern („Agendenkern“ 1854; revidiert und vermehrt 1877), in Baden (wo 1858 ein sehr gutes Kirchenbuch herauskam, dessen Einführung aber leider unterbleiben mußte), in Sachsen (zuerst 1842; viel später, 1880,

ist die treffliche, neue Agende erschienen), in Rußland. Dazu kommen die unten in der Literatur angeführten Privatarbeiten. Besonders sind die Arbeiten der Dresdener Konferenz herauszuheben, deren reife Frucht die treffliche Agende von Böckh bildet.

Was endlich die Nebengottesdienste anlangt, so bilden in ihnen nur einzelne Hauptfunktionen die einseitige Basis. Entweder sind sie homiletische (Predigt-) Gottesdienste, deren Konstruktion sehr einfach ist (Lied, Lektion und Predigt, Gebet und Segen), oder liturgische. Letztere sind entweder einfacher gehalten und bestehen aus Gesang der Psalmen und biblischen Vorlesungen (mit Summarien) und aus Gebeten und Wechselgesängen (Te Deum, Litanei). Namentlich ist die Wiedereinführung der Sonnabendsvesper, mit Lektionen aus dem alten Testament, dringend zu wünschen, verbunden mit der Beichte derer, die am Sonntage darauf zum Abendmahle gehen. Oder die liturgischen Gottesdienste sind entwickelter und durch Herbeiziehen des Chors bereichert (in der Charwoche und zu den Hauptfesten). Die Komposition derselben anlangend, so müssen sie in den Lektionen einen heilsgeschichtlichen Fortschritt darbieten, in den Gemeindegesängen einen heilspsychologischen, und beides muß einheitlich mit einander verknüpft sein. Was aber den Chor anlangt, so ist dafür zu sorgen, daß er nicht vorwalte, weil die Kunst hier ganz in den Dienst der Gemeindeerbauung genommen und kein Kunstgenuß als solcher geboten werden soll.

Für die Agendensammlungen in der älteren luther. Kirche: Schmid, Dissertatio de agendis, Helmstädt 1710; Bockelmann (König), Teutsche Bibliotheca agendorum, Zelle 1726; Feuerlin, Bibliotheca symbolica eccl. luther.. 2. Aufl. v. Riederer, Nürnberg 1761; (Funk) Geist und Form des von Luther angeordneten Kultus, 1818; (ders.): Die Kirchenordnungen der ev.-luth. Kirche in ihrem ersten Jahrh., Berl. 1824. Bes. wichtig Richter, Die evangel. Kirchenordnungen des 16. Jahrh., 2 Bde., Weimar 1845; Daniel, Bd. 2; Höfling, Liturg. Urkundenbuch 1854; Köstlin, a. a. O. S. 147 ff. — Ferner: Spangenberg, Cantiones ecclesiasticae von 1545; Keuchenthal, Kirchengesänge 1573; Lossius, Psalmodie 1579; Herold, Der Hauptgottesdienst des Osterfestes und der österlichen Zeit, Gütersloh 1884 (Auszug aus dem neuen mecklenburgischen Cantionale).

Über die Liturgie der reform. Kirche s. bes.: Ebrard, Liturgik vom Standpunkte der ref. Kirche 1843; Bersier, Liturgie à l'usage des églises réformées, Paris 1881. — Über die anglikan. Kirche s. bes.: Durelli, Historia rituum eccl. Anglic., London 1692; Clausnitzer, Gottesdienst der bischöflich engl. Kirche, 1817; Schübert h, Der Ritus der anglikanischen Kirche, Berlin 1842; Österley, Der Gottesdienst der anglikan. Kirche, Göttingen 1863; Art. Liturgy in d. Eucyclop. Britannica, 9. edit. vol. XIV. Vgl. Lee, Glossary of Liturgical Terms, Lond. 1876.

Neuere luth. Agenden von Löhe, 2. Aufl. 1853; 3. Aufl. 1884; Pasig 1851; Hommel 1851; Petri 1852; Stier, Privat-Agende, 8. Aufl. 1886; Frühbuß 1854; Otto 1854; Schöberlein, D. evangel. Hauptgottesdienst in Formularen f. d. ganze Kirchenjahr, 1855; Schubing, Agende f. christl. Gemeinden evangel.-luther. Bekenntnisses, Halle 1857; besonders Böckh 1870; Dächsel 1882. — Offizielle: Agende f. die evang.-luther. Landeskirche des Königreichs Sachsen, 1880; Cantionale für die evang.-luther. Kirche im Großherzogtum Mecklenburg-Schwerin, 1880; Agende f. die evang.-luther. Gemeinden im russischen Reich (für Livland revidiert), Dorpat 1885; Agende f. die evang.-luther. Kirche in Preußen, Kottbus 1886; Evang.-luther. oder sogenannte Wittenberger Agende, durch die Immanuel-Synode Südaustraliens, Breslau 1887. — Für die reform. Kirche: Hugues, Die gottesdienstliche Ordnung 1846; Ebrard, Reform. Kirchenbuch 1846.

Für liturgische Nebengottesdienste vgl. Hommel; Löhe, Haus-, Schul- und Kirchenbuch; G. C. Dieffenbach, Ev. Hausagende (4. A. 1878); Otto Strauß, Der Psalter; Zimmer, Sammlung liturgischer Andachten, 1886; A. Strauß, Liturg. Andachten f. die Feste des Kirchenjahrs, 4. sehr vermehrte Aufl., Berlin 1886.

Über Vespergottesdienste vgl.: Armknecht, Die alte Matutin- und Vesper-Ordnung, Göttingen 1856; Spengelmann, Vesperglocke 1855; Diedrich, Breviarium, Matutinen

und Vespern für Kirche, Schule und Haus; Liturgische Vesper-Andachten für die St. Matthäus-Gemeinde in Berlin, 1859; J. Hengstenberg, Vespergottesdienste, 1861 (s. Ev. K.Z. 1861, S. 349 ff., 487 ff.); Hoffmann, Liturg. Festtagsvespern, 4. Aufl. Halle 1885; Herold, Vesperale, die Nachmittage unserer Feste, 2 Tle. 1875; 2. Aufl. 1885; Liturg. Vesper z. 400jährigen Gedächtnisfeier der Geburt Dr. M. Luthers, sowie auf das Fest der Reformation, 3. Aufl. Gütersloh 1883; zur Feier des Jahresschlusses, 1884; für die Geburts- und Namensfeste des Regentenhauses, 1887.

Über Passionsgottesdienste vgl.: Bunsen, Die h. Leidensgeschichte und die stille Woche, 1841; O. v. Gerlach in der ev. K.Ztg. 1842 Nr. 7; Schöberlein, Über die hl. Passion, sieben liturgische Andachten, 1871; Herold, Andachten für die hl. Charwoche und das Auferstehungsfest, 1874; Lonicer, Sammlung liturgischer Gottesdienste, Heft 1 u. 2, Glogau 1888.

Anhang. Das Sakrament der Taufe.*)

I. **Die Taufe in der alten Kirche.** Unter Berufung auf die verliehene Allgewalt im Himmel und auf Erden, und unter Verheißung seiner bleibenden Gnadengegenwart hat der Herr den Aposteln die Weisung gegeben, alle Völker zu lehren und sie zu taufen, anhebend zu Jerusalem (Matth. 28,18 ff.; Luk. 24,47). Demgemäß hat auch die Kirche von Anfang an gethan (Akt. 2,38 ff.; 8,30 ff.): zunächst an den Erwachsenen, aber sporadisch auch an den Kindern; wie gleich am ersten Pfingsttag Petrus sagt: „euer und eurer Kinder“ ist diese Verheißung. Doch konnte erst an eine allgemeine und regelmäßige Einführung der Kindertaufe und Kinderkatechese gedacht werden nach dem verhältnismäßigen Aufhören der Mission unter denjenigen Völkern des Morgenlandes und des Abendlandes, die das Christentum angenommen hatten. Demnach ist in der ersten Zeit der christlichen Kirche die katechetische Arbeit noch auf das engste verbunden mit der missionierenden Verkündigung des Evangeliums. Erst allmählich und später wird sie zur geordneten Unterweisung der zur Taufe vorzubereitenden Erwachsenen. Bis etwa zum 5. und 6. Jahrhundert, wo die Kinderkatechese allgemein herrschend wird, unterscheiden wir die Zeit des freien und privaten Unterrichts (bis bald nach Justin; s. auch die Clementinen und Rekognitionen) und die darauf folgende der Entwickelung des geordneten, offiziellen Katechumenats.

Schon Tertullian unterscheidet (de praescript. haeret. c. 41; de corona militis c. 3) zwischen dem privaten und dem offiziellen, zu dem homiletischen Teil des Gottesdienstes zugelassenen Katechumenenstand; s. auch Origenes (c. Celsum III, 51) und die Constitt. App. VII, 39 ff. Weiter entwickelt wird die Katechumenatsordnung im 4. Jahrhundert. Zwar bestand noch die voraufgehende private Unterweisung der sich Meldenden (rudes nennt sie Augustin) fort; aber Katechumenen werden sie erst durch den priesterlichen Akt der Handauflegung (christianum facere), und dürfen als solche der Predigt (audientes) darnach als genuflectentes knieend auch dem Gemeindegebet beiwohnen. Von den Katechumenen, die bald jahrelang, bald nur einige Tage in diesem Stande verbleiben konnten, sind die Photizomenen (competentes oder illuminati), die Tauffähigen zu unterscheiden, die vier bis sechs Wochen zur Taufe

---

*) Der liturgische Akt der Taufe gehört eigentlich in die Katechetik (s. oben S. 352 und meine Katechetik § 2 u. 4). Da aber dieser Akt in der obigen Darstellung dieser Disziplin von v. Zezschwitz nur nebensächlicherweise berücksichtigt worden ist, so sei es mir gestattet, hier auf das Wichtigste, besonders über die Kindertaufe näher einzugehen.

vorbereitet wurden, außer in periculo mortis. — Über die Unterweisung der Katechumenen s. Zezschwitz, System der Katechetik II, 1 S. 42. 157 ff. 172 ff.; Harnack, Katechetik I, 18 ff. Uns interessiert hier nur die alte Katechese mittelst liturgisch-pastoraler Erziehung der Kompetenten, denn aus diesen Akten, den Tauf-Scrutinien, wie sie genannt wurden, ist unsere Kindertauf-Liturgie hervorgegangen.

Der altkirchliche Sprachgebrauch versteht unter catechizare nicht bloß das voraufgehende Unterrichten der zu taufenden Erwachsenen, sondern insgemein alles kirchliche Handeln, das successive in jenen Vorbereitungswochen an den Kompetenten vollzogen wurde, und alle Akte, die diese selbst auszuüben hatten. Am Tauftage wurden dann alle diese Akte noch einmal zusammengefaßt und die so Vorbereiteten getauft. Es kam eben der Kirche darauf an: behufs der Erlangung der vollen Taufgnade ihre erwachsenen Katechumenen zur rechten Tauffähigkeit zu führen. Wie nun die Taufgnade eine negative und positive Seite hat: Errettung aus dem Reiche Satans und Hineinversetzung in das Reich Christi, Tod des alten Menschen und Geburt des neuen, — so konzentriert sich auch die Tauffähigkeit in dem *μετανοεῖν*, in der Abkehr von dem alten Wesen und der Zukehr zu Christo, und vollzieht sich in der *ἀποταγή* (abrenuntiatio) und der *συνταγή* (professio fidei). Um nun diese beiden Seiten, die objektive der Taufgnade und die subjektive der Tauffähigkeit, zum Ausdruck zu bringen, sah sich die Kirche nicht nur auf die Lehre gewiesen, auf die didaktische Katechese, sondern auch auf bestimmte liturgisch-pastorale Akte. Indem sie von ihren Kompetenten ein bestimmtes Bekennen und Verhalten forderte, war sie zunächst darum bemüht, ihnen nach Kräften zu geben, d. h. sie fühlte sich zu ernstem Gebet gedrungen, um durch ihr Fürbitten und Mitbeten für ihre Katechumenen die Taufgnade zu erflehen und in ihnen den Gebetssinn zu wecken. Das ist der Ursprung des liturgischen Handelns auf dem Gebiete der Katechese (wie einige orientalische Liturgien dies noch zeigen). Darin ging die Kirche bis zur drastischen Ausprägung dieser Akte in symbolischen Handlungen. Sie betrat aber damit einen irreleitenden Weg. Nicht nur überschüttete sie sehr bald die Taufhandhandlung mit einer Menge anspruchsvoller, die Taufe selbst verdeckender, symbolischer Handlungen, die ursprünglich nur die verschiedenen Seiten der Taufgnade präformieren und zugleich die Annäherung der Katechumenen an die kirchliche Gemeinschaft liturgisch markieren sollten; sondern sie meinte auch, schon seit den Zeiten Tertullians und Cyprians, durch ihr Thun die Erhörung ihres Gebets zu antizipieren und erteilte ihren ursprünglich symbolisierenden Akten eigenmächtig den Charakter des Sakramentalen, des göttlich Effektiven und Realen.

Da unsere Kindertauf-Liturgie sich aus den Taufakten, vollzogen an den schon erwachsenen Photizomenen, entwickelt hat, so müssen wir hier ein wenig auf diese eingehen. Nach dem oben Gesagten haben wir die zugleich negativen und positiven Akte zu unterscheiden, welche die objektive Taufgnade und die subjektive Taufwilligkeit präformieren, oder die an den Kompetenten und die von diesen selbst vollzogen wurden. Dorthin gehören: die Signation (mit dem Zeichen des Kreuzes) und Handauflegung, der kleine Exorcismus (die exsufflatio und insufflatio) und die datio salis, endlich der eigentliche

Exorcismus und das Hephata (sacramentum apertionis), verbunden mit der expositio evangeliorum und der traditio symboli et orationis dominicae; hierher: das nomen dare, das vorläufige Entsagen und Zusagen, die feierliche abrenuntiatio (im Occident verbunden mit einer Salbung, nach Analogie der Athleten) und die redditio symboli et orationis dominicae. Darauf folgt der Taufakt selbst mit der Chrismation.

Unter diesen Akten ziehen besonders die exsufflatio und der Exorcismus (d. h. der kleine und der große Exorcismus), dann die mit der Taufe verbundene Chrismation unsere Aufmerksamkeit auf sich. Der Exorcismus der Täuflinge stammt zwar aus dem der physisch vom Satan besessenen Energumenen (Marc. 3, 15; 16, 17) und fand schon bei den Juden statt (Matth. 12, 27); derselbe darf jedoch weder mit diesem, noch weniger mit der Abrenuntiation verwechselt werden, die nur eine geistige Herrschaft Satans voraussetzt. Hier ist der Abrenuntiant selbst als ein freies, dem Satan abschwörendes Subjekt thätig; dort dagegen ist es der Exorcist, der ein gebundenes Subjekt beschwört und befreit. Erst seit der Zeit Cyprians wurde die Exorcisation auch bei der Taufe angewandt, und zwar zunächst an den Täuflingen aus dem Gebiete des Heidentums; schon bald aber kommt sie auch bei der Taufe von Juden in Gebrauch, ja sogar — in Widerspruch mit 1 Kor. 7, 14 — bei der von Christenkindern. Es war nur ein Notbehelf, wenn Augustin diese Praxis mit der Hinweisung auf die Erbsünde zu rechtfertigen suchte. — Was aber die Chrismation anlangt, so divergiert die ursprüngliche Praxis der Kirche. Während Tertullian und Cyprian von einer Ölsalbung nach der Taufe reden, weiß die römische Kirche und auch der Orient von einer solchen vor der Taufe: aber dort ist dieselbe unmittelbar mit der letzten Abrenuntiation verbunden; hier ist sie kurz vor die Taufe gestellt. Nach Höflings Meinung (Sakrament der Taufe § 77), der ich mich anschließe, verhielt sich die Sache wahrscheinlich so, daß schon im Verlauf des 3. Jahrhunderts beide Kirchenhälften ihre Praxis austauschten. Und zwar wurde für die Salbung vor der Taufe, die im Occident ihre für den Christenkampf vorbereitende Bedeutung behielt, Öl angewendet; während für die nach der Taufe vorgenommene, die positive Mitteilung des hl. Geistes (Matth. 3, 16) bedeutende Salbung das chrisma (μύρον) gebraucht wurde. Diese Chrismation wurde, besonders im Orient, als ein notwendiger, die positive Taufgnade erst erteilender, darum auch von dem Taufsakrament (der Wiedergeburt aus dem Wasser und Geist; Joh. 3, 5) schlechterdings nicht zu scheidender Akt angesehen. Im Occident dagegen führte das hierarchische Bedürfnis und Streben zu der Unterscheidung der presbyterialen Chrismation in vertice und der episkopalen in fronte, die den Bischöfen reserviert wurde, welche deshalb jährlich ihren Sprengel zum Zweck der Firmung zu bereisen hatten. Dadurch aber wurde die Taufe zwar als unerläßliche Bedingung für die Wiedergeburt aus dem Geist erklärt, aber doch zu einem Akt lediglich negativer Art herabgesetzt, der die positive Mitteilung des h. Geistes durch die Chrismation nur vorbereite, so daß die letztere für ein absolut notwendiges Complement der Taufe ausgegeben wurde.

Die Taufhandlung selbst anlangend, so wurde sie seit dem 3. Jahrhundert in besonderen Taufkapellen (baptisteria, φωτιστήρια) vorgenommen, und gehörte zu ihr: 1) die consecratio fontis, die Aussonderung des in den

Dienst der h. Taufe gestellten Wassers von dem zum gewöhnlichen Gebrauch bestimmten; nachdem noch in der Zeit des Tertullian (de baptismo c. 4) überall getauft wurde, wo sich hinreichend Wasser fand (s. Akt. 8,36); 2) der Taufakt selbst, die trina immersio, unter feierlicher Rezitation der Tauformel, nachdem von dem Täufling noch einmal die professio fidei gekürzt abgelegt worden; und 3) die Chrismation (das baptisma spirituale), verbunden mit der Handauflegung (gratia Spiritus Sancti, nach Akt. 8,14 ff.; 19,6).

II. **Die Kindertaufe.** Zwar haben wir aus dem apostolischen Zeitalter kein direktes Zeugnis für die Kindertaufe, noch weniger war sie ursprünglich der normale Gebrauch dieses Sakraments und konnte es auch gar nicht sein. Denn die Aufgabe der ältesten Zeiten des Christentums war die Mission unter den Erwachsenen, die Christianisierung der erwachsenen Juden und Heiden. Dennoch will wohl beachtet sein, daß schon in der Pfingstrede der Apostel Petrus sagt: „euer und eurer Kinder ist diese Verheißung", und daß ebenso der Apostel Paulus zu dem Kerkermeister zu Philippi Akt. 16,31 sagt: „Glaube an den Herrn Jesum, so wirst du und dein Haus selig!" Vgl. auch 16,15; 1 Kor. 1,16. Dabei kommt es nicht darauf an, ob in diesen Häusern auch unmündige Kinder waren, sondern das entscheidet, daß zur Pflanzstätte des Evangeliums die christliche Familie gemacht wird, daß eine Familie gewonnen ist, wenn der Hausvater gläubig geworden. Ebenso handelt es sich Ephes. 6,1 ff.; Kol. 3,18 ff. wahrscheinlich um Erziehung getaufter Kinder, weil um ein christliches Hauswesen. — Aus der nachapostolischen, patristischen Zeit haben wir die direktesten Zeugnisse über das Bestehen der Kindertaufe: von Tertullian (de baptismo c. 18, der die bestehende kirchliche Praxis bezeugt, indem er gegen sie eifert), Irenäus (adv. haeres. II, 22), Cyprian (epist. 59) und Origenes (homil. VIII in Levit.; homil. XIV in evang. Lucae; in epist. ad Rom. VI, 3—6). Der Letztere spricht von der Kindertaufe als von einer auf göttlicher Institution und apostolischer Observanz beruhenden kirchlichen Einrichtung. S. auch Augustin, de baptismo contra Donatistas.

Aber wenn wir auch ebenso positive Nachrichten über die Ausübung der Kindertaufe im apostolischen Zeitalter hätten, wie wir sie aus der alten Kirche haben, so wäre dies zwar unbedingt maßgebend auch für die evangelische Kirche, jedoch vermöchte diese ihrer Praxis erst dann vollgewiß zu sein, wenn ihr auf Grund der Schrift aus dem Wesen der Taufe und aus dem Bedürfnis der Kinder die Berechtigung und die Notwendigkeit der Kindertaufe erwiesen wäre. Und das ist auch nachweislich der Fall, so daß Luther, der auch zugibt (XVII, 2681), daß sich aus der Schrift „nicht stark genug" die ausgeübte Kindertaufe erweisen lasse, dennoch sagen kann: „sollte eine Taufe gewiß sein, so sei der Kinder Taufe die allergewisseste" (XI, 680). Vgl. auch seine Schrift vom Jahre 1528 gegen die Wiedertaufe (XVII, 2643 ff.).

Vor allem entscheidet hierbei, daß das Reich Gottes nicht auf bestimmte Stände und Altersstufen, sondern auf den Menschen als solchen angelegt ist und daß der Glaube zum Menschsein, das semen fidei so gewiß zum Kindsein gehört, als das Kind schon eine noch schlummernde Vernunft und ein Gewissen, und damit eine Beziehung zu Gott, auf die Welt bringt. Nur der Mensch hat Vernunft und Gewissen; dieselben wollen und sollen wohl bei

dem Kinde geleitet werden, sie werden ihm aber nicht anerzogen, sondern sind ihm angeboren, d. h. sie gehören zum Menschsein von dem ersten Aufschrei an. Nicht sollen die Kinder, um zum Glauben zu kommen, Erwachsene werden, sondern diese müssen, um in das Himmelreich zu kommen, „wie die Kinder" werden; Matth. 18,1 ff. Die Kinder sind taufbedürftig, wegen der nicht an ein bestimmtes Alter gebundenen Allgemeinheit der Sünde (Röm. 3,23. 24; Ephes. 2,3) und auch fähig zum Empfang der Taufgnade, wie der Herr selbst zu seinen unverständigen Jüngern sagt: Matth. 19,13 ff.; Marc. 10,13 ff.; Luk. 18,15 ff. Hierher gehört auch sein Wort zu Nikodemus Joh. 3,3 ff., das sowohl von dem Bedürfnis einer Neugeburt aller vom Fleische Geborenen redet, als auch von einem geistigen Vorgange, der die menschliche, persönliche Mitwirkung ausschließt, und den der Herr als Geistesgeburt bezeichnet. Darum hat auch Luther Recht. Alle Taufe ist ihrem Wesen nach Kindertaufe, und für den Fortbestand der Kirche auf Erden ist die Taufe der in ihrer Mitte geborenen Kinder die rechte normale Praxis. Zwar sind die Christenkinder *ἅγια τέκνα* (1 Kor. 7,14; s. auch Röm. 11,16), im Gegensatze zu den Kindern der Heiden; sie sind geheiligt durch ihre Eltern und haben als solche einen natürlich begründeten Anspruch auf die berufende Gnade; aber nicht sind sie schon eo ipso in das Reich Gottes eingepflanzt, sondern bedürfen dazu der Taufgnade.

Nur dürfen wir — besonders im Gegensatz zu einer magischen Anschauung von dem Wesen und der Kraft der Taufe — bei solchem Anrecht der Christenkinder an die Taufe, die Bedingungen nicht übersehen, an welche dasselbe geknüpft ist. Bei der Taufe von Erwachsenen forderte die Kirche die Freiwilligkeit und ließ die Unterweisung in der christlichen Glaubenswahrheit voraufgehen. Ebenso hat die Kirche kein Recht, Kinder heimlich abzutaufen, wie die römischen Missionare thun, sondern sie hat das Begehren anderer, namentlich der Eltern, für die Kinder zu erwarten und zu fordern: ein Begehren, das zugleich die Verpflichtung zu christlicher Heranbildung in sich schließt, d. h. zu einem nachfolgenden, Lehre und Erziehung in sich vereinigenden *διδάσκειν* (Matth. 28,20).

Aber trotz dieser Bedingungen erscheint es doch, als werde die Taufe zu einem opus operatum herabgesetzt, weil von dem Säugling der Glaube gefordert werde, den nur der Erwachsene haben könne und der bei den Kindern nicht vorauszusetzen sei. Bei dieser Schwierigkeit entschied sich die alte Kirche nach Augustin dafür, daß die Kinder auf den Glauben der Eltern und Paten getauft würden; während die Waldenser und böhmischen Brüder behaupteten, daß es zwar auf den eigenen Glauben hin, aber auf den zukünftigen geschehe. Gegen beide erklärte sich Luther, denn „die Sakramente sollen und können ohne Glauben nicht empfangen werden oder werden zum größeren Schaden empfangen" (XIX, 1625). Darum sagt er gegen die erstere Anschauung: „daß man nimmermehr kann selig werden durch eines andern Glauben; aber das kann wohl geschehen, daß man durch fremden Glauben kann zu einem eigenen Glauben kommen" (XI, 2040; s. auch 672. 2046. 2296 ff.); und gegen die andere: „die Taufe stehet nicht auf eventuro, das ist auf Ebentheuer, sondern auf dem gewissen Gottes Wort und dem Gebet" (XVII, 2678). Auf den Einwurf aber, daß die Kinder noch nicht das Wort

vernehmen können, antwortet er: „sie hören es, aber wie die jungen Kinder" und nicht wie die alten. Diese „fassen es mit Ohren und Vernunft, oft ohne Glauben; sie aber hören es mit Ohren, ohne Vernunft, mit Glauben" (XI, 679). Doch zum Glauben gehört ein bewußtes Hören (Röm. 10, 14); auch sagt Luther selbst: „wenn's gleich so wäre, daß der Kinder Glaube ungewiß wäre", so soll man „die gewisse Taufe um ungewissen Glaubens willen nicht nachlassen" (XVII, 2680).

Daß aber die Kinder zu taufen seien, geht aus der klaren und unsere Frage unumstößlich entscheidenden Stelle der h. Schrift Matth. 19, 13 ff. (s. auch Mark. 10, 13 ff.; Luk. 18, 16) hervor, die auch von Luther als solche anerkannt ist (XI, 2297 ff.; XVII, 2663 ff.): „Lasset die Kindlein (βρέφη Luk. 18, 15) zu mir kommen und wehret ihnen nicht, denn solcher ist das Himmelreich. Und er legte die Hände auf sie und segnete sie." Dieser Segen ist, wie die Verheißung zeigt, nicht etwa significativ gemeint, sondern effectiv; vollends wenn wir erwägen, wer der ist, der so redet. „Nun ist er in der Taufe so gegenwärtig, als er dazumal war, das wissen wir gewiß; darum wir nicht dürfen wehren den Kindern die Taufe" (Luther XI, 674). „Wiewohl uns unbewußt ist, wie sie glauben oder wie der Glaube gethan sei; da liegt auch nicht an" (XVII, 2663). Den Vorgang, der bei den Erwachsenen selbstbewußter Glaube ist, nennen wir Kinderglauben. Als widerstandslose, positive Empfänglichkeit für das Einwirken des h. Geistes und der göttlichen Taufgnade ist er Glaube, aber noch nicht eine bewußte, persönliche Glaubensaktivität. Denn das Kind ist nur eine werdende Person auf Grund der geistigen Natur, auf welche Gott durch die Taufe wiedergebärend, Glauben erzeugend einwirkt. — Aber die Kindertaufe hat nicht bloß den gegenwärtigen Glauben im dargelegten Sinne (semen fidei) zur Bedingung ihrer Wirkungskräftigkeit, sondern sie legt auch damit den Grund zu dem zukünftigen vollbewußten Glauben, und fordert darum das nachfolgende διδάσκειν. Das ist so sehr entscheidend, daß die Kirche, wo ihr nicht mehr die Garantie dafür geboten werden möchte, auch wohl zu erwägen haben wird, ob sie in solchem Falle noch Recht und Pflicht habe, Kindern die Taufe zu gewähren. Denn sie darf dieselbe nicht als ein opus operatum behandeln.

Was endlich den liturgischen Vollzug der Kindertaufe anlangt, so hat die alte Kirche die Kinder in derselben Weise getauft wie die Erwachsenen. Sie vollzog an ihnen alle liturgischen Akte des Erwachsenen-Katechumenats und machte sich dies dadurch möglich, daß sie an Stelle des unmündigen oder noch nicht mündigen Kindes die Pathen (ἀνάδοχοι, sponsores, susceptores, compatres, altdeutsch: Gevatero) redend und handelnd eintreten ließ. Schon Tertullian kennt die Einrichtung der susceptores bei der Taufe der Erwachsenen (de bapt. c. 18). Was nun aber die Verwendung des Taufformulars für die Kindertaufe anlangt, so konnte dieselbe auf dreifache, faktisch auch ausgeführte Weise geschehen: entweder schloß man, sobald kein periculum in mora war, auch die Taufe der Kinder an die für die Erwachsenen festgesetzten Taufzeiten an (besonders die Osterzeit, später das Epiphaniasfest), und vollzog auch an jenen öffentlich, gleichwie an den Erwachsenen, alle voraufgehenden, zeitlich gesonderten Skrutinienakte; oder man vollzog die letzteren, doch in Eine Handlung zusammengefaßten Akte an den Kindern

privatim und taufte sie darnach öffentlich an den festgesetzten Tauftagen; oder man verfuhr nach Analogie des baptismus clinicorum und vollzog alle Katechumenatsakte samt dem Taufakt an den Kindern privatim. Je mehr nun die Kindertaufe fast zur Alleinherrschaft gelangte, um so mehr wurde das letztgenannte Verfahren zur allgemeinen Regel; alle Akte der Taufe wurden nun zu Einer, höchstens von der Kirchenthüre bis zum Taufstein fortschreitenden Handlung in dem Ordo baptismi zusammengefaßt. Die römische Kirche ist dabei stehen geblieben; während einige orientalische Kirchen (die nestorianische, syrische, koptische) dem Bedürfnis der Kindertaufe Rechnung zu tragen suchten, namentlich durch Aufnahme von entsprechenden Gebeten.

Von dem römischen Taufformular sagt Luther 1523 in seinem verdeutschten Taufbüchlein: Non autem volui mutare multa, licet optarim melius armatam esse istam formulam. Nam negligentes habuit auctores, qui dignitatem baptismi non satis perpenderunt. Verum pleraque sic relinquo, ne infirmae conscientiae quaerulentur me novum baptismum instituere, neve hactenus baptizati criminentur, quasi non sint recte baptizati. Nam, ut dictum est, in adjectionibus humanis non multum est situm, modo ipse baptismus verbo Dei, vera fide et seria invocatione Dei administretur (Müller, symbol. BB. p. 836). Deshalb legte er das Hauptgewicht auf die Verdeutschung des Formulars, damit die Gemeinde sich an der Taufe ernstlich beteiligen könne; außerdem änderte er dasselbe nur notdürftig, aus Schonung der schwachen Gewissen.

Aber bald darauf, schon 1526, gab Luther sein „neu zugerichtetes" Taufbüchlein heraus, besonders um die durch das römische Formular arg verdunkelte Herrlichkeit der Taufe hervortreten zu lassen, und auch um die Taufpaten an ihre Verantwortlichkeit zu mahnen und sie zum Mitbeten zu veranlassen (s. die Vorrede zum Taufbüchlein a. a. O. S. 834 ff.). Denn er will, daß der im Wesen der Taufe begründete Gegensatz von Sünde und Gnade, von Gottes und Satans Reich energisch zum Ausdruck komme, und daß sie als eine That der Kirche, darum auch der versammelten größeren oder kleineren Gemeinde betrachtet werde. Nunmehr behielt er nicht nur die deutsche Sprache, sondern beseitigte auch alle symbolischen Handlungen mit ihren selbsterwählten Substanzen (Salz und Öl), welche nur dazu dienten den eigentlichen Akt der Taufe zu verdunkeln. Zwar läßt er die exsufflatio und Einen exorcismus stehen, den er als einen drastischen Gebetsakt betrachtet, durch welchen die Kirche wider den Teufel streite; dagegen vermindert er die große Anzahl von Gebeten, doch nicht ohne ein zweites Gebet (nach der Signation mit dem Kreuz) aufzunehmen, das sich zwar im römischen Taufformular nicht findet, aber doch antiken Geistes und Gepräges ist (nach Höfling, Sakrament der Taufe II, 53 ff. findet es sich auch, nur wenig verändert, in einer schweizerischen Taufliturgie [Zürich 1525] und in einer dänischen und norwegischen). Die Handlung gestaltet sich folgendermaßen: 1. Die Exsufflation, die Signation, zwei Gebete und der Exorcismus; 2. Das Evangelium von den Kindern (Mark. 10, 13 ff.), das Vater Unser und das Votum Davidicum (Ps. 121, 8), die Tauffragen (die Abrenuntiation und der Glaube) und die Taufe; 3. Das Votum und Pax.

Dem Exorcismus gab zwar die lutherische Kirche nur symbolische

Bedeutung; er sollte nur die Erbsünde und die Notwendigkeit der Taufe auch für Christenkinder zum drastischen Ausdruck bringen. Dennoch erregte er viel Streit teils mit den Reformierten, teils mit den Kryptocalvinisten und Synkretisten im eigenen Lager. Dagegen sagte schon **Chemnitz** (loci theol., Frankfurt 1609, III, pag. 148): Si doctrina de peccato originali, de potestate et regno Satanae et de efficacia baptismi plana confessione concedatur, substantia, integritas et efficacia baptismi non est alligata ad praescriptum illum ritum verborum exorcismi, sed ecclesia habet libertatem, ut doctrinam illam aliis verbis, scripturae magis consentaneis proponat et explicet. Dennoch dauerte es bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts, daß dieser für die Taufe von Christenkindern überaus mißverständliche Akt mit Recht fiel; nur bei der Taufe erwachsener Heidenproselyten ist er zu rechtfertigen. — Was dagegen die **Abrenuntiations-** und die **Bekenntnisfragen** anlangt, so ruhen dieselben auf dem Glauben an die objektive Kraft des Taufsakraments und auf der Voraussetzung, daß die Paten ihrer Christenpflicht nachkommen werden. Wenn die Kirche ihrer Pflicht gemäß die Taufe der in ihrer Mitte geborenen Kinder fordert, so muß sie auch der Thatsache vollen, d. h. negativen und positiven Ausdruck geben, daß dies nur geschehen kann in fide ecclesiae (Augustin), und zur gegenwärtigen Erlangung und späteren Entwickelung dieses Glaubens unter nachfolgender Mitwirkung der Eltern und Paten, und der Kirche in ihren Amtsträgern. Eine andere Frage ist die nach der **formellen** Behandlung der Tauffragen bei der Kindertaufe. Das Zutreffendste, was zur Verteidigung der alten, ohne alle Vorbereitung direkt an das Kind gerichteten Frageform findet sich bei **Höfling** (a. a. O. II, 230 ff.) und bei **Kliefoth** (liturg. Blätter, Heft 1, Rostock 1846, S. 83 ff., 165 ff.). Dennoch ist es nicht zu leugnen, daß diese Form mißverständlich, weil mehrdeutig ist. Deshalb schlagen auch mehrere unserer alten Agenden Veränderungen vor: durch Stellung der Fragen statt an die Kinder an die Taufzeugen, durch einleitende Zusätze; sogar durch Beseitigung der alten Tauffragen (s. Höfling a. a. O. II, 100 ff.). Am zweckmäßigsten erscheint mir (im Anschluß an die Straßburger K.O. v. 1598), wenn auf die Rezitation des apostolischen Glaubensbekenntnisses, als Ausdruck der fides quae, nach einigen einleitenden Worten, die Fragen — zur Bezeugung der fides qua — an das Kind gerichtet werden (s. meine Katechetik S. 52).

Eine andere selbständige Klasse von Taufformularen bilden endlich insofern die **oberdeutschen** (Schwäbisch-Hall, Württemberg, Baden, Straßburg u. a.), als sie die handelnde Kirche, auf die Luther ein so großes Gewicht legte, zurücktreten lassen, den Hauptnachdruck auf die christliche Taufversammlung legen, die Exorcismen beseitigen und sich überhaupt dem kirchlichen Herkommen gegenüber frei bewegen. Als ein anerkennenswerter Fortschritt und eine zweckmäßige Ergänzung des Hergebrachten will aber die Aufnahme der Einsetzungsworte der Taufe (Matth. 28,18 ff.) wohl beachtet sein (s. z. B. die Straßburger K.O. v. 1598). Bei Luther fehlen sie, weil sie in der römischen Kirche bei der außerhalb der Taufhandlung stattfindenden consecratio fontis, verbunden sogar mit der Abendmahlspräfation, verwendet werden. Jeder Taufakt sollte mit der Lektion dieser biblischen, die ganze Handlung begründenden Stelle eröffnet werden, verbunden mit jenem zweiten (teils ab-

zukürzenden, teils zu ergänzenden) Gebet des Lutherschen Taufbüchleins (siehe oben). So hätten wir eine schlichte, allem Superstitiösen ferne, mit dem jedesmaligen Taufakte verbundene sach- und zweckgemäße benedictio fontis, behielten das überaus treffliche von Luther zuerst (wahrscheinlich zugleich auch als heiligende Bestimmung des Taufwassers) in sein Taufbüchlein aufgenommene Gebet, und beseitigten damit auch die auffällige Verschiedenheit in der kirchlichen Behandlung der beiden Sakramente (s. Höfling, a. a. O. I, 470 ff.; II, 222 ff.; Ztschr. f. Protestant. u. Kirche 1849, Bd. 18, S. 170 ff.).

Überblicken wir nun alles Mitgeteilte, so würde sich — unter Zugrundelegung von Luthers Taufbüchlein von 1526 — der Taufakt folgendermaßen gestalten:

1. Einleitender Teil: Begründung des Taufakts in der Einsetzung des Herrn (Matth. 28, 18 ff. und Mark. 16, 16) in Verbindung mit dem oben vorgeschlagenen Gebet (bei Luther das zweite). Vorbereitung des Kindes durch die Signation mit dem Kreuz und das Gebet (bei Luther das erste).

2. Sakramentaler Teil: Das Evangelium von den Kindern (Mark. 10, 13 ff.); Vater Unser; Votum Davidicum; Recitation des symbolum apostolicum. Tauffragen (negativ und positiv) nach einigen einleitenden Worten) und Taufakt mit dem votum postbaptismale und dem Pax.

3. Schlußteil: Dankgebet; Admonition der Eltern und Paten; Segen.

Gegen die hie und da vorgeschlagene Vornahme der Taufe der Kinder in dem Gemeindegottesdienste muß ich mich bestimmt erklären. Anders verhält es sich mit der Taufe Erwachsener die zugleich an dem Gemeindeabendmahl Teil nehmen. Aber die Kindertaufe, auch wenn sie in der Kirche vorgenommen wird, gehört der christlichen Familie. Vgl. auch Schleiermacher, Prakt. Theol. S. 142.

Die Nottaufe ist zwar einsetzungsgemäß vollzogen, „an ihr selbst die rechte Taufe, doch muß es auch ein öffentliches Zeugnis haben" (Luther X, 2419). Sie ist zwar eine valida, aber keine rata oder rite peracta. Dazu bedarf sie der kirchlichen Prüfung, Anerkennung und Bestätigung. Wenn aber ihr Vollzug ungewiß oder unbefriedigend sein sollte, so verfährt die Kirche nach dem Augustinischen Grundsatz: non potest dici iteratum, quod nescitum factum. Man taufe also das Kind vorschriftmäßig und bedingungslos; wo es Not thut unter ausdrücklicher Ablehnung der Wiedertaufe. Nur nicht bedingungsweise taufen („wenn das Kind noch nicht getauft sein sollte") denn dadurch macht man auch diese Taufe ungewiß.

Bingham, Origines, edd. Grischovius, Vol. IV, Halae 1727; Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie, 12 Bde., Leipzig 1817 ff.; Auszug daraus: Handbuch der christl. Archäologie, 3 Bde., Leipzig 1836; Binterim, Denkwürdigkeiten der christ.-kathol. Kirche, Bd. I, Mainz 1825; Höfling, Sakrament der Taufe, 2 Tle., Erlangen 1846; v. Zezschwitz, System der Katechetik, Bd. I, Leipzig 1863; Mayer, Gesch. des Katechumenats in den ersten 6 Jahrh., Kempten 1868; Harnack, Katechetik, Bd. I, Erlangen 1882; Funk, Die Katechumenatsklassen u. Bußstationen im christl. Altertume (theol. Quartalschr. 1886, Heft 3). -- Martensen, Die christl. Taufe und die Baptistenfrage, 1843; Münkel, Kurzer Unterricht über Taufe und Lehre der sogenannten Wiedertäufer, 1850; Koch, Taufe und Kindertaufe, Barmen 1887.

Wegen der Konfirmation und der sie betreffenden Literatur s. die v. Zezschwitz'sche Darstellung der Katechetik im vor. Halbbande am betr. Orte (B. Geschichte des Katechumenats u. der Katechumenenerziehung, Abschn. c.).

E. Die praktische Theologie.

---

2. Die einzelnen Fächer der praktischen Theologie:

Pastorallehre und Diakonik

dargestellt von

Dr. Theodosius Harnack, und **Theodor Schäfer,**
ord. Professor der Theologie in Dorpat. Pastor und Vorstand des Diakonissenhauses in Altona.

Inhalt.

a. Pastorallehre von Prof. Dr. Th. Harnack.

b. Diakonik von Pastor Th. Schäfer.

Die Pastorallehre
oder die Geschichte und Theorie der Seelsorge.

---

1. Name, Begriff und Aufgabe der Seelsorge.

Die pastorale Pflege und Leitung des Gemeindelebens im ganzen und einzelnen (Pastorallehre, Theorie der speziellen oder spezifischen Seelsorge; man könnte sie auch Pastoralik nennen, wenn dies nicht eine sprachlich unzulässige vox hybrida wäre; besser schon, aber noch ziemlich ungewöhnlich, ist Poimenik — wie Liturgik, Homiletik, Katechetik — s. Deutsche Zeitschrift f. wissensch. Theologie 1860, S. 321) verdankt die Entstehung dieses Namens nicht so sehr der Person des Pastors. Sie ist nicht pastorale Moral, d. h. eine an sich statthafte und notwendige Anwendung der allgemeinen, alle Christen gleich bindenden Moral auf den Pastor, als welcher zu ihr doppelt verpflichtet wäre und sein eigener Seelsorger sein solle (so zum Teil: Nic. Hemming im „Pastor"; Hartmann, Pastorale evangel.; auch Palmer, Ev. Pastoraltheologie); noch weniger ist sie eine für den Handgebrauch des Pastors bestimmte popularisierte Theologie (Niemeyer). Sie wurzelt vielmehr in dem Amte des Pastors und von daher ist auch ihre Bedeutung zu entnehmen. Sie gehört zur praktischen Theologie, ohne doch mit ihr zusammenzufallen, denn sie umschreibt nur ein Gebiet derselben. Der Liturg, Homilet, Katechet ist auch Pastor, Hirte, sofern dieser die Aufgabe hat: ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, zu weiden die Gemeinde Gottes, die Christus sich durch sein eigen Blut erworben hat (Akt. 20,28 mit Beziehung auf Ez. 34,24), Acht zu haben auf sich und die ganze Heerde: d. h. das Verlorne zu suchen, das Verirrte wiederzubringen, das Verwundete zu verbinden, des Schwachen zu warten, und das Starke zu behüten und zu pflegen (Ez. 34,16). Denn nicht nur bedarf die ganze Heerde und der Einzelne der dienenden, pflegenden, erbarmenden Liebe und insofern eines treuen leitenden Aufsehens (ἐπισκοπεῖν), sondern auch der schützenden und aushütenden Liebe, denn es werden gräuliche Wölfe kommen, die der Heerde nicht verschonen werden (Akt. 20,29). So werden Eph. 4,11 die Vorsteher der Gemeinden als Hirten (ποιμένες) bezeichnet und dies geht zurück auf Stellen wie Ps. 23; Jes. 40,11; Ez. 34; Joh. 10,12–16; vgl. auch 1 Petri 2,25 und 5,1–4 (ἀρχιποιμήν). Hiermit ist die Würde der Stellung, aber auch die Pflichtseite hervorgehoben: die Gebundenheit an die

Gemeinde und die Verantwortlichkeit gegen den Herrn. Auch ist das ἀναστρέφεσθαι ἐν οἴκῳ θεοῦ (1 Tim. 3, 15) nicht vom persönlichen christlichen Wandel überhaupt zu verstehen, sondern von dem Wandel dessen, dem berufsmäßig die Leitung und Aufsicht im großen Hause Gottes anvertraut ist, von welchem jede Einzelgemeinde nur einen Teil bildet und welchem nach der objektiven Seite jeder einzelne Christ angehört, auch der noch ungläubige Getaufte.

Wir fassen also den Ausdruck „spezielle“ Seelsorge nicht im subjektiven Sinne, wornach nur das Einzelsubjekt als Gegenstand derselben verstanden wird; diese Begrenzung unserer Disziplin ist uns zu eng, sie erinnert an den Pietismus. Seelsorge und Kultus sind quantitativ gar nicht zu unterscheiden; denn auch die erstere bezieht sich auf das Einzelsubjekt, sofern es zugleich einem größeren Ganzen angehört: der Familie, der Gemeinde, dem Volk, die auf dasselbe immer und mehr als man es ahnt, einen Einfluß in gutem oder schlimmem Sinne ausüben. Darum gebrauchen wir den Ausdruck „speziell“ im Sinne von „spezifisch“ und müssen uns also den Unterschied von Kultus und Seelsorge im qualitativen Sinne klar machen. In dem Kultus handelt es sich um das allen Gleiche und Gemeinsame, um das Grundverhältnis aller und jedes einzelnen zu Christo, also auch um Seelsorge schlechthin in ganz allgemeiner Bezeichnung, dagegen in der spezifischen Seelsorge zunächst und vor allem um die Mannigfaltigkeit von Lebensbeziehungen, die für den einzelnen ebensoviel Versuchungen als Förderungen enthalten. Hier gilt es, nicht von der Welt zu sein und doch in der Welt, in dem häuslichen, beruflichen und geselligen Leben sich als Christ zu erhalten und seine Aufgabe in dem ihm verordneten Kampfe (Hebr. 12, 1; 1 Tim. 6, 12; 2 Tim. 2, 5; 4, 7) zu erfüllen. Somit entsteht für den Christen die Aufgabe der Durchführung und Bewahrung des Glaubens in den mannigfachen Verhältnissen des Lebens, und für das kirchliche Amt die Aufforderung zur Pflege und Anleitung des Glaubens durch Lehre und Trost, Warnung und Mahnung, damit er sich im Leben positiv und negativ bewahre und bewähre. Denn nicht bloß der Sonntagsmensch, sondern der ganze Mensch, der Alltagsmensch in allen Verhältnissen, in welche er sich hineinversetzt sieht, soll Glied des Reiches Gottes sein (1 Kor. 10, 31; Kol. 3, 12). Darum wird, je reifer und fester das zentrale Verhältnis zum Herrn ist, je mehr der Glaube wächst und erstarkt, um so mehr das Bedürfnis nach besonderer Segnung für die irdischen Lebensbeziehungen steigen, namentlich für die entscheidenden und kritischen Momente. Immer aber will dabei im Auge behalten sein, daß die cura specialis in der cura generalis ihr Hauptmotiv und auch ihr letztes Ziel hat.

So verhält es sich mit den lebendigeren Gliedern der Gemeinde und mit den geistlich Gesinnten unter ihnen. Wie verhält es sich aber mit denen, die an dem öffentlichen Gottesdienst nicht teilnehmen können, und mit den anderen, die es nicht wollen? Bei den ersteren, die ohne ihre Schuld, sei es durch Krankheit, durch tiefe Armut oder auch durch Andere, von denen sie abhängen, verhindert sind zu kommen, bedarf es einer ersetzenden Thätigkeit durch private seelsorgerische Arbeit und Pflege. Bei den andern aber, welche sich durch ihre Schuld fern halten: den sogenannt Ehrbaren, den Verirrten und Verlassenen, den sittlich Verlaufenen und Verworfenen (Luk. 15, 4 ff.), gilt es mit der Geduld und dem Ernst der christlichen Liebe ihnen nachzugehen und

sie aufzusuchen, um womöglich die Seelen zu retten und das Verlorene wiederzubringen. Auch das ist noch Hirtenamt an den Getauften, nicht Fischeramt des Missionars. Die Arbeit also ist eine sehr umfassende, weit über die Kräfte des einzelnen hinausgehende. Auch hier gilt: ultra posse nemo obligatur; nur muß man es durchaus ernst mit dem posse nehmen.

Leitung, Pflege, Zucht, und zwar an der Hand der Gnadenmittel, von denen wir auszugehen und zu denen wir zurückzuführen haben, sind also die Aufgaben der Seelsorge: für die ganze Gemeinde Pflanzung, Erhaltung, Belebung christlicher Lebenssitte und -Ordnung (ἔθος); für den einzelnen teils eine befestigende und ersetzende, teils eine vorbereitende, gewinnende und züchtigende Thätigkeit. Beides bedingt und fordert sich gegenseitig. So finden wir es auch durchgehends in der Wirksamkeit des Herrn (das Volk und der einzelne). „Kein Mensch hat jemals anders existiert, denn als ein Glied des Geschlechts; aber kein Mensch hat auch anders existiert, als durch seine Trennung vom Geschlechte als Einzelwesen" (Paludan-Müller, Der evangel. Pfarrer, S. 174). Beides ist also in stetiger und lebendiger Verbindung zu erhalten: das machen wir besonders geltend wie im Gegensatz zur mechanischen Anschauungsweise des Romanismus, so auch zur atomistischen des Pietismus und Methodismus.

Dabei aber hat die Seelsorge stets im Auge zu behalten, daß sie ganz und gar nicht durch Zwang wirkt, sondern sich mit der geistlichen Macht des göttlichen Worts an die Freiheit und Willigkeit der Persönlichkeit richtet; sonst verletzt sie nicht nur das unantastbare Recht der letzteren, sondern ebensosehr den Geist des Evangeliums, wie auch sich selbst, da sie nur aus der Anerkennung und Wertschätzung der Persönlichkeit hervorgegangen ist. Die Mittel, durch welche sie ihre Thätigkeit ausübt, sind zwar der Form nach mannigfache: didaktische, liturgische, pädeutische; aber sie alle konzentrieren sich in dem Einen Worte Gottes. Und zwar kommt dieses hier in Betracht als lösendes, sündenvergebendes und Kraft zum neuen Leben verleihendes; als segnendes, alle gottgeordneten Aufgaben und Verhältnisse des Lebens heiligendes, und als bindendes, sündebehaltendes, zum Heil strafendes und richtendes. Also sind Absolution, Benediktion und Retention die unentbehrlichen Mittel der Seelsorge.

Nach dem bisher Dargelegten braucht nicht erst noch besonders die Notwendigkeit und Berechtigung unserer Disziplin nachgewiesen zu werden. Dieselbe gründet sich auf den Anspruch, den das Christentum erhebt, allbeherrschendes Lebensprinzip zu sein, sowie auf den Lebensernst, den es fordert und zu seinem Bestande bedarf; ferner auf die Anerkennung des Rechts der natürlichen, aber der Heiligung bedürftigen Gemeinschaftsordnungen und Lebensaufgaben, und auf den hohen Wert, den das Christentum der Einzelpersönlichkeit beilegt und erteilt. Endlich verweisen wir auf die hohe Bedeutung, welche besonders in unserer Zeit die sozialen Fragen gewonnen haben. Wenn darum Rosenkranz (Encyklopädie S. XXVI) sagt, eine solche Anleitung sei der Anfang des Pfaffentums, der Heuchelei mit Salbung, so mag das von mancher Behandlungsweise der Seelsorge gelten, insonderheit von den sogenannten Missionen der römischen Kirche (s. d. Passauer katholische Kirchenzeitung 1845 [Januar], sowie die Zeitschr. für Protestantismus und Kirche

1845, S. 132 ff.) und von dem Verfahren der „Methodisten der neuen Maßregeln“ (s. Löhe, Mitteilungen aus Amerika, und G. Plitt, die Albrechtsleute, Erlangen 1877), die mit ihrem Dringen auf Ablegung einer Generalbeichte oder auf plötzliche Erweckung es auf eine geistliche Dressur des Menschen abgesehen haben. Die evangelisch-kirchliche Seelsorge aber und ihr Verfahren nach bestimmten Grundsätzen wird von jenen Vorwürfen ebensowenig getroffen, wie die Rhetorik von denen gegen die Sophistik. Denn sie geht dem einzelnen nach im Vertrauen auf die Kraft der Taufe und des Worts, und sie wartet geduldig pflegend auf das stille, allmähliche Wachsen des neuen Lebens. Zwar dringet auch sie um der Liebe Christi willen (Luk. 14, 23), aber darum nicht aus menschlicher Ungeduld und mit allerlei Menschenfündlein. Das freilich bleibt stehen, daß die Theorie für das vorliegende Gebiet insofern nur wenig zu leisten vermag, als hier zugleich ein irrationales Element, das Individuelle, tief eingreift. Dennoch ist die Seelsorge, im Unterschied von der nur zufälligen Kasuistik, eine wohlberechtigte und notwendige Disziplin der praktischen Theologie. Gregor bezeichnet sie mit Recht (in seiner Regula pastoralis) als ars artium. Spener aber nannte sie noch auf seinem Sterbebette „das köstlichste Kleinod im Predigtamte“.

Aus dem, was wir über die Natur, die Aufgabe und den Zweck der Seelsorge dargelegt haben, ergibt sich auch die Antwort auf die Fragen nach ihrem objektiven Umfange und nach ihrem Subjekt. Was die erstere anlangt, so kennt die herrnhutische Brüdergemeinde nur diejenige Seelsorge, die an den sogenannten Erweckten erhaltend, fördernd und befestigend thätig ist. Wenn sich auch in dieser Anschauung ein wichtiges Moment der Wahrheit kund thut, so ist sie doch einseitig und nicht schriftgemäß; vgl. nur Matth. 13, 47. 48; 22, 10; Luk. 14, 23; 15, 4 ff. Im Gegensatz dazu will Schleiermacher die Seelsorge nur auf die Zurückgebliebenen beschränkt wissen, — als ob die Apostel ihre Ermahnungen nicht an die ganze Gemeinde gerichtet hätten. Doch ergänzt er diese Anschauung durch seine Disziplin „von der Anordnung der Sitte und des Lebens“. Gegen beide verweisen wir auf das oben Ausgeführte. Die ganze Gemeinde ist Gegenstand der Seelsorge, d. h. sie sowohl als Ganzes, als auch nach allen Stufen und Klassen ihrer Glieder, der geförderten wie der fernstehenden.

Die andere Frage betreffend, die nach dem Subjekt der Seelsorge, so ist dasselbe die Kirche, darum primär der Träger des kirchlichen Amts (vgl. die Pastoralbriefe); dieser aber nicht ohne die Gemeinde. Denn das Feld der Seelsorge ist nicht nur ein sehr großes, umfangreiches und mannigfach verzweigtes, sondern es erfordert auch Kräfte und Gaben, die nicht an das Amt allein gebunden, sondern von Gott dem Herrn verschieden verteilt sind (1 Kor. 12). Es besteht nach evangelischer Anschauung keine Kluft zwischen dem kirchlichen Amte und dem allgemeinen Priestertum. Darum soll die Seelsorge geübt werden von den Trägern des geistlichen Amts unter geordneter Mitwirkung der in der Gemeinde vorhandenen Kräfte und Gaben; wie es Ephes. 4, 12 heißt: Christus hat etliche zu Hirten und Lehrern gesetzt *πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων, εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.*

2. Geschichte der Seelsorge.

Werfen wir nun einen kurzen Blick auf die Geschichte der Seelsorge überhaupt, besonders ihres Zentrums, indem wir für die Geschichte der einzelnen Thätigkeiten auf die letzteren selbst verweisen. Wir fragen demnach: Wie schaut eine Zeit das christliche Lebensideal an? wie verhält sich dasselbe zum apostolischen Urbilde? Denn wenn auch der empirische Zustand der apostolischen Gemeinden nicht (mit Cave, Arnold, Thiersch) ideal zu fassen ist — vgl. besonders die Briefe an die Galater und die Korinther —, so stellen uns doch alle Apostel, besonders Petrus, Paulus und Johannes, das Urbild des christlich-kirchlichen Lebens in seiner Ursprünglichkeit, seiner bleibenden Wahrheit und Fülle dar, so daß wir im stande sind, es aus ihnen immer wieder neu zu schöpfen und darnach die verschiedenen Ideale, die eine Zeit sich setzt, zu beurteilen und zu rektifizieren.

Was zunächst die Grundbeziehung des Glaubens anlangt, die zu Christo, so ist er zugleich religiöser und sittlicher Natur, und zwar kommt es hierbei auf den ungefärbten, gesunden, lebendigen Glauben an (1 Tim. 1, 5—7; Tit. 1, 14. 15), im Gegensatz zu dem in Sinn und Gewissen kranken, seuchtigen (1 Tim. 6, 3—5). Nur der Glaube ist gesund, der an die gottgegebene Wahrheit in gottgewirkter Kraft wahrhaft glaubt. Aber Christus hat ein Reich gestiftet und sich so unzertrennlich mit diesem verbunden, daß es gar kein Christentum außer der Kirche, der derzeitigen Erscheinung dieses Reichs, gibt, und umgekehrt. Isoliert sich einer, so ist das entweder Zeichen einer unchristlichen Gesinnung überhaupt, oder eines hochmütigen Separatismus, der sich doch wieder eine selbsterwählte Gemeinschaft macht. Daher die Forderung der lebendigen Zugehörigkeit zu diesem Reiche, d. i. der Kirchlichkeit. Demgemäß ermahnen die Apostel im einzelnen die Bischöfe und Ältesten, die Diakonen und die Gemeinden (Akt. 20, 28 ff.; 1 Tim. 3, 1 ff.; Tit. 1, 6 ff.; 1 Petri 5, 1 ff.; Hebr. 13, 17); die Eheleute und Frauen, Eltern und Kinder (Eph. 5, 22 ff.; 6, 1 ff.; Kol. 3, 18 ff.; 1 Tim. 2, 8 ff.; 1 Petri 3, 1 ff.; 5, 5; 1 Joh. 2, 13 ff.); die Witwen (1 Tim. 5, 3 ff.); die Herren und Knechte (Eph. 6, 5 ff.; Kol. 4, 1; 1 Tim. 6, 1. 2; 1 Petri 2, 18 ff.); die Reichen und Armen (1 Tim. 6, 6 ff. 17—19). — In dem Verhältnis des Christen zur Welt bekämpfen die Apostel die gesetzliche Weltverachtung und die libertinistische Weltvergötterung, indem sie zwischen der Welt als Komplex göttlich gewollter Lebensgüter und -ordnungen (des Leibes und Geschlechts, des Eigentums, des Berufs und der Ehre, und der Gemeinschaften des Hauses, der Geselligkeit, des Volkstums), und zwischen ihr als Inbegriff widergöttlicher Lebensmächte unterscheiden, in diesem Sinne dazu ermahnend, daß wir sie gebrauchen, ohne sie zu mißbrauchen (1 Kor. 7, 31; 1 Joh. 2, 15—17). Denn der Christ soll wohl in der Welt stehen, aber nicht von der Welt sein. Seine weltüberwindenden Lebensaufgaben lauten: bekenne, enthalte dich, leide (Zeugnis, Askese, Martyrium). Alles aber soll getragen sein von dem Grunde des Glaubens in gutem Gewissen, der da festhält an der Einheit mit dem Haupte in der Gemeinschaft mit dem Leibe (ἑνότης καὶ κοινωνία, 1 Tim. 1, 5. 19; Eph. 4, 3—16). Vgl. die Gemeindeseelsorge nach apost. Vorbilde, Allg. ev.-luth. KZ., 1883, Nr. 38 ff.

Sehen wir nun zu, wie dieses Ideal in den folgenden Jahrhunderten der Kirche aufgefaßt und ausgeführt wird. Für die erste Hälfte des altkatholischen Zeitalters sind besonders lehrreich der Pastor des Hermas und die Ignatianischen Briefe, namentlich der an Polykarp. In dieser Zeit, in welcher die Kirche nach innen und außen um die Bedingungen ihrer Existenz ringt, gibt sich ihr Einheitsgeist die notwendige und schon im Ausgange des apostolischen Zeitalters angelegte Einheitsform. Aber bald, schon im dritten Jahrhundert, wird diese Form zum Selbstzweck erhoben, die bischöflich-synodale Verfassung als von Gott verordnet hingestellt und von den kirchlichen Satzungen behauptet, daß sie von den Aposteln herrühren (Canones, Constitutiones App.). Das kirchliche Leben wird als eine militia Christi aufgefaßt; jeder Christ ist ein miles Christi, der mit dem Fleisch, der Welt und dem Satan zu kämpfen hat. Darum werden die Askese und ihre Mittel: Gebet und Almosen, Fasten und Ehelosigkeit hoch gehalten, anfänglich noch (unter Nachwirkung der apostolischen Epoche) in freierem evangelischen Geiste, schon bald aber in gesetzlichem, ängstlichem und düsterem Sinne. Allein die Entsagung bereitet nur auf das Martyrium vor, welches den Mittelpunkt des praktischen Ideals bildet. Denn die Kaiser beschließen die deletio nominis christiani. Dem haben die Christen nur entgegenzusetzen die standhafte Ergebung und Ruhe, die Geduld, Zuversicht und Freudigkeit des Märtyrers (s. Tertull. Exhortatio ad martyres). Die eigentliche, verleugnende fuga persecutionis, sowie die trotzige, fanatische Märtyrersucht, in welche viele gerieten, wird von den Vorstehern scharf gerügt (s. Cyprian, De unitate eccl.; De lapsis, sowie unter dessen Briefen besonders Ep. 6 und 7: ad clerum und ad Rogatianum). Aber im weiteren Verlauf des 3. Jahrhunderts wird dies schon anders. Nicht bloß werden die Märtyrer überhoch geehrt und ihr Tod der Taufe gleichgestellt, sondern auch die Konfessoren; an diese wenden sich diejenigen lapsi, die wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen zu werden wünschen. So bedenklich hoch steht in dieser drangsalsvollsten Zeit der Kirche das Martyrium.

Unter Konstantin tritt dann die gewaltige Umgestaltung des bisher heidnischen Staats zum christlichen ein. Kaisertum und Priestertum, in ihrer Gemeinschaft und ihrem Konflikt, bedingen fortan die weitere Entwickelung. Unter der Herrschaft der ökumenischen Konzile bildet sich das kanonische Kirchentum der anfangs noch verbundenen morgenländischen und abendländischen Kirche, die Gesetzlichkeit des kirchlichen Lebens. Dabei dringt die Welt massenhaft in die Kirche, so daß man das Unkraut mit dem Weizen wachsen lassen muß und andererseits der Drang entsteht, aus der Welt zu flüchten, um, geschieden von ihr, das christliche Ideal zur Erscheinung zu bringen (Hieronymus ad Nepotianum und ad Heliodorum). Es bildet sich das Mönchtum, die *ἀγγελικὴ διαγωγή*, die *κατὰ Χριστὸν φιλοσοφία;* in ihm pulsiert im 4. und 5. Jahrhundert, während die Gemeinden zu verweltlichen drohen, das innerliche, wenn auch sehr einseitig erfaßte, im mystischen Ersterben aufgehende Leben der Kirche. Fast sämtliche Väter der Kirche sind zugleich Verehrer und Beförderer dieses Standes, wenn sie auch nicht alle Konsequenzen desselben billigen mochten. Für den Sittenzustand der Gemeinden jener Zeit vgl. man besonders die Schriften des Salvian von Marseille und die Homilien, von

Zeno von Verona an bis auf Chrysostomus und Augustin. Was den Klerus anlangt, s. besonders die Schilderungen eines Gregor von Nazianz (Carmen de se ipso et adversus episcopos) und des Hieronymus. Unwissenheit, Heuchelei, Pfaffentum und Fanatismus greifen um sich. Gegenüber der herrschenden Weltförmigkeit und der Irrlehre ist das praktische Ideal der Zeit die mönchische Askese im Bunde mit der Orthodoxie. Zuerst tritt die Entsagung in Einzelerscheinungen (Eremiten) hervor, welche jedoch anfänglich etwas überwiegend Negatives, die Weltflucht, repräsentieren und erst seit Basilius dem Großen mehr Positives zu erstreben suchen; darnach thut sie sich in Gemeinschaften (Koinobiten: Pachomius, Makarius der Ältere) zusammen, nach den Geschlechtern geschieden, diesseits und jenseits des Nil. Verwandt damit ist das asketische Umgehen mit der Schrift (Chrysostomus). In dem orientalischen Mönchtum überwiegt aber das beschauliche, dem Leben abgewandte Bestreben, während im Occident dasselbe nicht nur unter den Stürmen der Völkerwanderung ausdauert, sondern den wirksamsten Einfluß auf die sich neubildende Welt ausübt, der kirchlichen Mission, auch in seiner Weise der Seelsorge dient, eine äußere Ehrbarkeit befördert und eine Macht wird, die selbst auf den Klerus zurückwirkt. Dennoch legt es der äußerlichen Askese einen viel zu hohen Wert bei, verwirrt die sittlichen Begriffe, zerlegt die einheitliche Gestaltung des christlichen Lebens in gewisse einzelne Tugenden und Hypertugenden, und kann deshalb auch keine gesunde Seelenpflege betreiben. Dagegen repräsentieren bessere, antimönchische und antiseparatistische Grundsätze die Beschlüsse der berühmten Synode von Gangra (um 365), abgedruckt bei Nitzsch, prakt. Theol. III, 2, S. 177 ff.; s. Mansi II, 1095 ff.; auch Luther XVI, 2533). Dennoch kommt dem gesunderen Mönchtum eine organische Stellung in der christlichen Entwicklung des Volks zu (s. Hundeshagen, Der Kommunismus und die asketische Sozialreform, Stud. u. Krit. 1845, 3).

Der Theoretiker des abendländischen Mönchslebens wird Cassianus (De institutis coenobiorum ll. XII), dessen Grundsätze praktisch ausgeführt werden durch Benedikt von Nursia († 543; Edmund Martene, Commentarius in regulam S. P. Benedicti, Paris 1690); später verschärft durch Benedikt von Aniane († 821; Concordia regularum, ed. Hugo Menard, Paris 1638), und besonders durch den Abt Odo von Clugny seit 927 († 941; Consuetudines Cluniacenses). Die vita canonica führte schon Chrodegang von Metz (um 730) unter seinem Klerus ein, um die in demselben verfallene Zucht wieder herzustellen; später verbreitete sie sich im ganzen fränkischen Reich. Übrigens bildete den Übergang zu ihr die vita communis, wie sie bereits Eusebius von Vercelli († 371) unter den Geistlichen der Stadt einführte; seinem Beispiele waren dann Martin von Tours († 400) und besonders Augustin gefolgt, der in seiner domus episcopii zu Hippo mit seinen Geistlichen das Leben der ersten Christen nachahmte. Von Afrika verbreitete sich dann diese Einrichtung nach Italien, Gallien, Spanien. Vgl. Holstenius, Codex regularum monasticarum et canonicarum, Rom 1661; Helyot, Histoire des ordres monastiques, deutsch 1753 ff.; Montalembert, Die Mönche des Abendlandes, deutsch von Brandes, 5 Bde. 1861 ff.; Möhler, Geschichte des Mönchtums (Schriften und Aufsätze, herausgegeben von Döllinger II, 165 ff.); Gaß, PRE.², dazu: Letronne, Matériaux pour l'histoire du christianisme en Egypte, Paris 1832; Weingarten,

Ursprung des Mönchtums (in D. Ztschr. f. KG., Gotha 1876); A. Harnack, Das Mönchtum, 2. A., Gießen 1882; auch Ginzel, Kanonische Lebensweise der Geistlichen, Regensbg. 1851, und H. v. Seedorf, Die Askese, die wahre und die falsche, ꝛc. Mainz 1874.

Während aber vom 8. und 9. Jahrhundert das kirchliche Leben im Orient erstarrt und sinkt, wird es im Occident produktiv-thätig, regiert durch die Dekrete der Päpste (s. Wasserschleben, Beiträge zur Geschichte der falschen Dekretalen, Breslau 1844). Hier herrschen nun die Messen und die Beichte mit dem Pönitenzwesen. Dazu kommen die bischöflichen Sendgerichte, welche immermehr zur Aufsuchung und Verfolgung der Ketzer ausarten. Die Seelsorge, tyrannisch geübt, wird zu einem despotischen Eingreifen in Familien- und Staatsverhältnisse; die Kirchenzucht wird zu einer rein weltlichen Herrschaft; sie führt durch die Inquisition zur Identifizierung von Kirchen- und Staatsstrafen. So steigern sich die Pönitenzen, mit ihnen aber auch die Indulgenzen, die ihren ärgsten Ausdruck im Jubeljahr und im Ablaßunwesen finden und endlich die Reformation hervorrufen. Das praktische Ideal aber ist die Büßung: auseinandergelegt in dem Wallfahrer, dem Kreuzfahrer, in der von Petrus Damiani († 1702) empfohlenen Geißelbuße und in dem Mönch. Über die „abendländischen Bußordnungen“ (die altbritischen, irischen, angelsächsischen, fränkischen, spanischen) s. Wasserschleben, Halle 1851. Kirchliches und nationales Recht gingen dabei Hand in Hand. Über die „Geißlergesellschaften“ s. Förstemann, Halle 1828. Besonders ist der Cistercienserorden herauszuheben, welchen Bernhard von Clairvaux († 1153, de consideratione ll. V; de moribus et officio episcoporum; de vita et moribus clericorum) reformierte und der sich durch seine ernste, strenge, ärmliche Lebensweise, sowie dadurch auszeichnete, daß er sich von aller Einmischung in die geordnete parochiale Seelsorge fern hielt.

Aber, während das Mönchswesen immer mehr entartete (in Völlerei, Trunkenheit, Fornikation), traten Männer auf, wie Berthold, der gegen die rein äußerliche Buße predigte (s. o., S. 242 ff.), und Frauen, wie die heil. Elisabeth († 1231; s. Montalembert, Histoire de Sainte Elisabeth de Hongrie; Böhringer, Kirchengesch. in Biographien II, 2). Vollends stellen die Waldenser (Pierre Vaud um 1170; s. Herzog, PRE.) eine reinere Idee des apostolischen Lebens auf, üben brüderliche Seelsorge und suchen auf das Volk zu wirken. Und in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters tritt die Innerlichkeit des Christentums bei den Mystikern (nicht bloß den praktischen, sondern auch den spekulativen [siehe Lasson, Meister Eckhardt, 1866] und den scholastischen Mystikern, wie den Viktorinern und besonders Gerson) und bei den Armen Christi hervor, trotz der Gegenwirkung der Dominikaner und Franziskaner, die sich derselben Idee zu bemächtigen suchen, aber im Dienste des Hierarchismus. Zwar gehen aus diesen Orden die bedeutendsten Kräfte des Mittelalters hervor: einerseits ein Thomas von Aquino, andererseits ein Tauler; aber teils können sie dem schauerlichen Sittenverderben nicht steuern, das gerade in die Klöster gedrungen, teils greifen sie selbst zu dem blutigen Mittel der Inquisition und dem seelenverderblichen des Ablaßwesens, und werden so zu einer sittlichen Plage des Volks. So kommt es zur äußersten Spannung zwischen wahrem Christentum und dem offiziellen Kirchentum; das

erstere muß sich aus den Klöstern retten, und es wird ein Übergang gesucht zwischen dem klösterlichen Leben und dem öffentlichen, bürgerlichen. Die freien Vereinigungen entstehen: die Gottesfreunde, die Brüder und Schwestern des gemeinsamen Lebens (s. über die letzteren Hirsche in PRE.[2]), welche im Gegensatz zum bettelmönchischen Treiben die christliche Gottseligkeit üben im Gebet mit Arbeit und in der Arbeit mit Gebet. Aber sie werden übel berüchtigt, als auch sie anfangen, lehrend und bettelnd umherzuziehen und unter ihrem Namen schwärmerische und pantheistische Irrlehrer sich umhertreiben. Dagegen sind besonders hervorzuheben die direkt vorreformatorisch wirkenden Männer, vor allen Wiclif in England (s. seinen Tractatus de officio pastorali), der dafür sorgt, daß Evangelisten von Ort zu Ort ziehen, den Armen zu predigen; eben darauf bringen auch Joh. von Wesel am Rhein, Joh. Wessel in den Niederlanden, Milicz und Hus in Böhmen. Aus diesen Kreisen stammt, neben und nach Tauler, die beste asketische Literatur dieser Zeit: Gerhard Groot, Florentius (s. über beide Bähring, Hamburg 1849), Thomas a Kempis und der Verfasser der deutschen Theologie (herausgegeben zuerst von Luther, neuerdings von Pfeiffer, 1851; 3. Aufl. 1875).

Erst die Reformation bringt wieder neues, gesundes Leben; sie hebt jene Spannung zwischen Christentum und Kirchentum auf, indem sie beides nach dem Worte Gottes reformiert: den Glauben und die Kirche. Sie geht aus der Seelsorge hervor: aus der Sorge eines um sein Seelenheil bekümmerten Mönchs und aus dem Beichtstuhle eines gewissenhaften Seelsorgers, dem der Seelenbetrug mit dem Ablaßhandel unerträglich ist. Von dem positiven Evangelium ausgehend, stellt sie als Grundsatz auf: Christus non est legislator, evangelium non est nova lex; sie macht die Freiheit und die Gebundenheit eines Christenmenschen geltend, sowohl gegen den nomistischen Ergismus, als auch gegen den antinomistischen Libertinismus (s. Luther: Freiheit eines Christenmenschen). Das Hauptgewicht wird wieder auf den Glauben gelegt, der in der Liebe thätig ist: auf den Glauben mit seinem Bußernst und seiner Rechtfertigungsfreude, mit seiner Bethätigung in der Liebe und seiner Rechtschaffenheit in den Berufen und Ordnungen des Lebens (s. Luthers Kirchenpostille). Deshalb wird die heilige Schrift den Gemeinden zugänglich gemacht, der Jugendunterricht eifrig betrieben, die Predigt sorgfältig gepflegt und die Privatbeichte propter maximum absolutionis beneficium (Conf. Aug. XI. XXV; Apol. S. 164 ff.; Artt. Smalc. III, 8) eingeführt. Damit in Verbindung steht der Ernst, mit welchem die Erweisung des Glaubens in den natürlichen Ordnungen und Berufen geltend gemacht wird; denn in diesen hat der Christ seine Mission und Askese zu bethätigen, und sein Martyrium zu erleiden. Kurz, er soll erweisen, daß er „im Glauben ein Herr ist aller Dinge und ein Knecht derselben in der Liebe". — Auch sorgte die lutherische Kirche für den Besuch der Kranken und Sterbenden, ordnete im Gegensatz zur überhandnehmenden Bettelei das Armenwesen, und führte in Verbindung mit der Beichte und der Abschaffung des großen Bannes, als einer „weltlichen Strafe", kirchliche Zucht ein (Artt. Smalc. III, 2). Vgl. namentlich die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, sowie: Luther über die Liebe und Liebesthätigkeit, von Th. Harnack (Schäfer, Monatsschrift 1883, Heft 1), und Riggenbach, Das Armenwesen der Reformation, Basel 1883. S. auch:

Zimmermann, Züge Luthers in dem Bilde der innern Mission (Bausteine 1883, Nr. 179).

Damit waren die Grundlagen zu einer reichen und fruchtbaren Pastoralthätigkeit gegeben, besonders auch durch die innige Verknüpfung von Haus, Schule und Kirche. Allein die Aufgabe war auch eine sehr große und schwierige in einer kirchlich verwahrlosten Zeit. Wohl haben wir uns zu hüten, daß wir die Zustände in den Gemeinden ideal fassen; es fehlte nicht an großer Unwissenheit und an Sünden, die leider im Schwange gingen, auch nicht an Mißgriffen. Man lese nur, wie tief Luther darüber klagt (z. B. in der Vorrede zu seinem kleinen Katechismus, in seinen Predigten und Briefen). Dennoch ist auf den in der Kirche herrschenden Geist aller Nachdruck zu legen; darauf, daß sie das Wort Gottes hell leuchten ließ, Liebe bethätigt und evangelische Zucht übt. Es wurde ein fester Grund gelegt, der auch gute Früchte trug. Dennoch vermochte Spener offen zu erklären, daß die Reformation, namentlich Luther, „ausschließlich auf die Lehre mit Hintansetzung des Lebens bedacht gewesen" sei (Theol. Bd. III, 179 ff.).

Die reformierte Kirche ist möglichst auf die apostolische Zeit zurückgegangen und hat nach dieser Richtung hin zum Teil Großes in Genf, Frankreich und Schottland geleistet. Aber dabei nahm das christliche Leben, indem man alttestamentliche Prinzipien durchzuführen bestrebt war, einen streng gesetzlichen, oft rigoristischen Charakter an.

In der lutherischen Kirche erklärte man sich zunächst gegen den einseitigen Mystizismus eines Thomas Münzer, der Zwickauer Propheten, eines Schwenkfeld, Andreas Osiander, Valentin Weigel, und später gegen die Rosenkreuzer, gegen Jakob Böhme, Gichtel, Gottfried Arnold, Kuhlmann, Petersen; ohne dabei die wahre Mystik zu verwerfen, die nächst Luther repräsentiert ist in den asketischen Schriften von Johann Arndt († 1621), Valerius Herberger († 1627), Johann Gerhard († 1637), Johann Valentin Andreä († 1654), später in Heinrich Müller († 1675), Christian Scriver († 1693). Trotzdem, daß diese alle das größte Gewicht auf die reine Lehre legten, waren sie doch gegen eine Veräußerlichung derselben zum toten Orthodoxismus, welcher, zugleich eine sittliche und intellektuelle Verirrung, die Orthodoxie von ihrer Lebenswurzel lostrennte und unter Verkennung der Zustände eines sich entwickelnden Glaubenslebens, das sonst Normale verkehrte. Im Gegensatz zu ihm steht der Pietismus, dessen Aufgabe zwar war, die Krankheit des Orthodoxismus zum Bewußtsein und das von diesem nur sehr schwach geltend gemachte oder auch ganz verkannte Moment der Subjektivität zur Geltung zu bringen, der aber dadurch, wie er dies that, die Subjektivität zum entscheidenden Prinzip erhob. S. Köstlin, Spener in seiner Bedeutung für die Geschichte der Seelsorge („Halte, was du hast", 1885, Heft 3). Damit, daß der Pietismus in der Sammlung von Erweckten (collegia pietatis) seine Gedanken durchzuführen suchte, hat er nicht in echt reformatorischem Sinne für das christlich-kirchliche Leben des Volks gearbeitet, sondern unfreiwillig das Übel verschlimmert. Mit seiner einseitigen Lehre von dem Gnadendurchbruch betonte er besonders den Bußkampf und die Heiligung, und geriet in die Ängstlichkeit und falsche Askese einer selbsterwählten Geistlichkeit. Dadurch aber verkümmerte er selbst und brach Bahn dem Rationalismus (s.

die Selbstbiographie von Semler), der die Forderung der Tugend und Rechtschaffenheit geltend machte, bis zum Abfall von dem praktisch-christlichen Ideal durch Aufstellung eines eigenerwählten, verflachten, allgemein menschlichen. Dem Pietismus in der lutherischen Kirche entspricht mutatis mutandis in der reformierten der durch Wesley und Whitefield begründete Methodismus, d. i. die methodistische Behandlung der christlichen Frömmigkeit, insbesondere das Hinarbeiten auf den Bußkampf mittelst aller Schrecken des Gesetzes.

Unter der Erkaltung des religiösen Lebens gegen Ende des vorigen Jahrhunderts schwand fast ganz die spezielle Seelsorge aus der Amtspraxis. Als dann das kirchliche Amt wieder seines Berufs anfing inne zu werden, bezog man die Seelsorge fast ausschließlich auf den zurückgebliebenen Teil der Gemeinden (Schleiermacher). Gegenwärtig wird die kirchlich-pastorale Gemeindeleitung im ganzen und einzelnen um so wichtiger, als teils der Unglaube sich steigert und im Gegensatz dazu die separatistische Neigung hervortritt, teils eine *μόρφωσις εὐσεβείας* um sich greift, und im Zusammenhange damit der Methodismus und der Baptismus in die Gemeinden einzubringen suchen.

Die Literatur betreffend, so verweise ich hier nur auf die allgemeinen Schriften über das Amt und die Pastorallehre aus allen Jahrhunderten, indem ich für das Spezielle nur noch einige Lebensbeschreibungen hinzufüge:

1. Über das geistliche Amt überhaupt: a) Altkirchliche Zeit: Cyprians Briefe (namtl. Bd. 4 und 5); Ambrosius, De officiis ministrorum (keine sehr glückliche Nachahmung von Cicero, de officiis); Hieronymus, Auslegung der Pastoralbriefe. Bedeutender sind die einschlägigen Partien in den beiden Schriften des Augustin, De catechizandis rudibus und De doctrina christiana; vgl. auch seine Rede 46, De pastoribus. Chrysostomus, *Περὶ ἱερωσύνης* (trotz dessen, daß hier der Hirte hinter dem Priester und Redner zurücktritt, wird doch einzelnes Beachtenswerte gegeben). Gregor d. Gr., Liber regulae pastoralis, worin der eben auf den Stuhl Petri Gelangte zeigen will, qualis esse debeat pastor, aber freilich den Geistlichen zu sehr als praesul der Gemeinde faßt und wesentlich zur Veräußerlichung des pastoralen Wirkens beiträgt.

b) Aus dem Mittelalter sei auf die Predigten von Berthold, auf Bernhard (De consideratione ipsius), auf Gerson (dessen Opusculum tripartitum das beste der damaligen Beichtbücher ist) verwiesen; desgl. auf das etwa 1405 erschienene zum Volksgebrauch bestimmte Buch: „Der Seelen Trost“.

c) In der evang. Zeit: Luther (Briefe herausgg. von de Wette. Tischreden, herausgg. von Förstemann u. Bindseil). Conrad Porta, Pastorale Lutheri (wiederaufgelegt Nördl. 1842; vgl. auch Geffert, Das ev. Pfarramt nach L.s Ansichten 1826). Erasm. Sarcerius, Hirtenbuch 1558. Hemming, Pastor 1566. Bidembach, Manuale ministrorum ecclesiae 1603. Balduin, Brevis institutio ministrorum verbi divini ex epist. 1 ad Timotheum excerpta 1623. Tarnow, De sacrosancto ministerio 1624. Cave, Minister Jesu Christi 1642. Quenstedt, Ethica pastoralis 1678. Feustking, Pastorale evangelicum 1699. Mayer, Museum ministri ecclesiae 1703. Arnold, Geistliche Gestalt eines evang. Lehrers 1723. Zinzendorf, Jeremias, ein Prediger der Gerechtigkeit 1741. Kortholt, Pastor fidelis 1698. Baxter, Der ev. Geistl. (deutsch von O. v. Gerlach, Berl. 1834). A. H. Francke, Monita pastoralia 1712. Paul Anton, Die Pastoralbriefe, 1753 (Kirchhofer, Pastoralsentenzen, 1862). J. P. Miller, Anleitung zur weisen und gewissenhaften Verwaltung des evang. Lehramts 1774. Bengel, Schatzkästlein zur Führung des geistlichen Amts (nach Flattich mitgeteilt von Werner, 1860). Praktische Bemerkungen, die Führung des geistlichen Amts betreffend, Herrnhut 1814. Brandt, Der Prediger für den Prediger 1880—31. Löhe, Der ev. Geistliche 1858 (3. A. 1876). Beck, Gedanken aus und nach der Schrift über christl. Leben und geistliches Amt 1859. (Löhe), Bist du ein Geistlicher? 1863. Dieffenbach und Müller, Diarium pastorale (enthaltend ein evang. Brevier, eine Handagende und ein Hirtenbuch), 2. Aufl. Bd. I 1876, Bd. II 1887. Paludan-Müller, Der evang. Pfarrer und sein Amt, 2. A. 1880. Beck, Erklärung der Briefe Pauli an Timotheus (herausgg. v. Lindenmeyer 1879). Ders., Pastorallehren des neuen Testaments (herausgg. v. Riggenbach, 1880). Majer, Bist du ein Geistlicher? Eine Pastoralfrage über Predigt und Seelsorge, 2 Bde.,

2. Aufl., Gotha 1883. Preuß, Das pastorale Amtsleben (Vorwort v. Jaspis), Berlin 1884. Jaspis, Aphoristische Winke für Ordinanden des evang. Predigtamts, 2. Aufl., Köln 1884. Hölscher, Die wissenschaftliche Fortbildung der Geistlichen im Amte, Leipz. 1885. Braun, Die Bekehrung der Pastoren, Berlin 1885. Möller, Das außeramtliche Leben des im Amte stehenden Geistlichen, Wittenberg 1886. Jensen, Intledning i Prestetjenesten (Einführung in den kirchlichen Dienst), Christiania 1888.

2. Über die Seelsorge im bes.: M. Bucer, De vera animarum cura veroque officio pastoris, 1535. Die evang. Kirchenordnungen des 16. Jahrh. (siehe Richters Sammlung). Hartmann, Pastorale evangelicum 1678, und Handbuch für Seelsorger 1715. Häberlin, Specimen theologiae practicae 1690. A. H. Francke, Collegium pastorale 1743. Olearius, Collegium pastorale oder Anleitung zur geistlichen Seelencur 1718. Fecht, Instructio pastoralis 1728. Deyling, Institutiones prudentiae pastoralis 1734. Mieg, Meletemata sacra de officio pastoris 1747. Mosheim, Pastoraltheologie 1754, sowie die von dems. eingeleitete Bibliothek gesammelter moralischer Schriften 1737—1748. Theologia pastoralis practica (aus den Kloster-Bergischen Konferenzen), redigiert von Steinmetz (1737—55; darin enthalten die Prudentia pastoralis Jeremiana von Collin, und daraus das apostolische Pastorale von Brandt 1848). Spörl, Vollständige Pastoraltheologie aus den hauptsächlichsten Kirchenordnungen 1764. Phil. Dav. Burk, Sammlungen zur Pastoraltheologie 1771; neu herausgeg. durch Oehler 1867. Hüffel, Wesen und Beruf des evang. Geistlichen 1822 u. ö. Köster, Lehrbuch der Pastoralwissenschaft 1828. Harms, Pastoraltheologie (Buch 3, der Pastor, 1834). Burk, Pastoraltheologie in Beispielen 1838. Heimbürger, Andeutungen über die freie Seelsorge 1848. A. Vinet, Théologie pastorale, deutsch von Hasse, 1852. Ebrard, Vorlesungen über praktische Theologie, IV 1854. Büchsel, Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen, 6. Aufl. 1882 ff. 4 Bde. (Bd. 1, 7. A. 1889). Nitzsch, Prakt. Theol., Bd. 3, I 1857. Wyß, Etwas vom Kern und Stern der Seelsorge 1858. Palmer, Pastoraltheol. 1860. Kübel, Umriß der Pastoraltheologie, 2. Aufl. 1874. Vilmar, Lehrbuch der Pastoraltheologie (herausgeg. von Piderit, 1872). Windel, Beiträge aus der Seelsorge für die Seelsorge, 6 Hefte 1872 ff. Gut, Pastoralspiegel 1873. Schweizer, Pastoraltheorie 1875. Doyé, Der ev. Geistliche als Prediger, Priester u. Pastor, 1874. T. Murphy, Pastoral theol., Philad. 1877. G. T. Bedell, The Pastor, ib. 1880. Steinmeyer, Die spezielle Seelsorge, 1878. Rosenius, Die Bedeutung der Seelsorge, Leipz. 1878. Funke, Beiträge zur christl. Seelenpflege, 1882. Büttner, Die Lehre von der Heilsgemeinschaft und ihre Bedeutung für die Seelenpflege 1882. E. F. Giese, Der Pastor, Chicago 1883. Die Gemeindeseelsorge nach apostol. Vorbilde (Evang.-luth. K.Z. 1883, Nr. 38 ff.). Splittgerber, Aus dem geistl. Amte, Leipzig 1886. Langheinrich, Bibl. Pastoraltheologie nach dem 2. Briefe St. Pauli an die Korinther, Stuttgart 1887.

Casuistisches bieten: die Wittenberger Consilia von Dedeken; die Consilia theologica von Bidembach 1611; die theologischen Bedenken und Gutachten, die Consilia et judicia theologica latina von Spener (Auszug von Hennike, 1838); die Pastoralsammlungen von Fresenius; die casuistische Pastoraltheologie von Baumgarten 1752; endlich das Repertorium von Oemler, 8 Bde. (Auszug daraus in 2 Bdn. 1806). — Vgl. die past.-theol. Zeitschriften v. Vilmar (Past.-theol. Blätter, Stuttg. 1861—66, Zimmermann u. Leonhardi (Pastoralblätter, seit 1859); V. Oehler (Halte was du hast! seit 1877).

Auch auf das Vorbild des Herrn selbst, nach seiten der speziellen Seelsorge ist hingewiesen worden: Hennicke, Christus als Vorbild der speziellen Seelsorge 1841. Wächter, Grundsätze der Kirchenleitung nach dem Vorbild Jesu (Ztschr. f. luth. Theol. 1859). Vgl. J. T. Beck, Pastorallehren des N. T.s, hauptsächlich nach Mt. 4—12 u. Apg. 1—6 herausg. von Riggenbach, 1880. Fr. Coch, Der evang. Pfarrer. Ein Beitr. zur Pastoraltheol. Gütersloh 1882. W. G. Blaikie. For the work of the Ministry etc. Ders., Die öffentl. Lehrthätigkeit u. die pastoralen Methoden unsres Herrn, a. d. Engl. v. Brandes, Gütersloh 1885. Norris, Lectures on Pastoral Theology. Lond. 1885.

Kathol. Darstellungen: Car. Borromaei, Instructio Confessariorum (1624 u. ö.). J. Opstraets, Pastor bonus, Rothomag. 1699. J. M. Sailer, Vorlesungen aus d. Past.Th., München 1788; 5. Aufl. in 3 BB., Sulzbach 1853. J. Widmer, Vorl. über Past.Th. Augsb. 1840. F. Vogl, Past.Th., 7 A. (von Gollowitz) 2 BB., Regsb. 1855. J. Amberger, Past.Th. 2 Bde. Regensb. 1851. Jocham, Schilderungen a. d. Tagebuch des Johannes Clericus 1854. F. Herbst, Lebensbilder aus d. Seelsorge. Augsb. 1854. J. Schüch, Hdb. der Past.Th. 3. Aufl., Linz 1875. Probst, Theorie der Seelsorge, 2. Aufl., Breslau 1885.

3. Wichtige Lebensbeschreibungen: die Konfessionen von Augustin (herausgegeben von C. von Raumer, 2. Auflage, 1876); Luther's Leben, besonders das von Mathesius (1565); später von Meurer, von J. Köstlin, Plitt-Petersen ꝛc. J. Val. Andreae und Spener von Hoßbach; das Tagebuch von Lavater (besonders Bd. 1), sowie sein

Leben von Bodemann; Kanne, Lebensbeschreibungen; das Leben von Wesley (bes. von Tyerman 1877); von Whitefield (v. Tholuck); von Baxter, Newton, u. AA.; von Martin Boos (herausgegeben v. Goßner); v. Oberlin, v. Terstegen (v. Barthel); v. Bengel (v. Burk u. v. Wächter); v. Wizenmann (v. v. d. Goltz); von Flattich; v. Perthes; von Ludw. Hofacker, von Menken u. A. Die Selbstbiographien von Hamann, Stilling, Harms, Harleß. Auch Müller, Selbstbekenntnisse merkwürdiger Männer; Schubert, Altes und Neues aus dem Gebiete der inneren Seelenkunde. Ferner Jung Stilling, Theobald oder die Schwärmer; Max Goebel, Geschichte des christl. Lebens in der rheinisch-westphälischen Kirche; Sailer, Briefe aus allen Jahrhunderten (6 Bde.); Schleiermachers Briefe herausgg. von Dilthey, 4 Bde.

[Hier, wie schon oben in der Liturgik, gebe ich nur kurz und im einzelnen vervollständigt, was ich viel eingehender und umfassender in meiner praktischen Theologie, Erlangen 1877 ff., behandelt habe.]

Die Theorie der Seelsorge.

3. Die Vorbedingungen der Seelsorge.

I. **Der Pastor: seine Gesinnung, seine Gaben, sein Leben.** Zunächst setzt die Seelsorge eine amtliche Bedingtheit für sich voraus; das Amt, göttlich verordnet und gestiftet (Akt. 20, 28; 1 Kor. 12, 28; Ephes. 4, 11. 12), soll den Pfarrer tragen und trägt ihn um des Wortes Gottes willen (2 Tim. 1, 6). Der Apostel Paulus, der mit vollstem Recht ein so starkes Selbstgefühl hatte (1 Kor. 15, 10; 2 Kor. 11, 21 ff.), setzt doch niemals sein Vertrauen auf seine Person, sondern auf das ihm anvertraute Amt; darauf beruht seine *παῤῥησία* (2 Kor. 3, 4–12). Aber die Amtsgnade ist nicht etwas starr Objektives und das amtliche Thun kein opus operatum. Umgekehrt soll auch der Pfarrer das Amt tragen in dienender Liebe, die ihre Mittel aus dem Geist, der Gesinnung und der Gabe, der Kenntnis und Erfahrung der gläubigen Person schöpft. Es gibt keinen Teil der Amtsthätigkeit, in welchem der Pfarrer mehr nötig hat, acht zu haben auf sich selbst, für sich selbst zu beten, damit er wachse an Weisheit und Gnade, Christus in ihm eine Gestalt gewinne und er alles für Schaden achte gegen die überschwängliche Erkenntnis Christi. Oratio, meditatio, tentatio faciunt pastorem (s. Dieffenbach, Diarium pastorale).

Darum gibt es nächst der amtlichen eine innerliche, persönliche christlich-sittliche Bedingtheit für den Seelsorge-Beruf (Akt. 20, 28; 1 Kor. 9, 27; 2 Kor. 6, 9; 2 Thessal. 2, 10 ff.). Luther sagt: „zwei Stücke soll ein jeglicher Prediger beweisen: aufs erste ein unschuldiges Leben, damit er trotzen könne und niemand Ursache habe, die Lehre zu lästern; zum andern, unsträfliche Lehre, daß er niemand verführe, die ihm folgen, und also auf beiden Seiten recht bestehe“ (XI, 776). Obenan steht die rechte Herzensstellung und Glaubensgesinnung des Pastors (1 Tim. 4, 16; 2 Tim. 3, 14–17; Tit. 1, 7–9). Sie muß die Grundlage der charaktervollen, selbständigen Persönlichkeit bilden; sonst fällt der Pastor leicht in die feierliche Amtsmiene und den Hofmeisterton, oder er wird nur der Schleppträger irgend einer Partei und sucht unter dem Titel der Ehre Christi nur sich selbst oder das, was der Partei ist. Wie aber soll Einer zu Christo einladen, wenn er nicht selbst bei Christo ist; wie vorangehen, wenn er weder Weg noch Ziel kennt? Und ein geistlicher Hirte, der vorangeht, soll der Pastor sein, nicht ein leerer Wortklingler oder ein treibender Polizeimann; aber auch nicht ein herrschender

Papst. Non tibi dare Petrus potuit — schreibt Bernhard an Eugen III. (Epist. 237) — quod non habuit; quod habuit; hoc dedit: sollicitudinem supra ecclesiam. Numquid dominatum? audi ipsum (1 Petri 5, 3). Den Petrus weiht der Herr zum Hirten seiner Heerde durch die Frage: hast du mich lieb (Joh. 21, 15 ff.)? Die Liebe zum Herrn, welche das Fundament bildet, ist unzertrennlich von der Fürsorge für alle, welche seine Liebe umfaßt. Zwar ist die Seelsorge von der allgemeinen Menschenliebe und Humanität nicht zu trennen; aber diese soll wurzeln in der Liebe zum Herrn und daraus ihr Leben und ihre Beweggründe erhalten. Darum weist jene Frage des Herrn über alle bloß humanen Bestrebungen weit hinaus, hinein in die Liebe, die allein aus dem Glauben geboren wird, die lauter, unparteilich, unbestechlich ist und die in sich herzliches Erbarmen mit heiligem Ernst vereinigt, denn sie trägt immer in sich das heilsame Salz der Wahrheit (1 Thessal. 2, 7. 8; Matth. 5, 13; Mark. 9, 50). Und zwar muß jeder einzelne Fall einen neuen Strom jener Liebe erregen, darum thut es not, daß der Pastor selbst immer neu aus der Quelle schöpfe; die Seelsorge kann nicht wie eine mechanische oder angelernte Thätigkeit geübt werden. Ist aber die Liebe da und immer frisch, so kommt aus ihr auch die Geduld, die Ruhe und Milde, die nicht mit Gewalt auf den andern losgeht, nicht hastig und eilig ist, sich nicht verdrießen läßt, sondern still wartet, wie ein Ackersmann auf die köstliche Frucht der Erde (Jak. 5, 7); dazu die Demut und der Mut (*ταπεινοφροσύνη* und *παῤῥησία*), die ohne Menschenfurcht und Menschendienst doch jederzeit bereit ist, auch dem Geringsten zu dienen mit dem Besten, das der Pastor hat, weil dieser Dienst an seinem Teil eine Ausübung des Dienstes sein soll und darf, mit welchem Christus uns dient (Matth. 20, 25—28; 2 Kor. 6, 4—10). Auch thut die Seelsorge nichts um des äußeren Aufsehens willen; darum sorgt sie vor allem für die Seelen daheim, wie der Apostel Paulus, mit Gebet und Thränen vor dem Herrn. Die Fürbitte wird der treue Pastor für seine erste und wirksamste Pflicht halten: nicht bloß die allgemeine und gelegentliche, sondern die nach den vorliegenden Bedürfnissen spezielle und ausdauernde. Erst aus dieser verborgenen Seelsorge schöpft er Kraft und Weisheit, Mut und Ausdauer zum Arbeiten draußen unter den Augen der Gemeinde. Endlich wächst erst aus dieser fürbittenden, geduldigen Liebe die alles zusammenfassende Treue nach der subjektiven und der objektiven Seite, die große Verheißung hat (Matth. 25, 21; Luk. 12, 42—44), und zwar die Treue im kleinen (Luk. 16, 10. 19, 17). Über die Mietlinge aber und die untreuen Hirten ruft der Herr das „Wehe" (Joh. 10, 12. 13; Ezech. 34, 1—6).

Was aber die Gaben anlangt, so handelt es sich hier vor allem um das scharfsichtige, geistliche Auge, das sich nicht täuschen läßt, sondern den faulen Fleck richtig erkennt, und das man nur in dem Maße gewinnt, in welchem man gründlich das eigene Herz durchschaut hat; dann um die rechte Anwendung des einigen Heilmittels, des Wortes Gottes, der *διδασκαλία ὑγιαίνουσα* (1 Tim. 1, 10; 6, 3; Tit. 1, 9; 2, 1), d. h. des ganzen Christus, und nicht etwa bloß der „Blut- und Wundentheologie", noch weniger der allgemeinen Vernunft-Wahrheit. Und dabei kommt es nicht etwa auf eine Versöhnung von Wissen und Glauben an, sondern auf die von Gewissen und Glauben. Denn es gilt die christliche Wahrheit den einzelnen so zum Be-

wußtsein zu bringen, daß sie von ihr im Gewissen getroffen werden. Vgl. R. Kübels Vortrag: Über die gesunde Lehre, Barmen 1873. Wohl aber kommt es dabei an auf das rechte Teilen des Worts, das ὀρθοτομεῖν (2 Tim. 2,15: hoc vult Paulus, ut Timotheus rectum cursum paret verbo veritatis et ipse recte ad hanc lineam incedat, neque dextrorsum neque sinistrorsum declinans [Bengel]); desgleichen darauf, daß die innere Geburtsgeschichte des neuen Menschen nicht nach einer und derselben Schablone bemessen werde. Wohl sagt der Apostel (Gal. 3,28), daß unter den Christen kein Jude noch Grieche sei, sondern sie seien allzumal Einer in Christo; aber damit sie das seien, ist er jedermann allerlei worden (1 Kor. 9,19—23)! Das Christentum nimmt alles in seinen Dienst, um daran für seine spezifische Wahrheit anzuknüpfen.

Dazu nun bedarf es eines gewissen Maßes theoretischer Kenntnis und praktischer Begabung. In erster Beziehung thut vor allem not eine auf Selbsterkenntnis beruhende Menschenkenntnis (διάκρισις πνευμάτων 1 Kor. 12,10). Nächstdem aber eine gründliche und genaue Kenntnis der hl. Schrift nach Geschichte und Lehre; denn die Schrift ist nicht bloß Ausgangspunkt, sondern währender Untergrund und Zielpunkt für alle Seelsorge. In allen Fällen muß der Seelsorger die volle Gewißheit haben, daß, was er dem Bedürfnis der Betreffenden Entsprechendes sagt, in der Schrift gegründet ist. In ecclesia non valet, hoc ego dico, hoc tu dicis, hoc ille dicit, sed: Haec dicit Dominus (Augustin). Darum muß er in ihr so zu Hause sein, wie einer es nur wird, wenn er sie stets in Beziehung setzt auf sein eigenes gesamtes Leben. Nächstdem thut ihm not eine eingehende Kenntnis des Liederschatzes der Kirche; diesen muß er inne haben, um bei allen Gelegenheiten aus dem Vorrat schöpfen zu können. Ob er auch dabei persönlich zurücktritt, so findet er doch um so willigeres Gehör. Endlich aber gehört dazu auch eine Kenntnis der Zustände in der Gemeinde, die mit dem Hause, Stande und Berufe zusammenhängen; denn jeder will auch gefaßt und erkannt sein als Kind seiner Zeit. Als praktische Gaben bezeichnen wir, nächst der Lehrgabe (2 Tim. 2,24.25; Tit. 1,9) und der des Gebets, die der Annäherung und des Umgangs. Ferner ist von besonderer Wichtigkeit die Geistesgegenwart, die vor den Tiefen der Sünde und namenlosen Elendes nicht erschrickt, Jak. 1,5.6.

Endlich steht und fällt die gesamte pastorale Wirksamkeit mit der ganzen Lebensweise des Pastors und auch der Glieder seines Hauses. „Das Pfarrhaus ist das Licht im Dorfe, nach dem alle sehen, ob es ordentlich brennt und hell leuchtet" (Müller, Die pastorale Seelsorge, 1854). Vita clericorum liber est laicorum oder auch: Vita clerici evangelium populi (vgl. Braun, Die Bekehrung der Pastoren und deren Bedeutung für die Amtswirksamkeit, Berlin 1885). Fehlt dem Pfarrer der wahrhaft geistliche Wandel, der immer aus einem Guß ist und nimmer aus einem Doppelwandel besteht, so ist alles amtliche Wirken gelähmt und man fällt leicht in die selbsterwählte Geistlichkeit (Kol. 2,23), die feierliche Amtsmiene, die gemachte Salbung. „Halten wir unser Leben rein" — sagt Harms, Pastoraltheologie 3, 34 — „auf daß wir eine freie Sprache haben". Nocentissima pestis ecclesiae malus pastor (Hartmann, pastor evang. II, 4). Man kann andern nicht sein, was man nicht selbst für sich ist; es dürfen der Christ, der Pastor, der Mensch nicht

auseinanderfallen. Das wird nur erreicht, wenn der Seelsorger im Zentrum seinen Wandel vor Gott führt; sein Herz darf ihn nicht verdammen (1 Joh. 3, 21). Darum wird er auch seine Freiheit beschränken (1 Kor. 10, 23) und darf sich überhaupt nicht in das öffentliche Leben verlieren. Ihm thut Konzentration auf seinen eigentlichen Beruf vor allem not unter Vermeidung aller Vielthuerei, auch der sogenannt christlichen, zu der namentlich unsere Zeit so stark versucht. Er soll sich weder in fremde Angelegenheiten mischen, nicht ἀλλοτριοεπίσκοπος sein (1 Petri 4, 15), noch auch soll er sich mit fremdem Urteil durchdringen lassen. Darum bedarf er zwar der Öffentlichkeit, zu der ihm auch das Amt Gelegenheit genug bietet; aber ebenso bedarf er auch notwendig der Stille der Sammlung. Nemo secure apparet — sagt Thomas a Kempis — nisi qui libenter latet. „Wer im Volk nicht erscheint, wird nicht wirken, weil er es und es ihn nicht kennt. Wer überall zu treffen ist, wo es Leute gibt, dem wird das Vertrauen mangeln. Vom Amte zur Studierstube, von dieser ins Amt — das ist der Weg des Pfarrers, und zwar ebenso notwendig, als der Wasser schöpfen muß, der gießen will" (Löhe, Ev. Geistl., S. 137). Darum „wirkt kein Mensch verborgener und doch öffentlich, als ein Pastor, der in den Schranken seines Berufs geht" (das. 94).

Dagegen hat der Pfarrer als solcher sich nicht in politische Händel zu mischen, wenn er auch als Mann und Bürger seine feste Überzeugung haben und vertreten soll. Er hat nur nach dem Grundsatz des Herrn: „mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Joh. 18, 36) zu verfahren und nur die sittlich-religiöse Seite der Sache — Gehorsam gegen die Obrigkeit, Friedfertigkeit, Feindesliebe, überhaupt die bürgerlichen Tugenden — hervorzuheben. Si ministri verbi in domo domini, quae est ecclesia, versari debent, non versentur in republica seu in foro politico, alterum pedem in suggestu, alterum in curia habentes (Balduin).

II. **Die kirchlich-geordnete Diakonie und die freie Vereinsthätigkeit (innere Mission).** Die pastorale Gemeindeleitung fordert für die geordnete und einigermaßen vollständige Lösung ihrer sehr umfassenden Aufgaben der Mitwirkung der in der Gemeinde vorhandenen Kräfte und Gaben. Darum reden wir hier von der Diakonie oder dem Werk der innern Mission, das in dem allgemeinen Priestertum der Christen ruht. Zwar ist die Herrschaft Christi selbst eine freie διακονία (Matth. 20, 28; Röm. 15, 8), und alle Thätigkeit der Apostel, Ämter und Gaben, überhaupt alle Bethätigung der Christen nach außen hin ist ein διακονεῖν (1 Kor. 3, 5; Eph. 3, 7; Kol. 1, 25; 1 Petri 4, 10); so daß der Begriff der Diakonie als ein sehr weiter erscheint. Aus demselben hebt sich aber heraus die spezifische Diakonie, das Helferamt, dessen geordnetes Verhältnis zum Amte des Worts noch auf seine Lösung harrt. Denn während beide im apostolischen Zeitalter durchaus in Harmonie sich finden, gehen sie später auseinander: zunächst durch Schuld des Amts, das sich hierarchisch verfaßt und das allgemeine Priestertum absorbiert; dann, und zwar nach der Reformation, durch Überspannung des Begriffs des allgemeinen Priestertums, das sich libertinistisch nicht in die Ordnung eines von Gott gesetzten Amts zu finden weiß. An dem Namen „innere Mission" mäkeln wir nicht, obgleich er einen begrifflichen Widerspruch in sich schließt (welcher freilich das treue Spiegelbild des faktisch vorhandenen Thatbestandes ist) und obgleich uns der

Ausdruck „christlich-kirchliche Diakonie" der schriftmäßigere und sachlich zutreffendere zu sein scheint. Um so mehr Gewicht müssen wir auf die Sache selbst legen. Die innere Mission kann nichts thun, was nicht schon im voraus Beruf und Pflicht der Kirche wäre; darum muß ihr Werk kirchliche Haltung haben, d. h. es muß sich dasselbe auf den Boden des Glaubens und des Bekenntnisses der Kirche stellen und deshalb auch der göttlich gegebenen und menschlich ausgestalteten Ordnung der Kirche unterstellen. Darum können wir keiner Wirksamkeit derselben das Wort reden, welche prinzipiell das Amt der Kirche beiseite setzt, sei es indem sie in die Funktionen desselben eingreift, sei es indem sie sich grundsätzlich neben ihm organisiert (gegen die sonst sehr beachtenswerte Abhandlung von Haupt: Biblische Gesichtspunkte für die Beurteilung der inneren Mission, s. Schäfers Monatsschrift 1880, Heft 1 S. 9 ff.). Ferner ist keine Wirksamkeit zu billigen, die prinzipmäßig den Gemeindeverband lockert oder gar aufhebt. Für die Zwecke, die über die Grenzen der Einzelgemeinde hinausgehen, halte man sich an die Gliederung des kirchlichen Organismus. Überhaupt suche man die Vereine kirchlich zu begründen und zu festigen; nur durch solche Diakonie wird man den Grund zu einem kirchlichen Diakonat legen. Siehe besonders v. Ruckteschell, Die Diakonie des neuen Testaments im Hinblick auf die Diakonissenfrage, Riga 1883.

Geschichte des Diakonats. Uranfänglich noch mit dem Beruf der Apostel verbunden (Akt. 6, 1 ff.) wird der Diakonat ein gesondertes Gemeindeamt, zunächst bestimmt für Sammlung und Verwaltung der gespendeten Gemeindegaben zur Versorgung der Witwen, Armen, Kranken und der Fremdlinge. Denn der Dienst am Wort geht allen andern vor, darum sondern die Apostel dieses Amt, dem anfangs Männer wie Stephanus, Philippus vorstanden, von ihrem Beruf. Auch kennt die apostolische Zeit schon Diakonissen (Röm. 16, 1), wenngleich diese Bezeichnung jetzt sich noch nicht findet (doch s. Dieckhoff in Schäfers Monatsschrift für Diakonie 1877 Heft 7 ff.). Der Hauptberuf dieses Amts ist das spezifische Dienen (1 Tim. 3, 8); damit war aber die frei sich bethätigende Liebe aller Christen nicht ausgeschlossen (Röm. 12, 13; Eph. 4, 12). S. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel I, 265 ff. Im altkatholischen Zeitalter strahlt besonders die auch die Heiden in Erstaunen versetzende christliche Bruderliebe: die Gastfreundschaft, die geregelte Armen- und Krankenpflege (Hermae Pastor, Simil. IX, 25. 27; Justin. Apol. I c. 13. 67; Tertull. Apolog. c. 29; ad uxorem II, 4. 8; Cypriani epist. 13. 36; Constitt. App. IV, 19; Eus. h. e. IV, 23; VI, 43; VII, 22). Das Amt der Diakonen (episcopi auris et oculus, item et os, cor et anima: Constitt. App. II, 44) fordert mannhaften Glauben umsomehr, als es ein sehr exponiertes und in Verfolgungszeiten gefahrbringendes ist (z. B. Laurentius in Rom). Ihr Wirkungskreis ist sehr umfassend: sie dienen nicht nur durch Verwaltung des Armenguts, durch Sorge für die Armen, die Witwen und Waisen, die Kranken; sondern sie sammeln die Gemeindebeiträge im Gottesdienst, helfen bei dem Unterricht der Katechumenen und bei der Taufe derselben, assistieren den Bischöfen im Gottesdienste und sorgen für die Ordnung und Stille in demselben. Doch redet schon der Pastor des Hermas (Simil. IX, 26) von solchen, die ihr Amt untreu verwalten. Neben den Diakonen stehen für eine ähnliche Thätigkeit

an dem weiblichen Teil der Gemeinde die Diakonissen (Plinius ep. X, 97) oder die Witwen; denn bis gegen Ende des 3. Jahrhunderts scheint es neben den letzteren ein besonderes Amt der Diakonissen nicht gegeben zu haben.

Anders gestaltet sich die Sache im Verlauf der Zeit nach Konstantin d. Gr. Zwar tritt uns jetzt der Unterschied zwischen den Witwen und den Diakonissen bestimmt entgegen (s. die Briefe des Chrysostomus an die Diakonissin Olympias); aber das bisherige Diakonenamt veräußerlicht sich und gerät nach und nach in Verfall, indem es teils sittlich sinkt, teils Hand in Hand gehend mit der Geschichte der Hierarchie (Bischof, Presbyter, Diakon werden auf die drei Priesterstufen des alten Testaments zurückgeführt) und mit den zunehmenden Reichtümern der Kirche einen ganz andern Charakter gewinnt. Den Diakonen sind die Dienste der Liebe zu gering, sie werden vornehme Beamte, hochgestellte Schatzmeister des Kirchenguts, sie vikarieren für die Bischöfe, stellen sich den Presbytern gleich und versinken dabei in Schwelgerei und andere Laster. Für die Liebesdienste werden Subdiakone, auch Parabolanen (*παραβάλλειν*) angestellt, zum Teil rohe sittenlose Menschen, die nur das Äußerlichste thun. Dabei führt das gesteigerte Bedürfnis zur Gründung von Wohlthätigkeitsanstalten, anfangs noch unter der Leitung der Diakonen. Die Urform derselben ist das Xenodochion, domus hospitum (s. Thomassin, De vet. et n. disciplina, II, l. c. 89), das in Verbindung mit den Kirchen und Klöstern steht, und eine Zufluchtsstätte für Wanderer, Heimatlose, Arme, Witwen und Waisen, Findlinge, Greise und Kranke ist. So gründeten solche Anstalten schon Konstantin und seine Mutter Helena im heiligen Lande (s. auch Hieronymus, Epist. ad Eustochium c. 8), Ephraem der Syrer zu Edessa, Basilius zu Cäsarea, Chrysostomus zu Konstantinopel, ferner Justinian und seine Gemahlin Theodora (s. Procopius, De aedificiis Justiniani).

Im Abendlande wurden ähnliche Anstalten ins Leben gerufen. Schon am Anfang des 5. Jahrhunderts ward von der Fabiola ein Xenodochion zu Ostia gegründet (Hieronymus, epist. 77, ad Oceanum); ungefähr hundert Jahre später das Hôtel-Dieu zu Lyon; 580 das große Hospital zu Merida in Estramadura (Spanien); 715 das Hospital San Spirito in Rom, nachdem in derselben Richtung auch Gregor d. Gr. thätig gewesen. Später, und zwar schon zur Zeit der Karolinger, entstehen an jedem Bischofssitz die Hospitäler für Arme, Kranke und Reisende; unter dem Kaiser Ludwig dem Frommen die Hospize in den Alpen. Die meisten und besten solcher Anstalten gründeten um dieselbe Zeit in Deutschland die schottischen Missionare (hospitalia Scotorum). Über ähnliche Anstalten, die im 9. Jahrhundert entstehen s. Ansegisus in der Sammlung von Kapitularien II, 28. Noch später, vom 11. Jahrhundert an, entstehen die Gute-Leut-Häuser und Hospitäler am Rhein, in Würzburg, Nürnberg und an anderen Orten. Aber alle diese Anstalten stehen schon lange nicht mehr unter Leitung von Diakonen, die inzwischen dazu immer unwilliger und unfähiger geworden sind. Die organisierte freie christliche Liebesthätigkeit ist dafür eingetreten, zunächst in der Gestalt des Mönchtums, und zwar schon seit der Gründung des Benediktinerklosters auf dem Monte Casino (529). Später wirkte in dieser Richtung besonders das Kloster zu Clugny in Frankreich und die verschiedenen Orden des Mittel-

alters. Und wie stellte sich die Kirche zu ihnen? Sie ließ sie nicht schlechthin frei, sondern zog sie in ihren Organismus hinein und gab ihnen Regeln und Rechte. So verfuhr sie auch mit den Laienbrüderschaften des späteren Mittelalters, die sich aus dem Stande der Ritter und Bürger bildeten. Besonders gehören hieher nächst den Hospitalbrüdern des hl. Johannes, dem deutschen Orden, der Schwesterschaft der Elisabetherinnen, dem Orden der barmherzigen Brüder und dem der Väter des guten Sterbens (beide gestiftet im 16. Jahrh.): die Laienvereine der Beghinen, der Begharden, der Lollharden in Antwerpen, der Misericordiabrüder in Florenz u. a. Hervorzuheben aber sind die direkt vorreformatorisch wirkenden Männer und Kreise, die Brüder vom gemeinsamen Leben, unter denen die Waldenser auch das Amt der Diakonen und Diakonissen, im Sinne des apostolischen Zeitalters, wieder aufrichten. Siehe besonders Uhlhorn, Geschichte der christl. Liebesthätigkeit Tl. 1 (in der alten Kirche), Tl. 2 (im Mittelalter), Stuttgart 1882 u. 1884. Ferner Alberdingk-Thijm, Gesch. der Wohlthätigkeitsanstalten in Belgien, von Carl dem Großen bis zum 16. Jahrh., Freiburg 1887.

Die Reformation, obgleich sie sich gegen das bestehende Klosterunwesen erklären mußte, war nicht der Meinung, daß die Klöster nicht im Geist des Evangeliums umgestaltet werden könnten (Artt. Smalc. II, 3; Luthers Briefe an den Rat zu Herford: de Wette IV, 333 ff.; 560 ff.). Aber ihre vornehmste Sorge mußte die Verkündigung des Worts sein, und diese Diakonie (Akt. 6, 2–4; Kol. 1, 25) nahm alle verfügbaren Kräfte in Anspruch. Dennoch weist Luther mehrfach auf die Diakonen im apostolischen Zeitalter zurück (XIX, 140; XII, 252 ff.; XIII, 245 ff.) und wünscht ihre Wiederherstellung. Auch wird damit ein guter Anfang gemacht, namentlich in den Territorien, welche unter Bugenhagen's Einfluß kirchlich geordnet werden. Ebenso energisch dringt Luther auf die Reform der höheren Schulen und auf die Errichtung von Volksschulen. In den meisten Kirchenordnungen aber wurden, auf Grundlage der Idee des allgemeinen Priestertums und der Verknüpfung von bürgerlichem Amt mit dem christlichen Berufe, Haus, Kommune und Kirche zu einer Diakonatsthätigkeit verbunden (Gotteskasten, Schulen, Armenpflege, Krankenpflege), indem dabei das kirchliche Amt als Krystallisationspunkt betrachtet ward. Doch das letztere stand je länger je mehr isoliert da; es versäumte sich an die Bedürfnisse der Gemeinden hinzugeben und die geistlichen Gaben in derselben herbeizuziehen, sie recht zu organisieren. Das zeigte sich besonders in dem 17. Jahrhundert, in der Zeit der aufkommenden toten Orthodoxie, und trotz dessen, daß sich unter dem harten Geröll der evangelische Geist lebend und wirksam erwies. In Ostpreußen, dann in Schweden und in den Ostseeprovinzen Rußlands kamen, bei den großen und weitversprengten Gemeinden, die im Segen wirkenden Hausverhöre (Gebetsverhöre) auf. Siehe Fecht, Disputatio de domestica auditorum visitatione ab ecclesiae ministro instituenda, Rostock 1708. Kalkar, Über seelsorgerliche Hausbesuche (Theologisk Tidskrift, 1874). In Deutschland erhob zuerst wieder Balthasar Meißner in Wittenberg († 1626) seine Stimme für die Sache der äußern und innern Mission (consilia theologica de quibusdam defectibus in et ab ecclesia Evangelicorum tollendis); ferner nach ihm Großgebauer in Rostock (Wächterstimme 1666), welcher Einsetzung von Ältesten in den Gemeinden empfahl, u. s. f.

Aus der Mitte der römischen Kirche gehen in neuerer Zeit, abgesehen von den Jesuiten, zum Teil sehr bedeutende seelsorgerische Kräfte hervor, die eine Lichtseite in ihr bilden und für die Armen- und Krankenpflege, für die Rettung gefallener Mädchen, für die Gefangenen mit echter Hirtentreue sorgen. Wir nennen nur Carl Borromäus, Philipp Neri und Vincentius de Paula (s. Leopold v. Stolberg, Leben des Vincentius v. Paulus, Münster 1818; Bethmann-Hollweg, Die Gesellschaft des h. Vincenz de Paula, 1849. S. auch Du Camp, Die Wohlthätigkeitsanstalten der christl. Barmherzigkeit in Paris, Mainz 1887).

In unserer Kirche treten, besonders seit der Zeit des Pietismus, die freien Vereine auf: zugleich ein Symptom der bestehenden Krankheit und der beginnenden Reaktion gegen dieselbe von innen heraus. Es entstehen das Waisenhaus von A. H. Francke in Halle, die Cansteinsche Bibelanstalt (seit 1712), das Interesse für die Heidenmission, die Anstalten von Buddeus in Jena (vgl. des letzteren Vorrede: De instauranda disciplina ecclesiastica zu der von ihm 1705 herausgegebenen Geschichte der böhmischen Brüder von Joh. Amos Comenius). Im Verlauf des 18. Jahrhunderts wurde der Notstand immer größer und unter dem Umsichgreifen des Unglaubens die Verwüstung ärger. Da trat aber auch die Thätigkeit der freien Liebe hervor. Schon 1698 war in England die Society for promoting christian knowledge entstanden. In Deutschland machte den Anfang die deutsche Christentumsgesellschaft, gestiftet zu Basel 1779 durch Joh. Urlsperger. Dadurch angeregt, später durch die Freiheitskriege, entstehen in unserem Jahrhundert die Anstalten von Pestalozzi in Stanz, von Johannes Falk in Weimar, von dem Grafen Adalbert v. d. Recke-Vollmarstein in Düsselthal, von Zeller in Beuggen, von Krafft zu Erlangen. Später, und zwar seit 1830, treten besonders hervor: Amalie Sieveking (siehe die Denkwürdigkeiten aus ihrem Leben. Hamburg 1860); Goßner, der 1833 die erste Diakonissenanstalt im Elisabeth-Stift zu Berlin eröffnete; namentlich aber Fliedner, Wichern und Löhe (siehe des letzteren Leben von Deinzer; Oldenberg: J. H. Wichern, sein Leben und Wirken. Hamburg 1883 f.). Ein besonderes Verdienst um die dringend notwendig gewordene Zentralisation dieses Werks erwarb sich Wichern, durch seine epochemachende Denkschrift: Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche, 1849. — Doch gilt es nüchtern zu bleiben und nicht zu vergessen, daß auch der notwendig gewordene „Zentralausschuß“, trotz des Segens, in welchem er wirkt, immer nur ein Surrogat bleibt für den kirchlichen Halt, der niemals allein mit dem allgemeinen Priestertum zu erreichen ist.

Näheres über die Geschichte der Diakonie und die einschlägige Literatur s. weiter unten in Schäfers Diakonik. Von demselben, auf diesem Gebiete wohlbewährten Verfasser ist auch das auf dasselbe sich beziehende Lehrbuch erschienen: „Leitfaden der inneren Mission“, 2. Aufl., Hamburg 1888.

4. Die Seelsorge in Beziehung auf die ganze Gemeinde.

I. **Die indirekte Erzielung der christlich-kirchlichen Gesinnung und Gesittung.** Zwar kann wohl der einzelne als solcher wie ein Feuerbrand (Amos 4, 11; Sacharj. 3, 2) gewonnen und wohl auch erhalten werden — mitten im Gegensatz zu seiner Umgebung, die sich zum Christentum gleichgiltig oder gar feind-

selig verhält. Aber dies ist ein abnormer Zustand, der, wie die Mission in der Heidenwelt zeigt, mit schweren Versuchungen zum Rückfall oder zum separatistischen Hochmut verbunden ist, und auf dessen Beseitigung ernstlichst Bedacht genommen werden muß. Die kirchliche Seelsorge an den einzelnen kann nur gedeihlich wirken, wenn sie von dem in der Gemeinde herrschenden Geist getragen wird. Zwar gibt es keine absolut christliche Sitte, aber das gegenwärtige Hinschwinden dieser segensvollen Macht ist tief zu beklagen und dagegen muß bewußt gearbeitet werden. S. Wiese, Über den sittlichen Wert gegebener Formen, Berlin 1878; Hoppe, Christliche Sitte, Hannover 1883; besonders Büchsel, Die Gemeindepflege (evang. Kirchenztg., Greifswald, 1887, Nr. 47. 48). Darum ist die Seelsorge auf Wegschaffen der hemmenden Elemente des christlich-kirchlichen Gemeindelebens, auf Schaffen und Erhalten der günstigen zu richten. Darin bestand die weise und fruchtbare Kunst der früheren Seelsorge auch in unserer Kirche, daß man vor allem für Anerkennung und Aufrechterhaltung der in das vierte Gebot eingeschlossenen Gottesordnungen sorgte, die das Wohlergehen des einzelnen schlechthin bedingen. Besonders erscheint in der ganzen heiligen Schrift, und ihr gemäß auch in der christlichen Kirche, die Familie (in ihr die Frauen und Mütter: 2 Tim. 1,5) als die eigentliche Pflegerin des Glaubenslebens. Später, namentlich seit der Zeit des aufkommenden Pietismus, ward die Seelsorge viel zu atomistisch und überspannte das persönliche Recht des einzelnen. Das wurde auch, besonders nach den schweren Erfahrungen des Jahres 1848, immer mehr erkannt, und die dagegen gerichteten Bestrebungen der inneren Mission gehören zu ihren erfreulichsten, wenn gleich schwierigsten Arbeiten. Denn der einzelne ist und bleibt immer, unerachtet seiner Selbständigkeit, ein Kind seiner Zeit, und seines Hauses und Volks. Wie der erste Adam, so sind sie alle geworden, und wie der andere ist, so sollen sie alle werden (Röm. 5,12 ff.; 1 Kor. 15,21; Kor. 5,14 ff.). Jede Sünde, obgleich zunächst That und Schuld des einzelnen, ist doch Produkt der Gesamtheit (Luk. 13,1–5); und so verhält es sich auch mit den christlich sittlichen Tugenden, sie wurzeln in den allgemeinen und herrschenden Sitten (vgl. v. Öttingens Moralstatistik und Christl. Sittenlehre). Besonders sind die sittlichen Zustände in den großen Städten wahrhaft erschrecklich; in empörender Weise nehmen hier Unzucht, Mord und Selbstmord überhand. Aber auch auf dem Lande sinkt zusehends das christl. Leben. S. Der Niedergang christl. Lebens auf dem Lande, Gotha 1888. Darum handelt es sich zunächst um indirekte Erzielung der christlich-kirchlichen Gesinnung und Gesittung.

1. Durch Sorge für den intellektuellen Zustand der Gemeinde. Vor allem kommt hier die Volksschule in Betracht, die zugleich kirchlich, national und familienmäßig sein muß, so daß kein einziger dieser Faktoren, weder die Kirche, noch der Staat, noch auch das Haus, sie an sich reißen darf. Zwar sucht man jetzt, gemäß der herrschenden Strömung der Zeit, das Band zwischen der Schule und der Kirche zu zerreißen; umsoweniger soll sich der Pastor dadurch in seinem Beruf irre machen lassen: nicht nur, weil die Volksschule ein Kind der Reformation ist, sondern besonders deshalb, weil die Kirche das Werk, das sie mit der Taufe begonnen, nicht wieder aus den Händen geben darf, und weil das Christentum selbst die wahrhaft den Geist bildende Macht, die wahre Humanität ist. So wie die Schule frei geworden

vom einseitigen Kirchenregiment, so muß sie auch frei werden von der einseitigen Herrschaft des Staats; dann gerade wird sie sich um so weniger von Kirche und Staat trennen. Besondere Sorgfalt wird die Kirche auf die heranwachsende Jugend und auf ihre christliche Gesamtbildung richten (Joh. 21, 15). Ferner sind hier die **Krippen** für Kinder armer und beschäftigter Eltern (s. Fl. Bl. a. d. R. H. 1855; Lehmann, Werke der Liebe, 2. A., S. 90 ff.), die **Kinderbewahranstalten** und die Fröbelschen **Kindergärten**, die **Kinder-Gottesdienste** und die **Sonntagsschulen** zu nennen (s. Fliegende Blätter 1846, Nr. 9; Baumann, Vorbereitungen zum Kinder-Gottesdienste, Berlin 1885); ebenso die Pflege der Blinden und Taubstummen, der Blödsinnigen und Epileptischen. Obenan aber steht der Dienst am **Worte Gottes** (Akt. 6, 4): die Anleitung der Gemeinde zum selbständigen Brauchen, zum Verstehen desselben, zum unausgesetzten Verkehren mit ihm. Denn unsere sogenannte Tagesbildung liest und verschlingt alles, aber Gottes Wort bleibt bei Seite liegen. Deshalb ist auch die Wirksamkeit der **Bibelgesellschaften** von hoher Bedeutung. Dazu empfehle man den Gemeinden auch Leseordnungen (so z. B. Löhe, Haus-, Schul- und Kirchenbuch, Tl. 2, S. 141 ff., und Schulze, Anweisung zu einem planmäßigen Lesen der h. Schrift, Leipzig 1875). Ferner sorge man für christliche Volksbibliotheken (mit Hilfe des Basler, Stuttgarter, Calwer, Berliner Büchervereins, der Agentur des rauhen Hauses ꝛc.); und was die **Traktate** anlangt, so überlasse man diese nicht einer regellosen Kolportage, sondern nehme eine sorgfältige Auswahl derselben vor.

2. Durch Sorge für den **sittlichen Zustand** der Gemeinde. Hier gilt es, in den natürlichen Gemeinschaftsordnungen, dem Hause, der Genossenschaft, der Geselligkeit, eine solche Ehrbarkeit und Ehrenhaftigkeit der Gesinnung und Gesittung zur Herrschaft zu bringen oder herrschend zu erhalten, die dem evangelisch-christlichen Glauben entspricht. Und zwar dies sowohl durch **erhaltende** und **verhütende** Thätigkeit, wie durch **gewinnende**, **rettende**. In erster Beziehung kommt hier besonders der Handwerker- und Arbeiterstand in Betracht. Eine besondere, bewahrende Fürsorge nimmt noch die zu Dienstboten heranzubildende weibliche Jugend in Anspruch (s. Fliegende Blätter 1866, S. 243 ff.). Was aber die Thätigkeit der rettenden Liebe anlangt, so gehören hierher schon die Erziehungsvereine für verwaiste und verwahrloste Kinder, besonders aber die Rettungsvereine und die Arbeit an den Gefangenen und Verbrechern. Endlich sei noch auf die Magdalenensache hingewiesen, d. h. auf die christlichen Zufluchts- und Arbeitsstätten für gefallene Mädchen (eine Übersicht über die betreffenden Stifte in Deutschland geben die Fliegenden Blätter 1866, S. 175 ff.; s. auch Baur, unsere weibl. Jugend, Hambg. 1886).

3. Durch Sorge für den **physischen** und **ökonomischen Zustand** in der Gemeinde. So weit es der Kirche möglich ist, soll sie ihrerseits für eine geordnete Kranken- und Armenpflege sorgen. Denn Elend und Krankheit, Not und Armut können einerseits zum sittlichen Verderben gereichen, und sind doch andererseits als heilsame Zuchtmeister für das Evangelium anzusehen. Arme habt ihr allezeit bei euch, spricht der Herr (Matth. 26, 11); den Armen vornehmlich soll das Evangelium gepredigt werden (Matth. 11, 5; Luk. 14, 21). Ihrer vornehmlich hat sich der Pfarrer anzunehmen, so daß sie in ihm ihren Freund und Vertreter sehen. Auch ist in den letzten Jahrzehnten

manches Erfreuliche kirchlicherseits geschehen, besonders auf Anregung der tief eingreifenden Schrift von Chalmers in Schottland (1841).

II. **Die direkte Erzielung der christlich-kirchlichen Gesinnung und Gesittung.** Die beachtenswerten Zeichen unsrer Zeit sind: Auflösung der berechtigten Nationaleigentümlichkeiten (1 Mos. 11, 4), Widerstand gegen alle Autoritäten, Herrschaft des nackten Egoismus, verbunden einerseits mit dem Jagen nach Reichwerden, andrerseits mit dem um sich greifenden Pauperismus — alles infolge des erschrecklichen Abfalls vom Christentum, dem die große Masse so sehr entfrembet ist, daß sie nicht einmal mehr ein Verständnis davon hat (s. Ehrenfeuchter, Christentum und moderne Weltanschauung, 1876). Und diese Entchristlichung und Verweltlichung geht durch alle Schichten des Volks, bis in die Dorfgemeinden hinein. Besonders kommt hiebei in Betracht der kommunistische, dem Christentume feindlich gesinnte Sozialismus, d. h. der auf das soziale Leben angewandte Materialismus, mit seiner Verachtung aller Religion, Aufhebung der Klassenunterschiede, Emanzipation des Arbeiters. Gegen ihn hilft es auch nichts, daß man eine irreligiöse Halbbildung verbreitet; diese wird ihm nur zur Verstärkung dienen. Vielmehr ist der Gegner dann am wirksamsten zu bekämpfen, wenn man die christlich-kirchliche Religiosität fördert, welche die Pflege des Sinnes für das historische Recht und die Zügelung des schrankenlosen Individualismus in sich schließt. Besonders kommt es darauf an, daß die Predigt auf die konkreten Lebensverhältnisse eingehe, die sittlichen Schäden aufdecke und die Gewissen anfasse, zugleich anknüpfend an die dem Christtntum und dem allgemein menschlichen Bewußtsein gemeinsamen Punkte, an die anima naturaliter christiana im Sinne Tertullians.

Wenden wir uns nach innen, zu dem christlich angeregten Teil der Gemeinde, so ist zu beachten, daß die gesunde Christlichkeit immer mit der rechten Kirchlichkeit, im Gegensatz zum toten pharisäischen Pochen auf dieselbe, zusammenfällt, und daß die von diesen sich trennende oder mit ihr in Spannung geratende Christlichkeit immer der Subjektivität und damit der bewußtlosen oder bewußten Separation preisgegeben ist. Besonders hat der Seelsorger hierbei die schon oben erwähnten Glaubenskrankheiten des Orthodoxismus, des Mystizismus und des Pietismus ins Auge zu fassen, welche entweder gegen die ethische oder gegen die dogmatische Natur des christlichen Glaubens verstoßen und leicht in weltsüchtige Über- und Hochkirchlichkeit oder in weltflüchtige Unkirchlichkeit geraten. Namentlich ist dem herrschenden Gefühlschristentum gegenüber die christliche Erkenntnis zu betonen, deren Mangel, trotz aller Bildung, erschrecklich groß ist (vgl. Nitzsch, Der Christ und die Welt, Rhein. Monatsschrift 1843, Heft 7; Braun, Vom Gefühlschristentum 1858; Köstlin, Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand, 1859; Rüling, Von drei krankhaften Auswüchsen des wahren Christentums, 1871; Löber, Die Machtstellung des evangel. Glaubens, 2. Aufl., Dresden 1888). Zunächst ist darauf hinzuarbeiten, daß sich solche Krankheitserscheinungen nicht generalisieren und organisieren. Denn Erbauungsvereine, die über die Grenzen der Familie und des nächsten Freundeskreises hinaus sich neben dem kirchlichen Amt oder gar gegen dasselbe bilden, sind nicht zu dulden (vgl. Chr. Palmer, Über die Gemeinschaften u. Sekten in Württemberg; aus dessen Nachlaß herausgegeben von Jetter, 1877). Aber die Kirche soll dabei auch

den berechtigten Bedürfnissen Rechnung tragen: durch Belebung und Vermehrung des öffentlichen Gottesdienstes; durch evangelische Ausbildung besonders der zweiten Hälfte des Kirchenjahrs, um in den Gemeinden den kirchlich-historischen Sinn wieder zu wecken und zu nähren; durch Einführung und Beförderung des Hausgottesdienstes, der christlichen Kindererziehung und der christlichen Sonntagsfeier; endlich durch Wiedereinführung der privaten Beichte und Absolution neben der allgemeinen. — Hierzu aber bedarf es der Herstellung einer Ordnung, kraft welcher sich die Gemeinde durch den Diakonat unter Leitung des Amts am Wort selbstthätig an der leiblich-geistlichen Pflege der Kinder und Katechumenen, der Armen und Kranken, der Verwahrlosten und Gefallenen beteiligt.

Über christliches Schulwesen vgl.: Brüstlein, Luthers Verdienst um die Volksschule. Zeller, Lehren der Erfahrung für christl. Land- und Armenschullehrer. Raumer, Geschichte der Pädagogik. Heppe, Geschichte des Volksschulwesens. Palmer, Pädagogik. Bormann, Schul- und Unterrichtskunde. Bock, Wegweiser für evang. Schullehrer. Hollenberg, Schule, Staat, Kirche und das Unterrichtsgesetz (deutsche Zeitschrift 1860, Nr. 48 ff.). Dörpfeld, Die freie Schulgemeinde, Gütersloh 1863. Strack, Geschichte des deutschen Volksschulwesens 1872. Ders., Stellung der Kirche und Geistlichkeit zur Volksschule 1874. Schmid, Encyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens. Danneil, Gesch. des evang. Dorfschulwesens im Herzogtum Magdeburg, Halle 1876. Unter den vielen Schulblättern sei hier nur auf den Süddeutschen Schulboten, auf das von Dörpfeld in Verbindung mit Mehreren herausgegebene in Gütersloh erscheinende Evangel. Schulblatt, auf das Evangel. Monatsblatt für die deutsche Schule, Organ des deutschen Evang. Schulvereins, und auf Leimbach, Der christl. Schulbote hingewiesen. S. auch über die Seelsorge an der Jugend: Allgem. evang.-luther. K. Z. 1882, Nr. 17 ff. || Über die Kinderbewahranstalten vgl.: Bögehold, Zeitschrift für Kinderpflege und Erziehung. || Über die Sonntagsschulen vgl.: Quandt, Die christl. Sonntagsschule 1867. Tiesmeyer, Die Praxis der Sonntagsschulen, 2. Aufl. 1877. Prochnows Zeitschrift: Die Sonntagsschule. König, Beiträge zur Geschichte der Sonntagsschule (Schäfer, Monatsschrift f. i. M., 1883). Dalton, Gesch., Wesen u. Weise der evangel. Sonntagsschule, Kassel 1887. || Über das Idiotenwesen vgl.: Sengelmann, Der Bote aus dem Alsterthale. Schröter und Reichelt, Zeitschrift für das Idiotenwesen, seit 1880. || Über Bibelverbreitung rc. vgl.: Owen, Geschichte des Ursprungs der Bibelgesellschaft (englisch, 1816 ff.). Das Programm für die Feier der preuß. Haupt-Bibelgesellschaft v. J. 1852 von Nitzsch. || Über christl. Kolportage: Wilken, Die christliche Kolportage 1852. Löwe, Kritische Musterung der Traktate 1852. Bodemann, Die Verbreitung christlicher Schriften 1868. Höpfner, Praktischer Wegweiser durch die christl. Volksliteratur, 2. Aufl. 1873. G. Schlosser, Christl. Bücherschatz f. d. deutsche Haus, Frkft. 1879 ff. || Über die christliche Presse überhaupt: Zöckler, Der Einfluß der Presse auf das kirchliche Leben der Gegenwart, Berlin 1870. Krüger, Presse und innere Mission 1876. Mühlhäuser, Christentum und Presse (in den Zeitfragen rc.), Heilbronn 1876.

Über den Handwerker- und Arbeiterstand s. Uhlhorn, Die Arbeit im Lichte des Evangeliums 1877. Malzahn, Die ländl. Arbeiternot u. ihre Überwindung 1876. || Über die Gesellen speziell s. Perthes, Das Herbergswesen der Handwerksgesellen 1856; 2. A. von Bodelschwingh, 1883. Meyering, Ein Wort an und über Jünglings- und Gesellenvereine, 1858. Hesekiel, Die Mission an den Jünglingen 1864. Weiß, Über Herbergen, in den fliegenden Blättern 1869, Beiblatt Nr. 3. Jordan, Die innere Mission unter der männlichen Jugend, 1875. Rathmann, Die Herberge zur Heimat, 1876. || Über Rettungshäuser siehe insbes.: Die Erinnerungsblätter an Falk, gesammelt von Rosalie Falk, 1868. Wichern, Das rauhe Haus 1833—1883, Hamburg 1882. || Über die Seelsorge an Gefangenen rc. s.: Julius, Vorlesungen über die Gefängniskunde 1828. Wichern, Referat auf dem Bremer Kirchentag 1852; Fliegende Blätter 1861, Nr. 5 ff. Die Jahresberichte der Rheinisch-Westphälischen Gefängnis-Gesellschaft. Roßmy, Handbuch f. Gefängnis-Aufseher, Düsseldorf 1888. || Über die Magdalenensache vgl.: Herbst, Die Magdalenensache 1867. Ders., Die Mission unter den Gefallenen 1874. Baur und Bastian, Die Magdalenensache 1876. Sailer, Die Magdalenensache in der Geschichte 1881. Heldring, Sein Leben u. s. Arbeit, aus dem Holländischen von Müller, Gütersloh 1882. Niemann, Die Magdalenensache (Schäfer, Monatsschr. 1883). Dalton, Der soziale Aussatz, Hamburg 1884.

Über die Armenpflege vgl.: Villeneuve-Bargemont, Economie politique chrétienne, 3 Tle., Paris 1834. Duchatel und Naville, Das Armenwesen frei nach dem Französischen 1837. De Gérando, De la bienfaisance publique, 4 Bde.; deutsch von Buß, 1843 ff. Kleinschrod, Der Pauperismus in England, 2 Tle. 1845. Funk, Lehre der heil. Schrift über Armenpflege und Pflegeramt, 1844. Moll, Die Armutsnot, 1845. Hahn, Über den gegenwärtigen Zustand unsrer Armenversorgungsanstalten, 1847. Feldner, Grundzüge einer kirchlichen Armenpflege nach Chalmers, 1847. Chalmers, Über Armenpflege (engl. 1843), deutsch v. O. v. Gerlach 1847. Merz, Armut u. Christent., 1849. Schunk, Die Armenpflege vom christlichen Standpunkt, 1850. Moreau-Christophe, Du problème de la misère et de sa solution, 3 Tle., Paris 1851. Schütz, Über die Konkurrenz der Privaten, Gemeinden und des Staats bei der Armenversorgung (Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, 1852, Heft 4). Furter, Anleitung zu einer verständigen und wirksamen Armenpflege, 2. Aufl. 1856. Lohmann, Über bürgerliche und kirchliche Armenpflege, 2. Aufl. 1884. Huber, Zur Reform des Armenwesens, 1867. Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege, 1868. Emminghaus, Das Armenwesen und die Armengesetzgebung in den europäischen Staaten 1869. Böhmert, Armenpflege und Armengesetzgebung, 1869. Löhe, Von der Barmherzigkeit, 2. A. 1877. Rocholl, System des deutschen Armenpflegerechts, 1873. Ders., Die Notwendigkeit und Ausführbarkeit einer Reform der Armenpflege in den Städten, 1873. Hill, Aus der Londoner Armenpflege 1878. Luthardt, Armenpflege und Unterstützungswohnsitz (Zeitfragen von Mühlhäuser und Geffcken, Bd. 6, Heft 2). Römheld, Über kirchliche Armenpflege, 1881. Franz Ehrle (S. J.), Beiträge zur Geschichte u. Reform der Armenpflege, Freib. i. Br. 1881. Büttner, Die Pflege unheilbarer Kranken, eine Aufgabe der kirchl. Armenpflege, 1883. Guth, Die Armenpflege, deren Geschichte und Reformbedürfnis, Heilbronn 1885. Außerdem s. die Fliegenden Blätter in fast allen Jahrgängen, die Abhandlung von Hahn über kirchliche Armenpflege PRE.² und die Württembergischen „Blätter für das Armenwesen".

Über den Sozialismus rc. vgl.: Stein, Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich, 1842. Hundeshagen, Der Kommunismus und die asketische Sozialreform im Laufe der christlichen Jahrhunderte (Studien und Kritiken 1845, Heft 3). Romang, Die Bedeutung des Kommunismus aus dem Gesichtspunkt des Christentums gewürdigt, 1847. Huber, Der Proletarier 1865. Ders., Soziale Fragen (4 Hefte, 1862 ff.) und die genossenschaftliche Selbsthilfe, 1865. Ders., Die soziale Arbeiterfrage der Gegenwart, 1871. Kuntze, Die soziale Frage und die innere Mission, 1873. Gottschalk, Der moderne Sozialismus, 1874. Martensen, Sozialismus und Christentum (deutsch von Michelsen, 1875). Jäger, Geschichte der sozialen Bewegung, 1875. Schuster, Die Sozialdemokratie nach ihrem Wesen und ihrer Geschichte, 2. Aufl. 1876. Geffcken, Der Sozialismus (Zeitfragen 1876, Bd. 1, Heft 3). Thelemann, Die Sozialdemokratie nach ihrem Ursprung und Wesen, 1877. Todt, Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft, 2. Aufl. 1878. Köhler, Die sozialen Wirren und das Evangelium, 4. Aufl. 1877. Uhlhorn, Zur sozialen Frage (vermischte Vorträge) und Luthardt, Die soziale Aufgabe der inneren Mission (gesammelte Vorträge, Nr. 10). Langhans, Die Aufgabe der Kirche gegenüber den sozialen, sittlichen und religiösen Notständen des Volkslebens, Bern 1883. Uhlhorn, Katholizismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage, Göttingen 1886. Wächter, Die soziale Bedeutung der evang. Kirche, 2 Bde., Leipzig 1888.

Über Hausgottesdienste vgl.: Das christliche Hauswesen (1847). Lehmann, Das christliche Haus, 2. Aufl. 1881. Die Hausandacht (1881). Wiener und Leonhardi, Am heil. Herde, 1880. || Christliche Andachts- und Communionbücher: Luthers Betbüchlein; seine Kirchen- und Hauspostille. Arndt, Wahres Christentum. Die einschlägigen Schriften von Habermann, Marperger, Fresenius, Rittmeyer, Stark, Roos, Dann, Goßner (Schatzkästlein), Kapff, Löhe (Samenkörner des Gebets), Delitzsch, Dieffenbach (Wort und Sacrament; Ev Hausagende; Ev. Hausandachten) und des evang. Büchervereins; Allgem. Gebetbuch, herausgeg. im Auftrage der allgem. luther. Conferenz, 3. Aufl. Leipzig 1887. Darüber den Artikel von W. Baur in Schmids Encykl. II, 622 ff. Über die christl. Sonntagsfeier vgl. u. a. die Schriften von Libetrut (1851), Kapff (1850), Uhlhorn (Die Sonntagsfrage 1870), Kögel (Das deutsche Volk u. der Sonntag, 1875), Clausen, Söndagen (der Sonntag) Kopenhagen 1887, Hickmann, Die Aufgaben der inneren Mission zur Herbeiführung gesunder Sonntagsfreude (Luthardt, Ztschr. f. kirchl. Wissenschaft 1887). — Vieles hieher Gehörige bieten ferner die Schriften über das ev. Pfarrhaus von W. Baur (3. A. 1884) und von E. Meuß (2. A. 1884).

5. Die seelsorgerliche Thätigkeit in Beziehung auf den einzelnen.

I. **Die Beichte und die Kirchenzucht.** *1.* Die Beichte und Absolution. Die Beichte, als kirchliches Institut, ist zwar durch die Schrift nicht geboten, auch die alt-katholische Kirche kennt sie noch nicht; dennoch ist sie, besonders um der von Gott verordneten Absolution willen (Matth. 16,19; 18,18 ff.; Joh. 20,22.23), eine heilsame und zweckgemäße Einrichtung der Kirche, die ihrem Wesen nach bis auf die apostolische Zeit zurückgeht (Jak. 5,16) und deren die Kirche bedarf. Sie bedarf ihrer teils als Mittel- und Haltpunkt der gesamten Seelsorge, teils als Schranke gegen den unwürdigen Gebrauch des Abendmahls (Matth. 7,6).

Werfen wir zunächst einen Blick auf die geschichtliche Entwicklung des Instituts der Beichte. Beim Eintritt der Massen in die Kirche seit Konstantin war die alte, strenge Bußzucht (vgl. über sie besonders Kliefoth, Die Beichte und Absolution, 1855, S. 19 ff.) je länger, je weniger ausführbar (s. Augustini Enchiridion ad Laurentium c. 80, § 21). Auch der in der orientalischen Kirche seit dem Ende des 3. Jahrhunderts für die geheimen Sünden angestellte *πρεσβύτερος ἐπὶ τῆς μετανοίας* ward, besonderer Ärgernisse wegen, 390 wieder abgeschafft. Im Abendlande aber, wo Cyprian, Ambrosius und Augustin den Untergrund legten, indem die letzteren mit Recht der Kirche auch die Macht der Sündenvergebung im Namen Gottes zusprachen, nicht bloß die der Retention (Cyprian) — darin freilich irrend, daß sie diese Macht nicht auf die Gnadenmittel, sondern auf die Legitimität des Amts zurückführten —, beginnt unter Leo dem Großen der Aufbau des spezifisch römischen Beichtinstituts. Leos Arbeit war besonders folgende: Aufhebung der nur einmaligen Buße für grobe Sünden und Gestattung der Wiederholung der Buße; Ausdehnung des Bußwesens auf die ganze Gemeinde, indem er der Quadragesimalzeit die Bedeutung einer allgemeinen Bußzeit verlieh; Einführung der Privatbeichte vor dem Priester für grobe heimliche Sünden. Diese Thätigkeit Leos schließt Gregor der Große insoferne ab, als er die Beichtpraxis auf alle Sünden ausdehnt und jede dem Priester nicht gebeichtete Sünde als peccatum irremissibile ansieht. S. Lau, Gregor der Große nach seinem Leben und seiner Lehre, 1845. Die nächsten Jahrhunderte führen diese Grundsätze ins Leben und gleichen dieselben mit den Volkssitten und -Rechten der germanischen Welt aus. Es entstehen die Pönitenzialbücher (s. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche, 1851). Abgeschlossen wird diese Entwicklung unter Innocenz III., durch den 21. Kanon des Lateranensischen Konzils von 1215 (Omnis utriusque sexus fidelis), indem die wenigstens einmal jährlich abzulegende Ohrenbeichte vor dem Priester, der direkt an Gottesstatt handelt und richtet, für alle Christen gleich bindend erklärt wird, und an die Stelle der öffentlichen Buße für die Betreffenden der große Bann mit dem Interdikt tritt. Die Hauptleistungen der Büßenden sind: Gebet, Fasten, Almosen, Geißelungen, Wallfahrten. Dazu kommen die von der Kirche verwalteten Überverdienste der Heiligen, und die Geldbußen, die zum Ablaß führen, in welchem sich das Verderbnis dieses Bußwesens zusammenfaßt. Hierarchismus und Pelagianismus erreichen in ihm ihren Höhepunkt. Die Unigenitus-Bulle Clemens VI. (1343) sanktioniert den Ablaß durch die be-

sonders von Alexander Halesius und Thomas Aquinas vertretene Lehre vom thesaurus operum supererogationis, und das unter Eugen IV. gehaltene Konzil zu Florenz (1439) beschließt, daß die poenitentia (d. h. die contritio cordis, confessio oris und satisfactio operis) materialiter ein sacramentum sei. Das Tridentinische Konzil (sess. XIV, c. 6) sanktioniert diese Praxis als eine durch göttliches Recht angeordnete. — Die Reformation, zunächst provoziert durch das Ablaßunwesen, stellt zwar die Beichte, namentlich um der Absolution willen, sehr hoch, erklärt sich aber entschieden gegen die römische Ohrenbeichte mit ihrer Forderung der Aufzählung aller Sünden. Vor allen Luther (schon in den Thesen, s. 38), der zwar anfangs noch nicht zwischen der brüderlichen und der amtlichen Absolution unterscheidet, doch unter dem Hinzufügen, daß niemand die Schlüssel habe, denn der den heiligen Geist hat, „das ist aber niemand, denn die christliche Kirche, die Versammlung aller Gläubigen Christi" (XIX, 1052 ff.; vom Jahre 1521. Dagegen vgl. z. B. XI, 1038, 1373). Wohl dringt Luther auf die Beichte (XX, 59; XVII, 2452 ff.), besonders um der Absolution willen (XI, 804. 849); aber niemand solle zu ihr gezwungen werden, sondern sie solle frei sein und bleiben (XIX, 1062, 1075; XX, 60; XVII, 2447). Denn die Überzeugung, die er bei dem Anfang seines Wirkens aussprach, daß derjenige „ein Stein sein müßte, der die Schlüsselgewalt nicht mit Liebesthränen küssen und annehmen wollte", teilte er in seinem ganzen Leben und Wirken. S. Artt. Smalc. III, 8 (Müller p. 328) und die Conf. August. Art. XXV. Und zwar meint Luther die selbständige Beichte, auch abgesehen von der Teilnahme an dem hl. Abendmahl; von dem Pfarrer aber fordert er die unbedingte Aufrechterhaltung des Beichtgeheimnisses: „denn ich höre nicht Beichte, absolviere auch nicht, sondern Christus" (XXII, 879). Ebenso, nur das geordnete Amt stärker betonend, äußern sich auch unsere Symbole (Conf. Aug. art. XI. XXV; Apol. pag. 173. 181; der große und kleine Katechismus; Artt. Smalc. III, 8), alle Kirchenordnungen und unsere alten Dogmatiker. Sie alle bestimmen die Absolution als ein beneficium seu gratia, nicht als ein judicium s. lex (Apolog. p. 185), und fassen sie nicht bloß als eine deklarative, sondern als eine konferierende, die Sündenvergebung kraft des von Christo gestifteten Schlüsselamts wirklich mitteilende. Dagegen erklärte sich die reformierte Kirche nicht bloß gegen die römische Beichte, sondern auch gegen die lutherische Lehre von der Absolution und demgemäß gegen die Privatbeichte. Aber Absolvieren ist ebenso wenig ein bloßes brüderliches Beraten, wie die Schweizerischen behaupten (frater), als ein richterliches Judizieren, wie die römische Kirche lehrt (judex), sondern es ist ein dienendes Spenden und Applizieren der Gnade im Namen Gottes an den einzelnen (minister Dei), das ein persönliches Bekennen der Sünde und ein Erschließen des zerschlagenen Herzens voraussetzt.

Noch sei hier erwähnt der in Nürnberg ausgebrochene Streit wegen der neben der Privatbeichte im Gottesdienste eingeführten „offenen Schuld", d. h. der an die Predigt sich anschließenden Verlesung der Beichte und der bedingten, mit der Retention verbundenen Absolution. Dagegen erklärte sich Andreas Osiander, während Luther und die Wittenberger, an die der Rat sich gewandt hatte, zu vermitteln suchten (s. Luthers Briefe und das Gutachten der Wittenberger Theologen bei de Wette IV, 444 ff.; 465 ff.; 480 ff.).

Im Verlauf des dreißigjährigen Kriegs kam das Beicht- und Disziplinarwesen unserer Kirche in Verfall. Nach diesem Kriege werden zwar die Kirchenordnungen, unter Festhalten an der Privatbeichte, mit großem Eifer erneuert, aber der Kirche wird ein polizeilicher Charakter aufgeprägt und die Beichte, herabgewürdigt zu einer Zwangs- und Formsache, wird ein Ruhekissen für die frechen Sünder, eine Geißel für die Gemeinden in den Händen gewissenloser und zelotischer Pfarrer, und eine Marterbank für die gewissenhaften, so daß Heinrich Müller (in den Erquickungsstunden) sie zu den vier stummen Kirchengötzen rechnet, Spener aber den Beichtstuhl „eine schreckliche Marter der Gewissen“, ja „eines der größten Verderben in der Kirche“ nennt. Ihre Alleinherrschaft mußte gebrochen werden, aber sie fiel überhaupt, und das ist nicht tief genug zu beklagen. Luther wußte wohl, was er that, indem er sie so dringend empfahl. Denn mit ihr fiel nicht nur der auf ihr ruhende Segen für die Gemeinde und den einzelnen, sondern auch der Schwerpunkt und Haupthalt der Seelsorge, die ohne ihn unsicher umhertasten muß. Zunächst drang Großgebauer, Professor in Rostock (Wächterstimmen, 1661), auf die Abschaffung der Privatbeichte. Dann folgte der Pietismus, welcher Wesen und Wert der Absolution und des Amts nicht zu würdigen verstand, und dem gegenüber Männer wie Löscher, Wernsdorf, Neumeister u. a. den Verfall des Instituts nicht mehr aufzuhalten vermochten; endlich der Rationalismus, der im Grunde keine Sünde zu bekennen hatte. Erst in neuerer Zeit hat sich das Bedürfnis nach Wiederherstellung der freien Privatbeichte, neben der bestehenden allgemeinen, immer stärker erhoben. S. besonders den Vortrag von Ackermann auf dem Kirchentage zu Bremen, 1852; und vergl. Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, Bd. 5, S. 67 ff.; 13, 96 ff.; 16, 349 ff.; 24, 152 ff., sowie Steinmeyer, Die spezielle Seelsorge, S. 93 ff.

2. Die Kirchenzucht. Sie ist nicht mit der Beichte zu vermischen, denn obgleich sie zwar bedingt ist durch das Verhältnis des Sünders zu Gott, so bezieht sie sich auf sein Verhältnis zur Gemeinde und hat ihren Grund zugleich in der Gewissenswahrung der letzteren; sie ist eine Gemeindethat. Sie soll aber, im Gegensatz zur römischen Anschauung und Unterscheidung der excommunicatio minor (a communione sacramentorum) und major (der privatio communionis fidelium, dem anathema), nicht in das weltliche Gebiet eingreifen. Nur im geistlichen Sinne, darum mit aller Umsicht und nur negativ, das Umsichgreifen der Sünde dämmend, soll sie geübt werden. So spricht sich auch Luther aus, und zwar schon im Jahre 1519 (s. W. XIX, 1101 ff.), sowie später (XIX, 1069; XI, 1839; XXII, 959 ff.). S. auch seinen Brief an Stiefel (de Wette III, 538) und unsere Symbole: Conf. Aug. art. XXVIII; Apolog. p. 165, 288; Artt. Smalc. III, 9. Dieselben verwerfen auch den donatistischen und schwenkfeldischen Satz, daß keine christliche Gemeinde da sei, wo noch Sünder gefunden werden und kein öffentlicher Bann stattfinde. Dagegen gehört nach der Anschauung der reformierten Kirche die positive, das Leben regelnde Kirchenzucht, die immer einen gesetzlichen Charakter annehmen wird, zum Wesen der Kirche (s. die Conf. Gallicana und Belgica). Das Subjekt der Kirchenzucht, als Bethätigung des Bindeschlüssels ist die Kirche, primär das Amt, darum weder der souveräne Pastor, noch auch die autonome Gemeinde. So sagt auch z. B. die alte Pommersche Kirchen-

ordnung, „daß kein Pastor öffentlich soll jemand exkommunizieren ohne Rat und Erklärung des Superintendenten und Konsistorii". Schon 1538 wurde von den Wittenberger Theologen dem Kurfürsten vorgestellt, daß es, besonders auch wegen Übung der Kirchenzucht, eines ständigen Kirchenregiments bedürfe (s. Richter, Gesch. d. evangel. Kirchenverfassung, 1851); infolge dessen wurden 1542 in Sachsen drei, unter dem unmittelbaren Befehl des Landesherrn stehende Landeskonsistorien zur Verwaltung der jurisdictio ecclesiastica errichtet. Demnach hatte zwar der Pastor das Recht, auf gegründete Ursache hin ein Gemeindeglied vom Abendmahl auszuschließen. Verhärtete sich dagegen der Betreffende in seiner Sünde oder war dieselbe eine notorische, so hatte der Pastor dem Konsistorium davon Anzeige zu machen und dieses erkannte nach Befund auf den öffentlichen Bann, der der Gemeinde bekannt gegeben wurde und nur durch die öffentliche Rekonziliation aufgehoben werden konnte. Für den Ausgeschlossenen, dem übrigens der Besuch des Gottesdienstes offenstand, betete die Gemeinde sonntäglich. S. Richter, Gesch. d. evangel. Kirchenverfassung, Leipzig 1851, S. 136 ff. Aber so manches Nützliche diese Einrichtung auch in sich schloß, so war sie doch bedenklich und trug die Keime der bald folgenden Verweltlichung der Kirchenzucht in sich; denn das Konsistorium war keine rein kirchliche Behörde, sondern eingesetzt vom Landesherrn, an den man auch vorkommendenfalls appellieren konnte. Luther und die Wittenberger erkannten schon das Mißliche dieser Einrichtung und warnten; ja mehrere Theologen, wie Wiegand, Flacius, Mörlin u. a., waren überhaupt gegen den landesherrlichen Episkopat. Die Kirchenzucht verfiel schon in den letzten Lebensjahren Luthers, s. seinen Brief von 1543 an Anton Lauterbach (de Wette V, 551) und seine Auslegung des Propheten Joel (VI, 2405 ff.).

Mit und nach dem 30jährigen Kriege tritt in der lutherischen Kirche vollends der Staatsabsolutismus auf. Geistliches und weltliches Gebiet werden dabei durcheinandergemischt, die Kirchenzucht verweltlicht, indem auch die staatlichen Behörden auf Kirchenbuße erkennen, als Strafe für gewisse Übertretungen der bürgerlichen Gesetze, von der man sich sogar mit Geld loskaufen konnte. Dagegen reagiert zwar mit Recht der Pietismus, aber auf Grund einer Anschauung, die merklich von der reformatorischen abweicht; denn die Kirchenzucht ist ihm primär nicht Versagung der Gnadenmittel, sondern Ausschließung aus der Bruderschaft. Doch zuletzt verzweifelt auch er an der Durchführung seiner Ratschläge; und in der Zeit des herrschenden Rationalismus fällt die Kirchenzucht ganz.

Ihre Herstellung — wobei es sich nicht um ein positives Sittengericht handelt, sondern um ein prohibitives Verfahren gegen den Sünder, damit er nicht ganz zu Grunde gehe, und um eine Gewissenswahrung der Kirche — kann nur Hand in Hand gehen mit der Herstellung der Privatbeichte und sie soll nicht so sehr als Strafe, denn vielmehr als Wohlthat geübt werden, um der reconciliatio willen, wo die *λύπη κατὰ θεόν* (2 Kor. 7, 10) erzeugt ist. Bei ihr will immer das Wort des Apostels (1 Kor. 4, 15) im Auge behalten sein, daß nicht die Zuchtmeister, sondern nur die Väter die Kirche bauen. Denn die Kirchenzucht dokumentiert zwar das kirchliche Leben, aber sie schafft dasselbe niemals. Je mehr jedoch sich jetzt Staat und Kirche scheiden, um

so mehr hat die Kirche die Pflicht, sich auf ihre Aufgabe zu besinnen und dieselbe auch durch evangelische Zuchtübung zu wahren.

Der Kirchentag von Lübeck (1856) hat auf Grund eines Vortrags von Sack nachfolgende Thesen über die Kirchenzucht aufgestellt: 1. Die evangelische Kirche bedarf einer geordneten, mütterlichen, weisen Disziplin, besonders in den Lokalgemeinden, zur Abwehr sittlich schädlicher Einflüsse Ärgernis gebender Mitglieder. Auszuüben ist sie unter Zusammenwirkung des Amtes des Worts und der Gemeinde oder ihrer Vertretung, und unter Anerkennung eines höheren Richteramts der Kirche. — 2. Die Kirchendisziplin darf nirgends als Ausfluß der Staatsgewalt erscheinen, soll keine Strafen an Leib und Gut zufügen und richte sich nur gegen solche, welche nicht sich selbst ausdrücklich von der Kirche ausschließen. — 3. Dieselbe ist von seiten der kirchlichen Gesetzgebung und Verwaltung zwar nach gemeinsamen Grundsätzen wieder zu beleben, aber mit Vorsicht und unter Berücksichtigung der örtlichen und zeitlichen Umstände.

b. **Die pastorale Behandlung spezieller Seelen- und Leibeszustände.** *1.* Zunächst haben wir es mit den verschiedenen Seelenzuständen zu thun und ihrer Behandlung durch das *ὀρθοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας* (Luk. 12, 42. 44; 2 Tim. 2, 15); wobei es gilt, unter Vermeidung alles Schablonenmäßigen, den vielfältigen Spuren der göttlichen zuvorkommenden Gnade nachzugehen und von dieser zu lernen. S. Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, eine christlich psychologische Entwicklung (übersetzt von Berthold 1881).

Die richtig gefaßte Seelsorge wird sich zunächst des geförderten und empfänglichen Teils der Gemeinde pflegend, befestigend, verhütend annehmen und sich nicht auf den zurückgebliebenen beschränken. Es kommen hierbei noch besonders in Betracht: die Gutherzigen, die eine gewisse Sympathie für das Christentum haben (wie jenes Weib Luk. 11, 27), es aber nur als Religion der Liebe in ihrem Sinne, nicht der heiligen Liebe ansehen. Diese sind zwar fest, aber zart, anknüpfend an ihre Grundanschauungen und mit geduldiger Liebe zu behandeln (Mark. 9, 40). Ferner die Rechtschaffenen, nicht die selbstgerechten Pharisäer, denen schwer beizukommen ist (Matth. 23), sondern die Suchenden, die nicht ferne sind von dem Reiche Gottes (Mark. 12, 34) und denen die christlich-sittliche Lebensaufgabe in ihrer innersten Tiefe vorzuhalten ist (Mark. 10, 21), indem sie von dem Ethischen aus ins Dogmatische, vom Ernst der Heiligkeit Gottes in die Fülle seiner Gnade geführt werden. Sodann die sogenannt Erweckten, die, wenn man auch bei den ernster Gesinnten Ursache hat, sich über das Werk Gottes an ihnen zu freuen (Matth. 11, 25 ff.), doch nicht als schon Bekehrte zu behandeln sind, sondern als solche, mit denen es zwar nach rechts, aber auch nach links (Matth. 12, 43 ff.) gehen kann, und die deshalb auf die geistliche Selbstzucht hinzuweisen und gegen die Meinung in Schutz zu nehmen sind, als hätten sie es schon ergriffen (Phil. 3, 12 ff.; s. Roth, Franz Spieras Lebensende 1829; desgl. bei Sixt, Paulus Vergerius, 1855). Endlich die Gläubigen, die den eigentlichen Stamm und Kern der Gemeinde bilden und, trotzdem daß der Pastor sich wohl davor hüten soll, in seiner Gemeinde das Parteiwesen zu unterstützen, doch auf seine besondere Pflege Anspruch haben. Sie sind in ihrem Glauben immer fester zu gründen, zu läutern und weiter zu führen; je mehr ihr

Glaube erstarkt, um so mehr wird sich auch gerade bei ihnen, in entscheidenden Lebenslagen, das Bedürfnis nach besonderer Segnung steigern.

Ferner haben wir es in der Seelsorge zu thun mit dem irrenden, leidenden, sündigenden Menschen, dem wir das Wort Gottes als Lehre, Trost, Zucht zu verkündigen haben (1 Thess. 2,11.12; 5,14). Zwar ist keines dieser Momente ohne das andere, aber eines derselben ist das bestimmende.

Zunächst kommen hierbei solche in Betracht, bei denen die Hemmungen des christlich-kirchlichen Glaubens und Lebens intellektueller Art sind: die Zweifler und Schwergläubigen, die Ungläubigen und Abergläubigen. Bei diesen will wohl beachtet sein, auf welche Weise die intellektuellen Übel von der Gesinnung ausgehen oder auf dieselbe zurückwirken. Denn der Irrtum ist niemals von dem Irrenden zu isolieren, sondern Erkenntnis und Gesinnung sind stets in ihrem unauflöslichen Zusammenhange im Auge zu behalten. Darum suche man den Herzenszustand zu ergründen und erforsche den Punkt, an welchem das Gewissen noch rege ist. Aber der Irrtum hat auch für sich selbst sein Dasein und seine Geschichte; und an jedem Irrtum haftet ein gewisses Element der Wahrheit, das ihn so stark macht und das ihm entrissen sein will durch Aufweisen desjenigen Zusammenhangs, in den es gehört. Am wenigsten Schwierigkeit macht die Behandlung des redlichen, im Suchen nach der Wahrheit begriffenen Zweiflers; in solchen will besonders das Gewissen recht geschärft werden, denn conscientia omnis scientiae fundamentum. Der Menge der Gleichgültigen gegenüber, die gar nicht bedenken, was zu ihrem Frieden dient, gilt es zunächst, daß wir Zugang bei ihnen erlangen und ihnen tragende Liebe dauernd beweisen, damit sie allmählich auf die Stimme des Gewissens und die einfache Wahrheit hören lernen. Anders aber steht es mit den Ungläubigen, namentlich mit solchen, die sich ihres Unglaubens rühmen. Sofern solche noch zugänglich sind, hat man sich nicht so sehr auf Demonstrationen einzulassen, sondern dem Zeugnis der Wahrheit und ihrer stillen Selbstbezeugung zu vertrauen. Denn der Unglaube, der trotz seines Heldentums ein gebrochenes Schwert in der Scheide seines Verstandes führt (Ps. 2), liegt im Willen (Joh. 7,17); darum müssen wir auf die in diesen einschlagende Kraft der Wahrheit vertrauen. Dagegen lasse man sich mit frivolen Spöttern nicht ein oder bezeuge ihnen kurz und schlagend die Wahrheit (Tit. 1,11; vgl. Ztschr. f. Prot. u. K. 1857, Bd. 33, S. 280). Auch der Aberglaube, zu dem der Unglaube lieber greift, statt sich zum Glauben zu verstehen, ist nicht durch Aufklärerei und Wissenschaft, sondern nur vom Glauben aus und mit dem Worte Gottes zu überwinden. Denn er ist nicht bloß Thorheit, sondern Sünde und Verderben. Doch ist mit ihm insofern vorsichtig zu verfahren, als gewisse ihm zu Grunde liegende Elemente der Wahrheit wohl beachtet sein wollen. S. Pondoppidan, Kraft der Wahrheit, Kopenhagen 1761; Nitzsch, Prakt. Theologie III, 1 S. 282 ff.; Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart 1860; Christlieb, Die besten Methoden der Bekämpfung des Unglaubens 1874.

Den Baptisten gegenüber (s. Glaubensbekenntnis und Verfassung der Gemeinden getaufter Christen, 1847), deren Grundzug ein starker Subjektivismus ist, gilt es die Taufgnade oft und eindringlich zu verkündigen. Kirchengeschichtlich sind sie die Novatianer unserer Zeit, die sich einzelner abgerissener

Bibelstellen bedienen und darnach wirkliche oder vermeintliche Schäden des Gemeindelebens bekritteln; während sie selbst entweder in veräußerlichten Nomismus oder in Schwärmerei verfallen (vgl. Martensen, Die christliche Taufe und die Baptistenfrage 1843; Münkel, Kurzer Unterricht über Taufe und Lehre der sogenannten Wiedertäufer, 1850; Snethlage, Verhalten der Kirche gegen Separatismus und Sektiererei, namentlich Baptismus und Methodismus (Verhandlungen des 6. deutschen evangelischen Kirchentags, Berlin 1853, S. 64 ff.). Im Irvingianismus ist der eigentliche springende Punkt und faule Fleck die Wiederherstellung des Apostolats; mit diesem steht und fällt alles, namentlich auch sein zeremonialgesetzliches Wesen und seine eschatalogischen Anschauungen. S. Hohl, Bruchstücke aus dem Leben und den Schriften Irvings, 1839; Reich, in den Studd. u. Kritt. 1849; Böhm, Schatten und Licht, 1855, sowie die Bd. II des Handb. angeführte neuere Literatur. Beide, die Baptisten und die Irvingianer, wenden sich an schon geförderte oder doch erweckte Christen. Den ausgesprochenen Sektierern und Schwärmern gegenüber, die, ein Produkt des Geistes der Welt, des Hochmuts und der Sinnlichkeit, ihre Einbildungen für göttliche Offenbarungen halten, hat man die Herzensunlauterkeit zu bekämpfen. S. besonders Luthers Predigten wider die Schwarmgeister.

Ferner, das Verhalten gegen die seelisch Leidenden, die Bekümmerten betreffend, deren Traurigkeit aus trüben, schweren Erfahrungen des äußeren oder inneren Lebens entspringt, so kommt solchen gegenüber dem Seelsorger das Trösten zu, das aber nur als ein in sich absolut wahres dem wahren *παράκλητος* (Joh. 14, 26; 15, 26) den Weg bereitet. Darum ist, was zunächst die aus herben äußeren Lebenserfahrungen stammende Traurigkeit anlangt (Verarmung, Trübsal, Verwitwung, Verwaisung), bei aller Bezeugung der innigsten Teilnahme, darauf hinzuarbeiten, daß solche sich demütigen unter die gewaltige Hand Gottes (Klagl. Jerem. 3, 37—41; 1 Petri 5, 6. 7), damit ihre Traurigkeit zur wahren, göttlichen werde, die allein uns kräftig erhebt, indem sie zugänglich ist dem Glauben, der uns unseres Schatzes im Himmel gewiß macht (Röm. 8, 18; 2 Kor. 4, 17. 18). Denn nur wer die Heilsordnung ergriffen hat, der fängt auch an, die Weltordnung zu verstehen und nimmt geduldig sein Kreuz auf sich (Matth. 16, 24). Ohne Leiden kein Christentum; sie sind das Gewicht an unsrer Glaubensuhr, ohne welches diese alsbald stille steht. Übrigens ist bei tief Betrübten, besonders bei Witwen, oft nur die Erweisung herzlicher Teilnahme mit wenig Worten indiziert, bis sich das Leid etwas gestillt hat und das Herz trostbedürftig wird. Kingsley, aus der Tiefe, Worte für die Betrübten (deutsch von A. v. Köckritz), Gotha 1886.

Bei denen dagegen, aus deren innerem Leben die Betrübnis stammt, thut vor allem eine genaue Diagnose not, um den Grund solchen Zustandes kennen zu lernen. Sie können den Frieden der Versöhnung, die Gewißheit des Gnadenstandes nicht finden. Die Gefahr ist nicht gering und sie können zu Fall kommen; denn in der Betrübnis kann leicht die sittliche Glaubenskraft gelähmt und dadurch jene selbst wieder gesteigert werden. Bei Anfängern hängt solcher Zustand damit zusammen, daß sie das Christentum viel zu subjektiv fassen und sich den Zustand eines Christen falsch vorstellen. Solche sind auf die objektiven Heilsthatsachen zu verweisen und auf das feste, unbe-

wegliche Wort Gottes. S. Luthers Brief an eine schwermütige Person (de Wette III, 532 ff.) und Löhe, Vom göttlichen Worte, als dem Lichte, das zum Frieden führt (1858). Eine andere Ursache, die auch dem erfahrenen Christen zu schaffen macht, ist die sich immer noch kundgebende Macht der Sünde (Röm. 7, 21 ff.). Diese sind nach 2 Kor. 12, 9 auf die Gnade zu verweisen und darauf, daß wir im Kampf wider die Sünde nicht laß werden dürfen (Hebr. 12, 4 ff.; 1 Petr. 4, 12 ff.; 2 Tim. 2, 5); denn die Rechtfertigung durch das Blut Christi schließt solchen Kampf nicht aus, sondern ein: als die Traurigen, aber allzeit fröhlich 2 Kor. 6, 10. — Was aber diejenigen anlangt, die in großen Anfechtnngen schweben, so haben wir hier abermals zwischen den Anfängern im Christentume und den Gereiften zu unterscheiden. Denn jene pflegen am meisten von Anfechtungen zu reden, in der Meinung, daß Gott mit ihnen etwas besonderes vorhabe; diese dagegen haben die meisten Anfechtungen zu erdulden und sind zu trösten (Ps. 126, 3-6; 1 Petr. 1, 6. 7; Jak. 1, 12). Zuweilen gewinnen auch solche Anfechtungen (über die eigene Sünde oder über den Zorn und das Gericht Gottes) einen erschrecklichen Charakter; ihnen gegenüber gilt es die Fassung zu behalten, Christum schlicht zu verkündigen („Ein' feste Burg ist unser Gott"), mit ihnen zu beten und es für sie treu zu thun. Nicht selten kommt die Anfechtung aus der Besorgnis, man könnte die Sünde wider den heiligen Geist begangen haben. Dieser liegt entweder eine wissentliche Sünde zu Grunde, mit der in ernstlicher Buße ganz gebrochen sein will; oder im allgemeinen ein matter, kalter Zustand, dem gegenüber man unbedenklich sagen darf: die Bekümmernis selbst ist eben ein Beweis, daß diese Sünde nicht auf deinem Gewissen lastet. Wo aber die Anfechtungen mit auf physische Zustände zurückzuführen sind, da ist ein Arzt beizuziehen (vgl. die Schrift: Wegweiser in hohen geistlichen Anfechtungen, eingeleitet von Wildenhahn, 1847).

Was endlich die Sünder betrifft, die sich einer groben Thatsünde schuldig machen oder in groben Gewohnheitssünden dahinleben (Lasterhafte, Verbrecher, Gefallene), so ist hier das ἐλέγχειν am Platz (Tit. 1, 13; 2 Tim. 2, 25), jedoch nur ein solches, bei dem es auf das Heil der Seelen abgesehen ist. Wenn solche im Kampf wider die Sünde Ernst zeigen, so ist darauf hinzuarbeiten, daß sie sich in Zucht nehmen, mit der sündlichen Gemeinschaft und Lebensweise ganz brechen, Askese üben, im Gebet anhalten (Matth. 17, 21), und gern bereit sind, sich unter eine seelsorgerische Pflege und Zucht zu begeben. Dabei ist wichtig, daß man einem solchen helfe, aus seiner für ihn versuchlichen Umgebung herauszukommen (die Rettungsanstalten; die für gefallene Mädchen: vgl. Die evangelische Johannesstiftung in Berlin, 1859). Gegen notorische Heuchler aber ist mit aller Strenge zu verfahren (Matth. 23). Bei den Verbrechern verdient entschieden die Einzelhaft, in humaner und zweckmäßiger Weise betrieben, den Vorzug (s. u.). Sie sind mit hohem Ernst und mit aller Umsicht zu behandeln, da sie leicht den Geistlichen durch erheuchelte Reue zu täuschen suchen. Für die Gefangenen empfehlen sich besonders das Gebetbuch von Hofacker, und das „Trostbüchlein von einem Gefangenen". S. auch Holtzendorff und Jagemann, Handbuch des Gefängniswesens, Bd. 2 (Krauß, Gefängnisseelsorge), Hamburg 1888.

2. Der Eid und die Meineidsverwarnung (avisatio de vitando

perjurio). Eine in hohem Grade beklagenswerte Erscheinung ist es, daß die nachweisbaren Meineide sich in erschreckender Weise vermehren — eine Frucht des um sich greifenden Unglaubens. In der hl. Schrift heißt es (Matth. 5,33; 4 Mos. 30,3): „Du sollst Gotte deinen Eid halten"; und Luther nennt (im Großen Katechismus zum 2. Gebot, p. 398 M.) den Eid „ein recht gut Werk, dadurch Gott gepreiset, die Wahrheit mit Recht bestätiget, die Lügen zurückgeschlagen, die Leute zufrieden bracht, Gehorsam geleistet und Hader vertragen wird". Die drei Bedingungen desselben, wie sie schon von Hieronymus nach Jer. 4,2 festgestellt wurden, sind: veritas in mente, judicium in jurante, justitia in objecto. Der Seelsorger soll den Schwörenden — am besten examinatorisch — über die Zulässigkeit und Heiligkeit des Eides eindringlich belehren. Er soll ihn darauf verweisen, daß er es hier nicht mit Menschen, sondern mit dem allwissenden heiligen Gott zu thun habe, und daß jede lügnerische Aussage, jede Mentalreservation eine Entheiligung des Eides sei und von der Gemeinschaft mit Gott ausschließe (2 Mos. 20,7; Matth. 16,26; 2 Thess. 1,7—10; Hebr. 10,31). Zu wünschen wäre eine Beschränkung der Anwendung des Eides.

3. Die Ehe und die Sühne uneiniger Eheleute. Die wahre, monogamische Ehe ist vor allem ein mit der Schöpfung des Menschen gesetztes menschliches Gemeingut. Mit Recht sagt darum Luther in der Vorrede zu seinem Traubüchlein (Müller, symbolische Bücher S. 829): „Weil die Hochzeit und Ehestand ein weltlich Geschäft ist, gebührt uns Geistlichen oder Kirchendienern nichts darin zu ordnen oder regieren, sondern lassen einer jeglichen Stadt und Land hierin ihren Brauch und Gewohnheit, wie sie gehen. . . . Aber, so man von uns begehret für (vor) der Kirchen oder in der Kirchen sie zu segnen über sie zu beten oder sie auch zu trauen, sind wir schuldig dasselbige zu thun. . . . So wollen wir nun auf diese Weise an dem Bräutigam und der Braut handeln." (S. auch Walch VII, 668, 671 ff.). Darauf läßt er erstens das Aufgebot auf der Kanzel statt haben, dann die Trauung „für (vor) der Kirchen" folgen, und endlich am Altar mit Schriftlesung und Gebet den Akt schließen (a. a. O. S. 830 ff.). In der griechischen Kirche wird der ganze Trauakt Krönung (στεφάνωμα, ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος, officium coronationis) genannt, weil dabei den Brautleuten Kronen aufgesetzt werden; im Occident dagegen wird der Gebrauch des Schleiers (velamen coeleste) vorgezogen, mit dem in Deutschland der des Brautkranzes verbunden ist. Vgl. Kliefoth, liturg. Abhandlungen, Bd. 1, Schwerin 1854.

Nach römischer Anschauung ist zwar die Ehe einerseits sogar ein Sakrament, aber andererseits ist sie doch etwas Profanes, von dem Mönchsleben weit Überbotenes. Dagegen ruht sie nach evangelischer Anschauung auf göttlicher Schöpfungsordnung und nimmt ihr natürliches Element unter die Zucht des christlich-sittlichen Geistes der Liebe, Hingebung und Treue bis in den Tod. Als solche dient sie dem Reiche Gottes und hat ihr geistliches Urbild an dem Verhältnis des Herrn zu seiner Gemeinde (Ephes. 5,23 ff.). — Freilich unter der Herrschaft des Territorialismus und der Aufklärung machte sich der Staat von dem Einfluß der Kirche los und stellte unter Preisgebung der christlichen Anschauung eine eigene Gesetzgebung auf (s. das preußische Allge-

meine Landrecht). Die notwendige Folge davon war ein klaffendes Auseinandergehen Beider auf diesem Gebiete. Beide, Staat und Kirche, müssen ernstlichst darnach streben, einer Lage ein Ende zu machen, die an sich unhaltbar, das sittliche Volksleben bis in den Grund zu erschüttern droht. Besonders empfiehlt sich hiezu, unter den gegebenen Verhältnissen, die allgemeine obligatorische Einführung der Zivilehe, wenn diese nur streng ihren rechtlich-sittlichen Charakter wahrt, und nicht in das Gebiet der kirchlichen Trauung hinüberspielt. Statt der kirchlichen Einsegnung — wie man wohl besorgt — ihren Wert zu rauben, möchte diese Einrichtung vielmehr geeignet sein, ihn zu erhöhen und in das rechte Licht zu stellen; wie auch die Erfahrung lehrt. Vgl. die von Nitzsch (prakt. Theol. Bd. III, 2 S. 243 ff.) in dieser Beziehung aufgestellten drei Punkte.

Die Sühne uneiniger Eheleute ist teils privater Art, die aber der Pastor nie unaufgefordert vornehmen sollte und bei der er die Streitenden immer auf das Wort Gottes zu weisen und darnach den Zwist zu schlichten hat; teils geschieht sie auf Requisition der betreffenden Behörde und nach Einsichtnahme der Akten. In beiden Fällen hat der Geistliche nicht als Richter aufzutreten, sondern nur als Gewissensfreund. Auch soll er sich niemals in den persönlichen Streit der Eheleute hineinziehen lassen, sondern auf die religiöse und ethische Heiligkeit der Ehe hinweisen und nachdrucksvoll der niedern Anschauung entgegentreten, die in der Ehe nur einen lösbaren Kontrakt sieht. Dabei wird er freilich oft in eine solche Verwahrlosung des äußeren und inneren Lebens blicken, daß die sofortige Wiederaussöhnung gar nicht möglich und auch nicht wünschenswert erscheint, so daß er zur zeitweiligen Trennung von Tisch und Bett raten muß. Dagegen hat er ihnen die eigentliche Ehescheidung, die nie ohne Sünde geschehen kann, als einen Beweis der Herzenshärtigkeit darzustellen (Matth. 19, 8). Namentlich ist die sogenannte „unüberwindliche Abneigung" ernst zu strafen; denn es ist nichts unüberwindlich, was gegen die Ordnung Gottes verstößt. Wo jedoch der faktische Ehebruch vorliegt, da hat zwar der Pastor die volle Berechtigung des unschuldigen Teils zur Ehescheidung anzuerkennen (Matth. 19, 9), aber teils auf die schlimmen Folgen für die Kinder, wo solche vorhanden sind, hinzuweisen, teils darauf, ob dabei der Bund mit Gott noch aufrecht erhalten werden wird. Was übrigens die Scheidung selbst betrifft, so ist jetzt, infolge der eingeführten Zivilehe, es in die Hand der Kirche gelegt, für ihre Glieder ein schriftgemäßes Eherecht aufzustellen und auch die Unterscheidung der Trennung (separatio a toro et mensa) von der Scheidung (separatio a vinculo) hinzuarbeiten.

4. Seelsorge am Kranken- und am Sterbebette. Die Kranken bedürfen einer zweifachen Hilfe: der leiblichen, die dem Arzte zukommt, und der geistlichen, von seiten des Seelsorgers, d. h. des belehrenden, mahnenden, tröstenden Zuspruchs; ferner des Gebets für sie, mit ihnen und vor ihnen; endlich der selbständigen Absolution und der Krankenkommunion. Von jeher hat die Kirche folgend ihrem Herrn (Matth. 4, 23. 24) und der apostolischen Mahnung (Jak. 5, 14. 15), die Krankenseelsorge für eine ihrer Hauptaufgaben gehalten. Ecclesia christiana sanctissima *ἰατροῦ* et redemptoris progenies, est et erit, ut miserorum omnium, tum infirmorum mater atque patrona

(Daniel, Codex liturgicus IV, 606); vgl. auch in den Kirchenordnungen des 16. Jahrhdts. den Abschnitt über das „Kreuz". Damit ist es jetzt, namentlich in den Städten, leider anders geworden; und es ist alles dafür zu thun, das der Krankenbesuch wieder allgemein seelsorgerische Sitte werde, sowohl um der Kranken, als auch um der Umgebung derselben willen. Darum sage der Pastor es der Gemeinde bei jeder Gelegenheit, öffentlich und privatim, daß er bereit sei, jeden Kranken, der sein begehrt, zu jeder Zeit zu besuchen und bitte sie, damit nicht bis zum Äußersten zu warten. Und er selbst sei treu und unverdrossen in diesem segensreichen Teil seiner Amtswirksamkeit; er mache keinen Unterschied zwischen Armen und Reichen, zwischen mehr oder minder gefährlich Erkrankten. „Der geringe Reiz, den die Krankenbesuche der Eitelkeit und Eigenliebe bieten, erhöht ihre Schönheit, und verstärkt ihre Verbindlichkeit" (Vinet). Bei dem Besuche der Kranken thut zwar die Bezeugung der Teilnahme, das Weinen mit den Weinenden (Röm. 12, 15) und das Barmherzigsein (Luk. 6, 36) not, aber vor allem will der individuelle Seelenzustand des Kranken und die Wirkung der Krankheit auf sein Gemüt erkannt sein, um nach beidem zu bestimmen, was aus dem „Alten und Neuen" (Matth. 13, 52) für ihn dazu geeignet ist, den Geist nicht unterliegen zu lassen und den Kranken mit herzlichem Andringen auf den richtigen Weg zu führen oder auf demselben zu erhalten und zu fördern. Dazu bedarf der Pastor auch einer Kenntnis der Hauptkrankheitsformen, namentlich nach ihrer psychologischen Seite. Vgl. die in dieser Beziehung sehr lehrreichen Schriften von de Valenti, Heinroth, Schubert, Posner, Carus, Schregner, Stöhr (Past.-Medicin, m. bes. Berücksichtigung der Hygieine, 1878—81), Cappelmann (Past.-Medicin, 5. Aufl. 1882); Feuchtersleben &c.; auch die kleine Schrift: Nervenheilmethode ohne Arznei für Kranke und Gesunde (2. Aufl., Nördlingen 1867). Endlich suche man mit der Lebensgeschichte des Kranken bekannt zu werden und bringe mit Liebe, ohne viel Worte zu machen, auf das Eine, das not thut, unter selbständiger Erteilung der Krankenabsolution (vgl. bes. Pascal, Pensées II, 19). Es sollte auch mit jedem Kranken vom Tode die Rede sein, nicht in dem Sinne, als ob er ihm nun bestimmt entgegengehe, sondern in dem anderen, daß der Tod für alle Lebenden, Kranke und Gesunde, ein Lehrmeister ist, von dem wir Lebensweisheit lernen sollen (Ps. 90, 12). Am wenigsten haben wir dies bei Todesgefahr zu verschweigen. Bei der **Krankenkommunion**, deren schon Justin (Apol. I, c. 67) erwähnt, hat man allen abergläubischen Anschauungen entgegenzuarbeiten; auch dränge man zu ihr nicht. Wo sie gewünscht wird, unangesehen ob es zum Tode gehe oder nicht, da erteile man sie und suche die Hausgenossen und Pfleger für die Teilnahme an derselben zu gewinnen, damit dieselbe auch in diesem Falle eine communio sei. Wenn man auch an die schwer Kranken oder im Sterben Liegenden die Anforderungen sehr ermäßigen wird, so ist doch denen, die im bewußtlosen Zustande sind, keinesfalls das Abendmahl zu reichen. Über **Geisteskranke**, denen wir in lichten Momenten nur einzelne Sprüche aus dem Worte Gottes sagen können, vgl. den Artikel „Irre" von Zeller in der Encyklopädie von Ersch u. Gruber, sowie die Berichte über die Heilanstalt Winnenthal im Württembergischen (Medizin. Korrespondenzblatt, seit 1837).

Am **Sterbebette** muß das Wort Gottes immer verkündigt und ebenso

fleißig gebetet werden; auch ist damit eine Einsegnung der Sterbenden zu verbinden. Eine solche, ganz evangelisch gehaltene bieten schon die römischen Lokalagenden des Mittelalters (s. Langemack, Katechet. Geschichte I, 335 ff.). Auch unsere alten Kirchenordnungen geben dafür Formulare, namentlich die Litanei für die Sterbenden, Gebete und Valet=Segen (s. Anhang des bayer. Gesangbuchs von 1854; Löhe, Agende und Rauchopfer; vgl. das anglikanische Book of Common Prayer). — Für die Gestorbenen dagegen können wir nichts mehr thun, auch nicht für sie beten. Die heilige Schrift weiset uns auch nicht von fern dazu an; vielmehr sagt sie, daß dem Menschen gesetzt ist, einmal zu sterben, darnach aber das Gericht (Hebr. 9, 27; s. auch Luk. 16, 22–26). Vgl. Kliefoth, Liturg. Abhandl. I, 236 ff.; Frantz, Gebet für die Toten (1857). Um so treuer soll sich der Seelsorger der Lebenden annehmen, besonders derer, in deren Mitte der Tod eine Lücke gerissen hat, und namentlich der trauernden Witwen und Waisen. — Über den Kirchhof s. Merz, d. evangel. Kirchhof und sein Schmuck, Stuttgart 1884.

Über die Beichte vergl. Klee, Die Beichte, 1828. Binterim, Denkwürdigkeiten Bd. 5. Augusti, Denkwürdigkeiten Bd. 9. Ackermann, Die Beichte 1852. Steitz, Das röm. Bußsakrament, 1854. Ders., Die Privatbeichte und Privatabsolution aus den Quellen des 16. Jahrh. 1854. Kliefoth, Die Beichte und Absolution 1855. Pfisterer, Luthers Lehre von der Beichte, 1857. Kaehlbrandt, Über Absolutionspraxis (Dorpater Ztschr. f. Theologie u. Kirche 1860, Heft 3).

Über die Kirchenzucht vgl.: Puchta, Recht der Kirche, 1840. Sack, Observationes ad disciplinam ecclesiasticam recte judicandam, 1841; desf. Referat auf dem Kirchentage zu Lübeck 1856. Stahl, Vortrag über Kirchenzucht (Evang. Kirchenzeitung 1845, Nr. 47 ff.). Scheele, Die Kirchenzucht 1852. Fabri, Kirchenzucht im Sinne und Geiste des Evangeliums, 1854. Otto, Versuch einer Verständigung über Kirchenzucht, 1854. Kliefoth, Die Beichte und Absolution, 1855. Höfling, Kirchenverfassung S. 116 ff. Frühbuß, Über Wiederbelebung der Kirchenzucht, Breslau 1859. Wölbling, Referat in den Verhandlungen des achten Kirchentags. Vilmar, Von der christlichen Kirchenzucht, 1872. Ders., Kirchenzucht und Lehrzucht, 1877. Meyer, Die Lehre des neuen Testaments von der Kirchenzucht (Luthardt, Ztschr. f. kirchl. Wissenschaft 1881, Heft 3); auch die Schrift des schwedischen Theologen Professor Gottfried Billing: Om Luthersk kyrkotukt (Lund. 1880).

Zur Literatur über die Gefangenen=Seelsorge: Schröter, Die hundertjährige Geschichte der Einzelhaft, 1877. Ferner die Schriften von Moser (neu gesichtet von Kapff, 1861), sowie Schmied, Nachrichten von den Lebensumständen merkwürdiger Zuchthausgefangener, 1787; Hitzig, im Pitaval. Avé=Lallemant, Geschichte des Gaunertums, 1858 und von Wick=Klehmet, Macht der Sünde und Allmacht der Gnade, 1858. Duhn, Die Gefängnisfrage 1862. Hindberg, Berufsthätigkeit des Gefängnisgeistlichen, 1866. Hoffmann, Seelsorge im Strafgefängnis (in Palmers Pastoraltheologie). Fleischmann, Deutsches Vagabunden= und Verbrechertum im 19. Jahrh., Barmen 1888. Riggenbach, Die christliche Liebesthätigkeit für die Gefangenen, 1888.

Zur Literatur über den Eid: Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Eide, 1824. Bayer, Betrachtungen über den Eid, 1829. Schläger, Meineidsverwarnungen, 1837. Göschel, Der Eid nach seinem Prinzipe, Begriffe und Gebrauche, 1837. Hauser, Wegweiser f. Zeugen vor dem Schwurgerichte, 1851. Zur Eidesfrage 1877. G. Fuchs, Der Mißbrauch des Eids und seine kirchl. Bekämpfung (Evang. K.Ztg. 1882). Mergner, Predigt vom Meineide, Erlangen 1883. Bauer, Der Eid, Heidelberg 1884. Hartlieb, Der Eid und der moderne Staat, Heilbronn 1884 (Zeitfragen des christl. Volkslebens, Bd. 9, Heft 6). Fulda, Der Gerichtseid in seiner geschichtlichen Entwickelung, Magdeburg 1886. Medem, Zur Revision der Lehre vom Eide, Greifswald 1887.

Über Ehescheidung rc.: O. v. Gerlach, Über die heutige Gestaltung des Eherechts, 2. Aufl. 1842. J. Müller, Über Ehescheidung und Wiederverehelichung Geschiedener, 1855. Huschke, Was lehrt Gottes Wort über die Ehe und Ehescheidung, 1860. Harleß, Die Ehescheidungsfrage, 1861. v. Scheurl, Entwickelung des kirchl. Eheschließungsrechts, Erlangen 1877. Röbenbeck, Von der Ehe. Mit bes. Bez. auf Ehescheidung, Wiederverehelichung und Trauung Geschiedener (Stud. und Krit. 1881; auch bes. Gotha 1882). Thönes, Die christl. Anschauung von der Ehe, Leiden 1881. Oehninger, Ehe und

Ehehindernisse nach Gottes Wort, Augsburg 1887 (doch wird der Verf. in seiner Rigorosität der h. Schrift nicht gerecht).

Über die Seelsorge in den Irrenhäusern: Wächter, Über den Umgang des Geistlichen mit Irren (Monatsschr. von Nitzsch und Sack IV, 112 ff.). Nasse, Zeitschrift für psychische Ärzte. Dahlhoff, Unsere Gemütskranken (aus dem Dänischen von Michelsen), Leipzig 1883. Vgl. auch den betreffenden Abschnitt in Palmers Pastoraltheologie, bearbeitet von Lechler.

Was die Lit. über Krankenseelsorge anlangt, in der sich der Pastor gründlich zu orientieren hat, so sei besonders hingewiesen auf die Schrift von Haeser, Geschichte der christl. Krankenpflege 1857. Ferner auf Augustin, De visitatione infirmorum, auf unsre alten Kirchenordnungen, auf Möller, Manuale de praeparatione ad mortem, 1593 und auf den trefflichen Aufsatz von Gensichen über Krankenseelsorge (Evang. Kirchenzeitung 1887, Nr. 49 ff.). || Außerdem kommen in Betracht von neueren, resp. neu herausgegebenen Schriften: Wudrian, Kreuzschule (zuletzt herausgegeben durch den norddeutschen Verein, 1850). Olearius, Anweisung zur Krankenseelsorge (herausgegeben von Löhe, 1856). Günther, Geistliche Krankenkur, 1764. Müller, Erbauliche Auslegung der Leidensgeschichte Jesu Christi, nebst Trost und Rat für Kranke (bearbeitet von Jäger, 1858). Marperger, Anleitung zur wahren Seelenkur bei Kranken und Sterbenden 1743. Roos, Kreuzschule. Urlsperger, Anleitung für junge Prediger, wie sie sich beim Kranken- und Sterbebett zu bezeugen haben; der Kranken Gesundheit und Sterbenden Leben (neu herausgegeben von Ledderhose 1857). Löhe, Handbuch an Kranken- und Sterbebetten (s. auch Anhang zum 2. Bändchen des „evang. Geistlichen" von demselben). Ders., Rauchopfer für Kranke und Sterbende, 5. Aufl. Nördlingen 1880. Steiger, Krankenbuch 1841. Göring, Christlicher Kranken- und Sterbenstrost 1846. Fischer, Der Pfarrer am Krankenbette 1855. Kündig, Erfahrungen am Kranken- und Sterbebette. Basel 1856 (6. Aufl. 1888). Altmüller, Bethesda und Caritas, oder Heilkunst und Christentum 1860. Dieffenbach, Evangelische Krankenblätter (4 Hefte, seit 1868; 3. Aufl. 1882). Neubert, Der Engel des Trostes am Krankenbette, 2. Aufl. 1872. Trostbüchlein für Leidende, Kranke, Sterbende (v. Frauen-Kranken-Ver. in Berlin). Ohly, Krankenbuch für die Seelsorger, Wiesbaden 1882. J. C. Heuch, Die Praxis der pfarramtl. Krankenseelsorge (Ztschr. f. kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben, 1882; besonders erschienen, deutsch von Schuhmacher, Leipzig 1883; v. Hansen, Gotha 1887): eine sehr beachtenswerte und tief aus der christlichen Erfahrung schöpfende Schrift. Langhans, Die Heilung des Gichtbrüchigen: ein Krankenbüchlein. Erlangen 1883. Evang. Trostworte f. Kranke und Leidende, Gotha 1886. Bourdillon, Am Krankenbette (deutsch v. Krätzinger), Gotha 1887. Rägi, Für unsere Kranken, 3 Tle., Basel 1887.

Endlich sei hier aus der Literatur über Leichenbegängnisse hingewiesen auf: Brandt u. Hornung, Leseleichen (Betrachtungen und Gebete zum Vorlesen bei Begräbnissen), 3. Aufl. Stuttgart 1885. Hartmann, Leichenpredigten, herausgegeben v. Weitbrecht, 2. Aufl. Heilbronn 1885. Rebenbacher, Betrachtungen zu Leichenbegängnissen, 3. Aufl. Ansbach 1885.

Diakonik
oder Theorie und Geschichte der inneren Mission.

Prinzipielles.

1. Zur Orientierung.

Die Diakonik ist der jüngste Zweig am Baum der theologischen Wissenschaft. Die ersten Anfänge einer Behandlung resp. Berücksichtigung der betreffenden Materien in dem Lehrganzen der Theologie wurden erst vor einigen Jahrzehnten gemacht, die Forderung einer eigenen Disziplin „Diakonik" ist erst wenige Jahre alt. Somit ist es erklärlich, wenn deren Existenzrecht und Lebensfähigkeit noch keineswegs allseitig zugestanden wird und vielen noch wenig gesichert erscheint. Indessen wird man jetzt schon mit Bestimmtheit sagen können: die Kirche wird sich den ihr mit der Arbeit der inneren Mission erwachsenen Segen nicht wieder nehmen lassen wollen, sie wird im Gegenteil immer mehr zur That der Liebe auf diesem Arbeitsfeld sich gedrängt sehen. Daraus ergiebt sich von selbst die Konsequenz einer theologisch wissenschaftlichen Behandlung dieser Arbeit. Denn auch hier hat die Wissenschaft die Aufgabe zu erfüllen: das Leben zu begreifen, zu regulieren, zu befruchten. Die Theologie kann sich auf die Dauer einem breiten, die Kirche durchflutenden Strom nicht verschließen und die praktische Thätigkeit, zumal wo sie in größerem Maße auftritt, kann auf die Dauer einer theologischen Fundamentierung und eines wissenschaftlichen Ausbaus nicht entbehren.*)

Freilich trifft der Blick, welcher das ganze Gebiet zu überschauen sucht, noch auf manches Fragezeichen, und zwar nicht nur in betreff vieler Einzelheiten, welche der Klärung, Feststellung und Erprobung bedürfen, sondern

---

*) Bereits macht sich das Bedürfnis nach Vertretung unsrer Disziplin im Kreis der theologischen Vorlesungen geltend. Als Namen derer, welche diese Aufgabe angefaßt haben, sind dankbar zu verzeichnen: † Wolters (Halle), Hering (Halle), Harnack (Berlin), Achelis (Marburg), Vogel (Wien), Cremer (Greifswald), † Pünjer (Jena), Lucius (Straßburg), Wurster (Tübingen), Plath (Berlin), Reinicke (Predigerseminar in Wittenberg), B. Riggenbach (Basel), Kawerau (Kiel). — Zur Einführung in die Praxis haben die von Direktor Wichern im Rauhen Haus bei Hamburg begonnenen, hernach in Berlin, Dresden, Hannover, Stuttgart, Frankfurt a. M., Schleswig-Holstein u. s. w. gleichfalls abgehaltenen „Instruktionskurse" wesentlich mitgeholfen.

auch in betreff einiger Hauptfragen. Zu denselben gehört auch die Frage nach der Stelle, an welcher sich die Diakonik der Theologie einzugliedern habe. Die Entscheidung darüber wird abhängen von dem, was man unter Diakonik versteht, und dies ergiebt sich wieder nur aus dem Wesen der Diakonie und inneren Mission, sowie aus dem Wesen der Kirche und ihrer Lebensfunktionen, worüber teils auf frühere Darlegungen (vgl. v. Zezschwitz, Einl. in die prakt. Theol.), teils auf weiter unten folgende Andeutungen zu verweisen ist. Hier sei nur bemerkt, daß nach der Lage der Dinge eine Darstellung unsrer Disziplin nicht ein Ganzes von runden Resultaten und eine Kette von glatten Schlußfolgerungen sein kann. Wer daraus einen Vorwurf erheben wollte, müßte vergessen haben, wie lang andere Gebiete kirchlicher Wissenschaft ein unbestimmtes, schwankendes Gepräge an sich getragen, bis sich durch die Bemühungen Vieler, ja durch die Arbeit von Jahrhunderten Grundlage und Aufbau konsolidierten und zu einem Hause wurden, in dem sich sicher wohnen läßt; der müßte vergessen haben, daß z. B. ein so bedeutender Teil des theologischen Lehrganzen wie die Ethik erst jetzt allmählich festere Umrisse und bestimmteren Inhalt gewinnt (vgl. Handb.² III, 6 ff. u. 331). So wird es auch nicht Sache eines Einzelnen sein und nicht mit einemmal gelingen, dieser unserer Disziplin ein festes Gefüge und einen bis ins Kleine durchgearbeiteten Inhalt zu geben. Wie Pallas aus des Donnerers Haupt — so springt keine Wissenschaft ins Dasein. Durch elementare Anfänge, unvollkommene Weiterführung kommt's nur allmählich zu einer geschlosseneren, abgeklärteren Darstellung. Wer dies Ziel will, muß die Vorstufen mit in den Kauf nehmen. (Über eine interessante Parallele auf anderm Gebiet vgl. R. v. Mohl; Gesch. u. Literatur der Staatswissenschaften III. Erlangen 1858, 639 ff.)

Allerdings sind Vorarbeiten für eine zusammenfassende Darstellung in großer Zahl vorhanden, wennschon mit sehr ungleicher Verteilung auf die einzelnen Kapitel unsrer Disziplin. Wenn wir von mehr gelegentlichen Erwähnungen in wissenschaftlichem Zusammenhang absehen (wie z. B. Sartorius, Lehre von der h. Liebe IIIa, 86 ff.; Rothe, Ethik 2. Aufl. V, 423 ff.; Wuttke, Sittenlehre, 3. A. II, 512 ff.; Bunsen, Kirche der Zukunft (passim); [Hundeshagen], Der deutsche Protestantismus, 2. Abdr. 247 ff.; Martensen, Ethik, 2. Aufl. (passim), und wenn wir die wichtigeren Darstellungen von Einzelheiten je an ihrem Ort weiter unten berühren wollen, so bleiben uns hier nur die Versuche zu nennen, welche für die Erfassung unserer Disziplin im ganzen und ihre theologische Eingliederung von Bedeutung gewesen sind.

Wer sich vergegenwärtigt, wie wichtig der Name einer Sache für deren Fortgang werden kann, wird es nicht unterschätzen, daß zuerst Lücke (Die zwiefache, innere und äußere Mission der evang. Kirche, Hamburg 1843) das Wort „innere Mission" in den literarischen Verkehr gebracht hat, indem er freilich diesem Namen noch einen den heutigen Begriff bei weitem nicht erreichenden Inhalt gab.

Der eigentliche Vater der inneren Mission in ihrem neuzeitlichen Verstand ist indessen Wichern gewesen, und zwar nicht nur durch Thaten der Liebe und zündende Rede, sondern auch, was uns hier vor allem angeht, durch seine Schrift: „Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine

Denkschrift" (Hamburg 1849), welche in genialen Grundlinien das Programm seines Lebenswerkes entwarf. Die von ihm schon vorher begründete Zeitschrift: Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause (1845 ff.) bereicherte und verdeutlichte diese Skizze durch Einzelbehandlung einschlagender Themata aus seiner eigenen Feder oder von der Hand seiner Freunde.

Die von Wichern mit weitem Blick zusammengefaßten und mit männlicher Energie verkündeten Lebensgedanken, welche die ganze damalige Zeit bewegten, sehen wir von Nitzsch (Praktische Theologie. Bonn 1847 ff. 3 Bde.) mit feinem Verständnis und besonnener Wertung in die wissenschaftliche Darstellung aufgenommen. Seitdem kann kein umfassenderes Werk über praktische Theologie an diesem Gebiet ohne Stellungnahme zu demselben vorübergehen. Ein irgendwie näher bestimmtes Bürgerrecht in diesem Zusammenhang scheint unserer Disziplin fortan gesichert.

Die betreffenden Aufstellungen Nitzsch's trugen indessen doch noch einen aphoristischen Charakter, namentlich beschränkte sich das Historische auf spärliche Notizen. Hier setzte nun die Arbeit der nächsten Jahrzehnte ein. Mit der wachsenden praktischen Arbeit und der Fülle der Liebesthätigkeit mehrte sich die Kenntnis der Einzelheiten neben dem Ringen um den rechten Begriff der Sache, um den adäquaten Ausdruck für dieselbe. Man förderte die Geschichte der bezeichneten Bestrebungen in vergangenen Jahrzehnten und Jahrhunderten ans Licht; man suchte einen mit statistischem Stoff erfüllten Überblick zu gewinnen; man besann sich auf die hohe Bedeutung der inneren Mission und methodisches Wirken für sie. Als eine geschickte, warme und in betreff des Thatsächlichen genaue Verarbeitung wie auch Vermittlung des so gewonnenen Stoffs an weitere Kreise kann Lehmanns Schrift (Die Werke der Liebe, Leipzig 1870, 2. Aufl. 1883) gelten, welche wenigstens die praktisch wichtigsten Gegenstände kompendiös und doch lesbar zusammenstellte. Unter der Literatur ähnlicher Art verdienen auch heute noch die Vorträge von Braune (Unsre Zeit und die innere Mission, Leipzig 1850) um ihrer Form und interessanten Gesichtspunkte willen genannt zu werden; in betreff des Thatsächlichen freilich sind dieselben veraltet.

In historischem Zusammenhang hat Kahnis (Der innere Gang des deutschen Protestantismus, Leipzig, 3. Aufl., 1874) die innere Mission gewürdigt, indem er namentlich die wirksamen Hauptpersönlichkeiten geistvoll und treffend charakterisiert, die treibenden Kräfte sowie die Beziehungen zu dem gleichzeitigen kirchlichen und Kulturleben schildert. In wachsender Vollständigkeit hat J. H. Kurtz in den verschiedenen Auflagen seines Werkes (Lehrbuch der Kirchengeschichte. 8. Aufl. 2 Bde. Leipz. 1880 f.) diese kirchliche Freithätigkeit berücksichtigt. Andere haben (in den bekannten kirchenhistorischen Werken) ein Gleiches gethan. Besonders ausführlich Nippold, Zahn und Koffmane, welche die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts behandeln.

Einen wesentlichen Fortschritt bezeichnen die gleichzeitig erschienenen Gesamtdarstellungen der praktischen Theologie durch v. Zeschwitz und Harnack (des ersteren: System der praktischen Theologie, Leipzig 1878; des letzteren: Praktische Theologie, Erlangen 1878). Beide räumen unserer Disziplin einen festen Platz in ihrem System ein, und zwar, an Nitzsch anknüpfend, innerhalb der Seelsorge, über denselben hinausgehend durch Behandlung in einem be-

sonderen abgeschlossenen Kapitel. Bei beiden findet sich sach- und zeitgemäß eine reichere Verwertung des historischen Materials und der fürs praktische Wirken maßgebenden Gesichtspunkte. Bei v. Zezschwitz (der schon in einem früheren geistvollen, sehr beachtenswerten Vortrag das Thema behandelt hat: Innere Mission, Volkserziehung und Prophetentum, Frankfurt a. M. 1864) liegt das Hauptgewicht auf der inneren Mission, bei Harnack auf der Diakonie. Dem letzteren gestattet übrigens die ganze Anlage seines Buches eine detailliertere geschichtliche Zeichnung (vgl. Mon. III, 97 ff.).

Beachtenswert ist auch die Behandlung, welche Räbiger (in seiner Theologik 542 ff.) unserer Disziplin angedeihen läßt. Er nennt den III. Teil der praktischen Theologie „kirchliche Kulturwissenschaft" und behandelt als deren ersten Abschnitt die kirchliche Missionswissenschaft (äußere Mission), als deren zweiten Abschnitt die kirchliche Sozialwissenschaft (innere Mission).

Mit einem Meisterwerk historischer Forschung und Darstellung sind wir durch Uhlhorn (Die christliche Liebesthätigkeit I. in der alten Kirche, II. im Mittelalter, Stuttgart 1882 und 1884) beschenkt worden. Ausgezeichnet namentlich durch den Aufweis der Entwicklungsmomente christlicher Liebesthätigkeit sowie durch Darstellung des Zusammenhangs zwischen ihr und der gleichzeitigen Lage der Kultur sowie der Nationalökonomie wird dasselbe (wie der noch zu erwartende Schlußband, welcher die Untersuchung bis zur Gegenwart fortführen soll) gewiß nachhaltig und höchst förderlich auf alle hier einschlagenden Studien einwirken (s. Mon. III, 231 ff.).

Am Schluß dieser Übersicht darf Verfasser dieses wohl auch noch auf seine eigenen Bestrebungen hinweisen. Durch Begründung einer das ganze Gebiet umfassenden Zeitschrift (Monatsschrift für innere Mission mit Einschluß der Diakonie, Diasporapflege, Evangelisation und gesamten Wohlthätigkeit, Gütersloh 1881 ff.), durch Herausgabe eines Sammelwerkes (Die innere Mission in Deutschland; eine Sammlung von Monographien über Geschichte und Bestand der inneren Mission in den einzelnen Teilen des deutschen Reiches, Hamburg 1878 ff. bis jetzt 6 Bde.: Hannover, Württemberg Bayern, Lübeck, Bremen, Schlesien), durch Abfassung einer Schrift (Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfange dargestellt, Stuttgart 1879—83 (resp. 87), 3 Bde.), welche den einem berufsmäßigen weiblichen Wirken erschlossenen Teil christlicher Liebesthätigkeit behandelt, durch Bearbeitung eines Leitfadens (Leitfaden der i. M. Hamburg 1887, 2. Aufl. 1889), sowie durch Sammlung einer Reihe von Vorträgen aus unserm Gebiet (Praktisches Christentum, Gütersloh 1888) sollte gleicherweise der Wissenschaft wie der Praxis gedient werden. Die Wissenschaft, zumal des praktisch-kirchlichen Bereichs, wird ohne volle Berücksichtigung des reichen und vielgestaltigen wirklichen Lebens unfruchtbar und einseitig theoretisierend. Die Praxis wird ohne Befruchtung und namentlich Regulierung durch das wissenschaftliche Denken willkürlich oder zur bloßen Routine. Nur bei möglichst naher Berührung und gegenseitiger Beeinflussung können beide gedeihen. Dazu mitzuhelfen war meine Absicht.

Die nächste Aufgabe zur Förderung unserer Disziplin wird ein „Handbuch der inneren Mission" sein müssen, das unter Verwertung aller vorhandenen Vorarbeiten einmal die Summe des bisherigen Wissens und der gemachten Erfahrungen zieht und welches, sofern dann immer noch, ja dann

erst recht, eine Reihe von Fragen sich als ungelöst erweisen wird, Anregung zu weiterer Detailarbeit geben könnte. Mit der Ausarbeitung eines solchen Handbuchs ist der Verfasser dieses gegenwärtig beschäftigt. Als ein Vorläufer desselben mag vorliegende Skizze angesehen werden, bei deren Abfassung auf Schritt und Tritt die Knappheit des zu Gebote stehenden Raumes zu bedauern war, welche nur Andeutungen statt Ausführungen und Begründungen erlaubte bei Thematen, die zum größten Teil noch im Fluß sind.

2. Name, Begriff und encyklopädische Stellung der Diakonik.

Der Name „innere Mission" ist nicht etwa eine Übersetzung des englischen „Home mission". Jener umspannt ein weit größeres und anders geartetes Arbeitsfeld als dieser, der nur geistliche Freithätigkeit, und noch nicht einmal in ihrem ganzen Umfang, benennt (Mon. II, 88). Der Name ist vielmehr auf deutschem Boden entstanden, und zwar durch die Reflexion auf ein inmitten der Christenheit aufwachsendes Geschlecht, das ebensowohl besonderer Veranstaltungen von seiten der christlichen Liebe zu seiner Rettung bedürfe wie die Heidenwelt. Nachweislich ist derselbe zuerst von Lücke (in der oben S. 512 genannten Rede) literarisch gebraucht worden. Gleichzeitig ist er für Wichern und seinen Freundeskreis aus seiner praktischen Arbeit an den Elenden und Verkommenen seiner Vaterstadt Hamburg erwachsen und dort mündlich in Gebrauch gewesen (Mon. II, 447 f., Flieg. Bl. 1857, 333). Anklänge an die Bezeichnung „innere Mission" lassen sich schon bis auf Joh. Falk (Mon. V, 417), Zeller (Mon. V, 418) und den Kottwitzschen Kreis (Flugschriften für J. M. II, 2) zurückführen. Man hat den Namen vielfach beanstandet; man könne nicht mit Recht von einer Mission reden, welche das Objekt ihrer Thätigkeit in der Christenheit finde, der Name enthalte einen Widerspruch in sich selbst. Darauf ist erwidert worden: es liege „gerade in dem Widerspruchsvollen des Begriffs das Zutreffende dessen, was er aussagt; die Antinomie, die in demselben zu Tage tritt, entspreche genau der Antinomie, die in der Thatsache liegt, daß äußere, rechtliche Zugehörigkeit zur Kirche zusammentrifft mit innerer Abkehr von Christentum und Kirche, daß diejenigen, welche Subjekte der Missionsthätigkeit sein sollten, als ihre Objekte zu stehen kommen" (Mon. I, 11 f.). Der Name einer Darstellung der inneren Mission könnte nun kaum ein anderer sein, als „Wissenschaft der inneren Mission", „Theorie und Geschichte der inneren Mission" oder eine ähnliche Umschreibung. Warum wir außerdem den Namen „Diakonik", und zwar in erster Linie vorschlagen und gebrauchen, lehrt eine Betrachtung des Begriffs und Wesens der Sache.

Läßt sich überhaupt ein in sich geschlossener Begriff der inneren Mission gewinnen? Einige bejahen, andere verneinen diese Frage. Man kann dabei vier Gruppen unterscheiden:

1. Wichern und seine unmittelbaren Nachfolger. Wichern hat sehr oft in umschreibender Weise von der inneren Mission geredet, eine runde Definition hat er nicht aufgestellt. Eine solche Beschreibung findet sich z. B. in seiner Denkschrift S. 4: „Als innere Mission gilt uns nicht diese oder jene einzelne, sondern die gesamte Arbeit der aus dem Glauben an Christum ge-

borenen Liebe, welche diejenigen Massen in der Christenheit innerlich und äußerlich erneuern will, die der Macht und Herrschaft des aus der Sünde direkt oder indirekt entspringenden mannigfachen äußern und innern Verderbens anheimgefallen sind, ohne daß sie, so wie es zu ihrer christlichen Erneurung nötig wäre, von den jedesmaligen geordneten christlichen Ämtern erreicht werden." Als Ergebnis einer fleißigen und scharfsinnigen Untersuchung hat Reimpell (Mon. II, 443 ff.) drei Momente, als den Wichernschen Begriff konstituierend, aufgestellt: die innere Mission ist Mission (darin liegt ihr christlicher, einheitlicher, kirchlicher Charakter); sie ist innere Mission (darin liegt ihr sozialer Charakter); sie hat eine besondere Erscheinungsform (allgemeines Priestertum, Laienprinzip, Vereinswesen). Danach definiert er: „Die innere Mission ist die durch die lebendigen Glieder der Kirche auf Grund des allgemeinen Priestertums auszuführende Arbeit der Kirche zur Ausbreitung des Reiches Gottes im Gesamtleben des äußerlich der Kirche angehörigen Volkes". Ganz aus dem Wichernschen Gedankenkreis erwachsen ist der Artikel Oldenbergs über i. M. in der PRE.[2] X, 18 ff.

2. Diejenigen, welche in der Erfassung des Begriffs selbständige Wege gehen. In der Darlegung, welche v. Zezschwitz giebt (Innere Mission, Volkserziehung und Prophetentum. Frankfurt a. M. 1864, sowie: System der praktischen Theologie) treten folgende Hauptmomente hervor (nach einer Zusammenfassung in Mon. I, 500 f. und Mon. A IV, 17 ff.): Die innere Mission ist „der Reaktionsprozeß des gesunden und lebenskräftigen Teiles der Kirche gegen die von dem entfremdeten Teile her den ganzen Leib bedrohende Gefahr des Ersterbens. Daraus ergiebt sich, daß die lebendigen und bewußten Glieder der Kirche als solche Subjekte und Träger der inneren Mission sind. Die Verwalter des Amts kommen hier zunächst als lebendige, gesunde Glieder der Kirche in Betracht. Und darin liegt die Berechtigung, daß die innere Mission in der Form der freien Vereinsthätigkeit erscheint. Objekt der inneren Mission sind alle die, welche ohne den rechtlichen Zusammenhang, der zwischen ihnen und der Kirche besteht, gelöst zu haben, ihren Lebenszusammenhang mit der Kirche in keiner erkennbaren Weise mehr bethätigen. Das Prinzip der inneren Mission ist die Barmherzigkeit, die das Verlorene sucht. Ihre Mittel sind teils wesentliche oder konstitutive (das Wort in seiner mannigfachen, den Verhältnissen angepaßten Verkündigung), teils auxiliare: präparative, die den Weg für die Hauptmittel bereiten; konservative, welche die gewonnene Frucht bewahren." — E. Haupt definiert (Mon. I, 24): „Die innere Mission ist eine von den Aufgaben des amtlichen Organismus der Kirche unterschiedene organisierte seelsorgerliche Thätigkeit der gläubigen Gesamtgemeinde, welche teils durch berufsmäßige, teils durch freiere Organe geübt wird und darauf ausgeht, den in der Gemeinde lebendigen Geist Christi auf die unbefestigten, gefährdeten oder verlorenen Glieder der Kirche wirken zu lassen. Sie sammelt zu diesem Zwecke solche Glieder je nach der Gleichheit irgendwelcher Lebensverhältnisse und sucht durch das Ineinander von äußerer und innerer Wirksamkeit an ihnen die Versuchungen, in denen sie nach ihren speziellen Lebensverhältnissen stehen, zu überwinden und sie zu innerer Gemeinschaft mit der Kirche zurückzuführen oder in ihr zu fördern."

3. Diejenigen, welche der inneren Mission eine prinzipielle

und begriffliche Einheit absprechen. So z. B. Penzlin (Mon. I, 549 ff.), H. Jakoby (Mon. I, 480 ff.), Th. Kaftan (Mon. III, 53 ff.). In der Verteilung des mit dem Namen innere Mission zusammengefaßten Lehrstoffes gehen dann die einzelnen wieder verschiedene Wege.

4. Unsere eigene Stellung charakterisiert sich als Versuch: auf Grundlage der Wichernschen Anschauungen und unter Verwertung der von andern herausgestellten Momente eine neue, klarere Formulierung des Wesens der Sache zu gewinnen, wobei die Geschichte den Ausgangspunkt und die korrekte Eingliederung in die Lebensthätigkeiten der Kirche (wie sie die praktische Theologie aufstellt) den Zielpunkt bildet. Danach ergibt sich folgende Ansicht der Sache: ihrem Namen nach und als Ganzes angesehen, ist die innere Mission etwas Neues, ihren Elementen nach etwas Altes, in allen Epochen der Kirchengeschichte in irgend einer Form Auftretendes. „Es lassen sich gleichsam drei Strömungen unterscheiden, welche einzeln die Geschichte der Kirche in allen ihren Hauptperioden durchziehen, um sich dann in der innern Mission zu gemeinsamem Lauf und Wirken zu verbinden.

Zuerst die Werke der Barmherzigkeit. Dieselben haben der Kirche Gottes nie gefehlt. Seit der Heiland auf Erden umherzog und die Kranken heilte, die Hungrigen speiste, die bösen Geister austrieb u. s. w. — durch die Tage der ersten Liebe hindurch, da die Christen ein Herz und eine Seele waren und alle Dinge gemein hatten, — während der Zeiten der Verfolgung, worin die Christen unter einander und gegen die Welt, welche sie haßte und tötete, Liebe übten — in der Glanzperiode der ersten Herrschaft der Kirche nach Konstantin, in welcher der Strom der christlichen Freigebigkeit und Hilfsbereitschaft sich über die Welt ergoß und wesentlich dazu beitrug, auch die letzten Burgen des Heidentums zu brechen — im ganzen Mittelalter, da Geistliche und Laien, Mönche und Nonnen, Ritterorden und Bruderschaften in guten Werken wetteiferten und die letzteren so hoch in der Wertschätzung stiegen, daß sie die Gnade verdunkelten — in der Reformationszeit, welche den verschütteten Quell der rechten, gottwohlgefälligen guten Werke im wahren Glauben und im Evangelium wieder eröffnete und diese guten Werke an die Stelle des gleisnerischen Selbstruhms setzte — in den Tagen des Pietismus, welcher die Gläubigen zu Werken der Liebe, sonderlich auch durch das Beispiel A. H. Franckes, anregte — bis in unsere Zeiten herein, in denen das wiedererwachende Glaubensleben, sonderlich auch durch die Bestrebungen der inneren Mission, eine Richtung auf praktische Bethätigung in Barmherzigkeit gegen die Not, in Hilfe für das Elend aller Art empfing — immer hat die Liebesthat Gottes in Christo Liebe in der Welt entzündet, die ihm in seinen elenden Brüdern und Gliedern zu dienen begehrte.

Sodann die freie Verkündigung des Evangeliums in Wort und Schrift, ohne kirchenamtlichen Auftrag, aus Liebeseifer und Zeugengeist oder Gewissensdrang und Erbarmen mit der Verwahrlosung und Unwissenheit des Volks. Es ist ja bekannt und die neutestamentlichen Schriften bezeugen es, daß in der apostolischen Zeit die Verkündigung des Wortes nicht ausschließlich an das kirchliche Amt, sondern an die Gabe, an die Ordnung, an das Erbauungsbedürfnis gebunden war. Das blieb im wesentlichen so, wenn auch unter manchen erfolgreichen Versuchen der Beschränkung, in den ersten Jahr-

hunderten. Die in der katholischen Kirche immer mehr erstarkende herrschsüchtige Priesterschaft riß dieses Recht, wie so manches andere, ausnahmslos an sich, nicht einmal immer um es auszuüben, sondern vielfach um es einschlafen zu lassen. Die Vernachlässigung der Predigt im Mittelalter ist eine der verhängnisvollsten Sünden der katholischen Kirche gewesen. Als ein Versuch der Ausfüllung dieser Lücke ist die Thätigkeit der Predigerorden anzusehen, deren Wirken von der Pfarrgeistlichkeit thunlichst beschränkt und befehdet wurde. In der Reformation wurden nicht nur für die Predigt des Evangeliums die Kanzeln in den Kirchen wiedererobert, sondern auch der freien Verkündigung des Worts durch Mund und Bücherdruck die Thür aufgethan. Luther wahrte in seinen Schriften jedem Christen das Recht, für die Sache des Herrn das Wort zu nehmen, bis er, durch Mißbrauch dieser Freiheit bewogen, auch hier wie auf andern Gebieten die Schranken enger zog, damit die Freiheit nicht zum Deckel der Bosheit werde (Augsburger Konfession Artikel XIV, recht verstanden, bezeichnet die goldne Mitte zwischen willkürlichem Lehren und Dämpfung des Geistes). In manchen Kreisen der nachreformatorischen Zeit als Recht behauptet, wenngleich unter dem Druck der Verhältnisse mündlich nur sehr spärlich ausgeübt, wurde erst in unsern Tagen, namentlich durch die innere Mission, die Befugnis auch des Laien zur freien Darbietung des Heils und Gnadenwortes außerhalb des eigentlichen Gemeindegottesdienstes wieder zurückgefordert und vielfach wirksam ausgeübt.

Endlich die kirchlichen Reformversuche. Nach dem hellen, frischen Morgen, welchen Jesus, die Sonne der Gerechtigkeit, über die Welt heraufgeführt hatte, traten bald mehr oder weniger starke und umfassende Trübungen ein, sowohl des Glaubensgrundes als der Lebenswirkung bei den einzelnen und bei der Kirche im ganzen. Doch fehlte es auch nicht an eifriger Gegenwirkung gegen diese Trübungen. Man suchte sie zu verhindern, wenn sie im Anzug und wieder zu beseitigen, wenn sie eingetreten waren. Letztere Gegenwirkungen sind als Reformversuche zu bezeichnen. Nur einer derselben hatte eine gründliche und durchgreifende Besserung zur Folge: die Erneuerung des gesamten Glaubensgrundes in der „Reformation". Doch blieb auch nachher noch genug zu thun, da man einesteils die wiedergewonnenen Gnadengüter noch nicht allseitig verwertet, das Licht noch nicht auf alle Gebiete des kirchlichen Lebens hatte leuchten lassen, oder manche Teile des geistlichen Tempels noch nicht ausgebaut waren, da man anderntteils durch Vernachlässigung und Untreue manches von dem ersten Besitz wieder eingebüßt hatte. Ein nach verschiedenen Seiten hin gelungener Versuch nachreformatorischer kirchlicher Reform ist der Pietismus. Ein zweiter stellt sich in der innern Mission dar.

In der innern Mission laufen die eben bezeichneten drei Strömungen zusammen. Sie ist diejenige kirchliche Reformbewegung des 19. Jahrhunderts, welche den inneren Zustand der Kirche dadurch zu bessern unternimmt, daß sie sowohl die Werke der Barmherzigkeit als auch die freie Verkündigung des Evangeliums dem Leben der Kirche gliedlich und dauernd einfügen und in ihr wirksam machen will." (Schäfer, Leitfaden [2], 1 ff.) Hierbei ist das Wort Kirche immer in dem Sinn von Kirchentum verstanden (vgl. Harnack, Kybernetik). Somit ist die innere

Mission die Verschmelzung eines diakonischen und evangelisatorischen mit einem reformatorischen Element. Ihr Zusammenfließen hat unter Einwirkung kirchlicher, volkstümlicher, zeitgeschichtlicher, persönlicher Momente ein eigentümliches, so noch nie dagewesenes Ganze geschaffen, das geschichtlich, aber nicht prinzipiell, eine Einheit bildet.

Dieser Auffassung haben sich mehr oder weniger eng angeschlossen: Wurster (Mon. VI, 1886, 191 ff.), Laurmann (Bl. f. d. Armenwesen 1888, 141 ff.). Auch Naumann hat seine neuerdings erschienenen, ein gewisses Aufsehen machenden Aufsätze an meine Darlegung angeknüpft. Er definiert: „innere Mission sind im christlichen Geiste entstehende Einrichtungen des staatlichen oder kirchlichen Organismus während ihrer Entstehungszeit" (vergl. Konserv. Monatsschr. 1888, 691 ff. u. namentlich Christl. Welt 1888, 403 ff.). Damit ist eine Seite der Sache richtig hervorgehoben: das Provisorische und Transitorische der innern Mission. Aber in seinen Ausführungen geht Naumann von politischen und kirchlichen Anschauungen aus und kommt zu Resultaten, welche von jenem Berührungspunkt ganz unabhängig und völlig unhaltbar sind (vgl. gegen Naumann: Dr. v. Schubert in der christl. Welt 1888, 489 ff.; ders. in Mon. IX, 1889, 156 ff.; ferner S. E. in christl. Welt 1888, 499 ff.; Caspar in Konserv. Monatsschr. 1888, 1221 ff.; Pestalozzi, Wächterstimme 1889, 189 ff.).

Fragen wir nach der Stellung einer Theorie und Geschichte der also aufgefaßten inneren Mission im ganzen der Theologie, so ist deren Beziehung zu den drei ersten Hauptfächern derselben klar und einfach. Die Schrifttheologie hat nicht nur den Schriftbeweis für Recht und Art jenes reformatorischen Zuges (wie er z. B. schon im atl. Prophetentum teilweise vorgebildet ist 2c.) herauszustellen, sondern auch die Grundlagen für Notwendigkeit und Betriebsweise des diakonischen und evangelisatorischen Thuns zu bieten (vgl. Bibl. Gesichtspunkte 2c. von Haupt in Mon. I, 9 ff.). Die Schrift unter diesem Gesichtspunkt gelesen, gibt reiche Ausbeute und höchst wichtige Winke auch für die Praxis (vgl. Beck, Pastorallehren des N. T. Gütersloh 1880 S. 268 ff. und als Parallele aus der Heidenmission: Warneck, Allg. Missionszeitschr. I, 41 ff.). — Die historische Theologie würde ihre Aufgabe nur sehr unvollkommen erfassen, wenn sie nicht gleichfalls jenen drei Elementen und ihrer Einheit in der innern Mission, ihre besondere Aufmerksamkeit schenken wollte. Entfalten sich doch darin wichtigste Gebiete „kirchlicher Kulturgeschichte" (vgl. Die innere Mission in den Darstellungen der Kirchengeschichte von Zöckler in Mon. II, 289 ff.). — Die systematische Theologie schafft nur Grundlagen (so die Dogmatik z. B. im Kirchenbegriff) oder bietet Berührungspunkte für unsere Disziplin (so die Ethik z. B. an den Stellen, wo Individual- und Sozialethik den Erweis christlicher Gesinnung in Thaten der Liebe 2c. fordert [vgl. Luthardt im Handbuch[2] III, 350 f., 368 f., 381 f., und L. Schulze, Die i. M. in den neueren Darstellungen der ev. Ethik in Mon. IV, 281 ff.]). — Ihr eigentliches Hausrecht hat die innere Mission in der praktischen Theologie (vgl. Die innere Mission in den Darstellungen der praktischen Theologie von Jakoby in Mon. I, 481 ff.). Und zwar geht bis jetzt vorwiegend die Tendenz dahin (z. B. Nitzsch, Harnack, v. Zezschwitz), unsere Disziplin der Seelsorge einzugliedern. Ohne Zweifel sind der Be-

ziehungen zwischen innerer Mission und Seelsorge sehr viele. Aber doch steht einer solchen Anordnung auch manches entgegen. Schon dies, daß das überaus reiche (und unendlich viele zur näheren Kenntnis durchaus nötige Einzelheiten umfassende) Material den Rahmen der „Seelsorge" sprengt und ihren gegliederten Aufbau verdirbt (vgl. auch Mon. III, 100 f.). Sodann überragt das Gebiet der inneren Mission an vielen Stellen das der Seelsorge, indem die letztere der Regel nach in der praktischen Ausübung an der Einzelgemeinde ihre Grenze findet, die innere Mission aber, neben dem Wirken des einzelnen an einzelnen, in einer großen Anzahl ihrer Arbeiten es nicht nur mit Gesamtzuständen des Volks und der Kirche, also weit über die Einzelgemeinde hinausragenden Verhältnissen zu thun hat, sondern auch mit Kräften dem Verderben steuern muß, welche gleichfalls keineswegs der Einzelgemeinde angehören können. Und was hiermit von der inneren Mission als Ganzem gesagt ist, das gilt bei näherem Zusehen auch von ihren drei Elementen, dem diakonischen, evangelisatorischen und reformatorischen.

So sei denn der Vorschlag gemacht: den Grundstock, den eigentlichen Körper der inneren Mission, die Werke der Barmherzigkeit umfassend, unter dem Namen „Diakonik" zu einer selbständigen Disziplin zu formieren und zwischen Seelsorge (Poimenik) und Kirchenverfassungslehre (Kybernetik) in die praktische Theologie einzugliedern. Diese Stelle würde unseres Erachtens auch am meisten der vorhin angedeuteten Mittelstellung der Diakonie zwischen Einzelgemeinde und Gesamtkirche entsprechen. Das andere Element der inneren Mission, das evangelisatorische, findet in der Homiletik seinen Platz, sobald dieselbe nicht als Amtstechnik gefaßt, sondern wirklich von der Aufgabe durchdrungen wird, daß die praktische Theologie die Theorie aufzustellen hat „von der fortgehenden Verwirklichung der Kirche in der Welt" 2c. (vgl. v. Zezschwitz, Handb. IV, Einltg.). — Das dritte Element, der reformatorische Zug, die Leben weckende, reinigende Tendenz, kann auf eine ähnliche selbständige Behandlung keinen Anspruch machen. Es liegt in der Natur der Sache, daß sich darüber keine zu einer besonderen wissenschaftlichen Disziplin gestaltete Theorie, noch weniger eine Kunstlehre aufstellen läßt. Wenn indessen der praktischen Theologie als einer „Theorie der Verwirklichung der Kirche in der Welt" ein „perenn reformatorischer" Zug innewohnt (vgl. Zezschwitz, Hdb. IV, Einltg.), so muß im Zusammenhang dieser Gedanken, also in der Einleitung zur praktischen Theologie, welche deren Grundbegriffe entwickelt, und nicht in der Seelsorge, über deren Schranken man damit weit hinausgehen würde — eine Darstellung des göttlichen Rechts aller wahrhaft reformatorischen Bestrebungen und der dem entsprechenden Christenpflicht ihren Ansatzpunkt finden. Mit biblischen und dogmatischen Mitteln wäre dieser Beweis zu liefern und aus der Kirchengeschichte zu illustrieren. (Eine geistreiche und feine Übersicht der betreffenden geschichtlichen Momente gibt Nitzsch, Praktische Theologie III, 1 Seelsorge S. 19 ff., zugleich der deutlichste Beweis, daß für innere Mission im gewöhnlichen Sinn der Rahmen der Seelsorge viel zu eng ist.)

In dieser Weise wären u. E. die Elemente der herkömmlichen inneren Mission zu trennen, wenn man prinzipiell richtig verfahren und scharf scheiden will. So lange indessen sowohl in der allgemeinen Einleitung zur praktischen

Theologie wie in der Homiletik (inkl. Geschichte der Predigt) den eben bezeichneten Desiderien noch nicht auskömmlich Rechnung getragen ist, so lange wir auch — geschichtlich angesehen — noch in der Epoche der innern Mission selbst leben, so lange also die Diakonie noch die Spuren ihrer Wiedererweckung aus dem Schoß der inneren Mission an sich trägt, so lange ferner die Diakonie in einem provisorischen Zustande noch der kirchlichen Eingliederung harrt, so lange wird auch ihre wissenschaftliche Bearbeitung diesen zeitlich bestimmten, von den Thatsachen des Lebens beeinflußten Charakter nicht verleugnen können. So lange die Diakonie noch im Kleid der inneren Mission steckt, wird auch die „Diakonik" sich den Nebentitel einer „Theorie und Geschichte der inneren Mission" gefallen lassen müssen.

Als Hilfswissenschaften der Diakonik resp. als Disziplinen, welche der unsrigen mehrfach als Unterlage dienen, und deren Kenntnis bis zu einem gewissen Grade demjenigen notwendig ist, welcher das Gebiet der Liebesthätigkeit einigermaßen gründlich, wissenschaftlich und praktisch erfassen will, sind zu bezeichnen: die Statistik (namentlich kirchliche Statistik und Moralstatistik), die Nationalökonomie, die Hygiene.

3. Das Verhältnis der Diakonie und inneren Mission zur Kirche.

„Prinzipiell angesehen ist die (amtliche oder berufliche) Diakonie eine Sache der Kirche; sie steht zu ihr durchaus in einem Tochterverhältnis und muß deshalb nichts anderes begehren als der Kirche zu dienen. Aber andererseits darf nicht vergessen werden, daß sich faktisch die Diakonie in unseren Tagen selbständig in der Kirche entwickelt hat" (Schäfer, Weibl. Diakonie III, 228 f.). Wenn die irdisch verfaßte Kirche (das Kirchentum) die Liebesthätigkeit aus sich erzeugt, ergiebt sich die Stellung der Diakonie zur Kirche ganz von selbst. Wenn durch ein Zusammenwirken der Apostel und der urchristlichen Gemeinde der Diakonat entsteht, so ist derselbe von dem ersten Moment seines Lebens an ein Glied in dem Organismus der Kirche. So wird in allen den Zeiten die Leitung der Liebesthätigkeit ohne weiteres der Kirche gehören, in welchen die Kirche ihre Schuldigkeit thut und die Initiative zur Herstellung des Diakonats und zur Ausrichtung seiner Aufgaben ergreift. Wenn es nun aber gewiß ist, daß die Kirche in ihren gegenwärtigen Verhältnissen nicht im stand gewesen ist, als solche und aus eigener Initiative die Liebesthätigkeit unsrer Tage zu schaffen, so ist es auch mehr als zweifelhaft, ob sie im stande ist, dieselbe so zu leiten, daß es zur wirklichen Stärkung und zum Wachstum der Barmherzigkeit nach innen und außen beitrüge. Das ist eine manchen vielleicht unbequeme Wahrheit, aber es ist eine Wahrheit. Zuweilen wird es der inneren Mission als Probe ihrer Kirchlichkeit zugemutet, sich ohne weiteres dem jeweiligen Amtsträger oder einer jeweiligen höheren oder niederen kirchenregimentlichen Instanz zu untergeben. Diesem Verlangen liegt eine unerlaubte Verwechslung zwischen Kirche und Kirchentum zu Grunde. Wie, wenn man nun gerade aus Kirchlichkeit sich dem jeweiligen Kirchentum gegenüber ablehnend verhielte? Unterordnung der inneren Mission unter „die Kirche" in diesem Sinn würde in manchem Fall ihr Tod

sein. Wir fragen z. B.: sollen auch in dem Fall Teile der kirchlichen Vertretungskörper oder einzelne Träger des kirchlichen Amts bloß der Schablone zu Liebe Subjekte der inneren Mission werden, wenn sie vielmehr würdig wären, deren Objekte zu sein? Und wenn hie und da Teile der Kirche unter solcher verderblichen Botmäßigkeit stehen und stehen bleiben — Männer der inneren Mission werden nicht dazu mitwirken, ihre Vereine und Anstalten in eine dieselben mit Tod bedrohende Verwicklung solcher Verhältnisse hineinzustellen, wenn sie wissen, was sie wollen und sollen. Aus Kirchlichkeit legen sie mit Wort und That Zeugnis ab gegen verderbtes Kirchentum. „Je missionsmäßiger die Kirche, desto kirchlicher wird auch die Mission sein, und umgekehrt“ (Hesse, Die Mission auf der Kanzel, Calw, 1889, S. 2).

Das Hineinwachsen der Diakonie in die Verfassung der Kirche kann nur vermöge eines geschichtlichen Prozesses geschehen. Künstlich gemacht, überstürzt, kommandiert kann das nicht werden. Versuche der Art nach dem Grundsatze: Fiat justitia, pereat mundus, laden nach ihrem Erfolg nicht gerade zur Nachfolge ein (vgl. Schäfer, Weibl. Diakonie[2] I, 206 ff.). Jenem langsamen Werden und Wachsen eines gesunden Verhältnisses beider zu einander, das schon bis jetzt erfreuliche, wenn auch nur vorläufige Resultate gezeitigt hat, reden sogar Faktoren des Kirchenregiments das Wort (Abt Uhlhorn, vgl. Zeitung f. i. M. I, 59; ähnlich der General-Synodalrat der preußischen Landeskirche, vgl. Zeitung f. i. M. I, 16). Es wäre ungerecht, wenn man für das gegenwärtig bestehende unfertige und lose Verhältnis beider zu einander allein die Diakonie verantwortlich machen wollte. Die Ursachen dafür liegen ganz ebensosehr in dem Zustand der Kirche (vgl. z. B. die Verhandlungen der Meißner Konferenz in Zeitung f. i. M. II, 178 ff. und als Parallele aus der Heidenmission Warneck, Allg. Missionsztschr. XI, 316 ff.). Und wenn es zu einer gesegneten Einordnung der Liebesthätigkeit in die Kirche kommen soll, so bedürfen die Behörden aller Stufen persönlicher Kräfte, welche den daraus sich ergebenden Aufgaben nicht nur ein warmes Herz, sondern auch eine aus tüchtiger praktischer Arbeit, sowie aus geschichtlichen und theoretischen Studien erwachsene Sachkunde entgegenbringen. Die Kreissynodal-Vertreter der inneren Mission in einigen Provinzen sind ein Anfang dazu auf der untersten Stufe des Kirchenregiments (Martius, Innere Mission, 65 ff.; Flieg. Bl. 1885, 249 ff.).

Ganz ebenso wie mit der Diakonie steht es in diesem Betracht auch mit der Evangelisation und mit der inneren Mission im ganzen, obwohl immerhin in der Praxis die Diakonie dem Kirchentum von alledem am leichtesten einzugliedern sein möchte.

Alle diese Bestrebungen aber müssen ihren wahrhaft kirchlichen Charakter im Festhalten an der kirchlichen Bekenntnisgrundlage, sowie in ihren auf den Bau der Kirche hinausgehenden Zielen dokumentieren. Es ist verwerflich, die Liebesthätigkeit zum Mittel irgendwelcher kirchenpolitischer Agitation zu machen. Ihr Adel sei die Treue gegen ihre Mutterkirche — ihr Impuls Barmherzigkeit.

Für das Verhältnis zu anderen Kirchen als der eigenen und zu humanitären Bestrebungen gelte der Grundsatz: „Ein enges Gewissen und ein weites Herz“. Darüber sagt Löhe (bei Beck, Inn. Mission in Bayern 19 f.): „Das, was sie heutzutage innere Mission nennen, hat seine Stufen und

Grenzen. Es ist wie mit den konzentrischen Kreisen, wie mit den Wellen, welche ein fallender Stein im Teiche bildet. Da ist ein weitester Kreis: er heißt menschlich; ein engerer zweiter, der heißt christlich; und ein dritter engster, der heißt kirchlich; und im Zentrum von allen ist Jesus, der nach dem Maße der Empfänglichkeit aller seine Strahlen in alle Kreise schickt, Strahlen der Gnade und des Segens. Steure dem Bettel, das ist menschlich und nicht widerchristlich. Hilf allen Kranken und weise sie zum Heiland, das ist christlich. Aber vergiß nicht, daß das Christliche in seiner Vollendung zum Kirchlichen wird und daß, wenn du mit allen Menschen durch ein allgemeines Band, mit allen Christen durch das Band der Taufe verbunden bist, dich nichtsdestoweniger das engste und vollkommenste Band mit denen einigt, mit welchen du den Leib und das Blut des Herrn genießest, in der Abendmahlsgemeinschaft stehest und Christi Menschheit umfassest. Vergiß nicht, daß die allgemeine Liebe erst aus der Bruderliebe fließt (2 Petri 1, 7) und daß du göttlichen Befehl hast, allen Menschen Gutes zu thun, allermeist aber des Glaubens Genossen. — In den drei konzentrischen Kreisen muß der innerste um die Sonne licht und sonnig glühen, sonst bekommen die anderen kein rechtes Licht. Christus leuchtet in und durch seine Kirche für die andern, ihm, ihr gehört alles, was den andern Licht und Leben zuführt. Es wird allenthalben Licht und Leben werden mehr als es gewesen, wenn um Christum seine Kirche blüht."

a. Hilfsmittel zur Literaturkunde der Diakonik.

Katalog der Fachbibliothek des Landesvereins für i. M. der ev.-luth. Kirche im Königr. Sachsen. 2. Aufl. Dresden 1886.

Katalog der Bibliothek des Provinzialausschusses für i. M. in der Prov. Sachsen. 2. Aufl. Eckartsberga 1887.

Verzeichnis der Fachbibliothek des Badischen Landesvereins für i. M. Karlsruhe 1888.

b. Allgemeine Literatur zur Diakonik.

1. Fr. Lücke, Die zwiefache innere und äußere Mission der ev. Kirche, ihre gleiche Notwendigkeit und notwendige Verbindung. Hamburg 1843.

De Gerando, System der gesamten Armenpflege. Deutsch von J. F. Buß. Stuttgart 1843 ff. 2 Tle. in 4 Bden.

J. H. Wichern, Die innere Mission der deutschen ev. Kirche. Eine Denkschrift. Hamburg 1849. 3. Aufl. 1889.

K. Braune, Unsere Zeit und die innere Mission. Vorträge. Leipzig 1850.

v. Zezschwitz, Innere Mission, Volkserziehung und Prophetentum. Vorträge. Frankfurt 1864.

E. Lehmann, Die Werke der Liebe. Vorträge. Leipzig 1870. 2. Aufl. Leipzig 1883.

Kleine Bibliothek für innere Mission. Herausgegeben vom Hauptverein f. i. M. im Königreich Sachsen. Leipzig 1874 ff. [Bis jetzt 14 Hefte; wird fortgesetzt].

Th. Schäfer, Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfang dargestellt. I. Die Geschichte der weibl. Diakonie. 2. Aufl. II. Die Arbeit der weibl. Diakonie. III. Die Diakonissin und das Mutterhaus. Stuttgart 1879 ff.

W. Martius, Die innere Mission, ihre Bedeutung und ihr Wesen, ihr Verhältnis zu Kirche und Staat. Gütersloh 1882.

G. Langhans, Die Aufgabe der Kirche gegenüber den sozialen, sittlichen und religiösen Notständen des Volkslebens. Bern 1883.

H. Göbel, Beiträge zum Verständn. der J. M. Breslau 1885.

Flugschriften für J. M., herausgegeben vom Mecklenb. Landes-Ausschuß für J. M. Rostock 1885 [bis jetzt 4 Hefte; wird fortgesetzt].

Th. Schäfer, Leitfaden der inneren Mission. Hamburg 1887. 2. Aufl. 1889.

Th. Schäfer, Praktisches Christentum. Gütersloh 1888.

Th. Schäfer, Adreßbuch der Bestr. des prakt. Christentums in Deutschland (Daheimkalender 1888, 158 ff.).

2. Schian, Die innere Mission in Schlesien. 6. Aufl. Breslau 1886.
Die innere Mission in Ostpreußen. Berlin 1872.
Simon, Die innere Mission in der Prov. Sachsen. Halle 1873.
Schmalenbach, Die innere Mission in Westfalen. Gütersloh 1873.
Schlecht, Die innere Mission in Posen. Posen 1875.
Bourwieg, Die innere Mission in Westpreußen. Elbing 1875.
Droysen, Die innere Mission in Pommern. Stargard 1876.
Höpfner, Die innere Mission in der Rheinprovinz. Bonn 1876.
Th. Schäfer. Die innere Mission in Deutschland. Eine Sammlung von Monographien ꝛc. I. Rothert, Hannover. 2. Aufl. II. Schmidt, Württemberg. III. Beck, Bayern diess. d. Rh. IV. Michelsen, Lübeck. V. Ilen, Bremen. VI. Schütze, Schlesien. Stuttgart 1878 ff. [Wird fortgesetzt.]
Hilfsbüchlein für die Synodal-Vertreter der J. M. in der Provinz Sachsen. Magdeburg 1879.
Die Werke der i. M. und verwandter Bestrebungen in der Provinz Sachsen. Magdeburg 1889.
Christ. Hackenschmidt, Armut und Barmherzigkeit im Elsaß. Straßburg 1880.
P. Chr. Hansen, Schleswig-Holstein, seine Wohlfahrtsbestrebungen und gemeinnützigen Einrichtungen. Kiel 1882.
Lansdell, Durch Sibirien. Aus dem Engl. v. Mülbener. 2 Bde. Jena 1882.
Die innere Mission in Berlin. Herausgeg. vom Berliner Hilfsverein des Central-Ausschusses ꝛc. Berlin 1883.
v. Ompteda, Charities, freiwill. Armenpflege in London (Preuß. Jahrbücher 50. Bd. 1882, 252 ff.). Ders., Praktische Wohlthätigkeit in London (Daheim 1883, 252 ff.).
Schauenburg, Die Arb. der i. M. im Großherz. Oldenburg. Flieg. Bl. 1882, 154 ff. u. 1884, 175 ff.
Burckhardt-Merian, Wegweiser für hilfesuchende Kranke und Gebrechliche in der gesamten Schweiz. Basel 1883.
Hesselbacher, Die innere Mission in Baden. Karlsruhe 1884.
Kotschy, Übs. der Arb. auf dem Geb. der i. M. in Österreich (Cisleith.). (Mon. V, 210 ff.).
Rägi, Die wohlthät. Ver. u. Anstalten Basels (Mon. V, 424 ff.).
Gloël, Hollands kirchl. Leben. Wittenberg [1885].
R. N., Norwegische Bilder aus der Gesch. der weibl. Diakonie nebst andern Liebeswerken. 2. Aufl. Leipzig 1888.

3. C. Lehmann, Festreden vom Gebiet der i. M. Mit Beiträgen von Geistlichen der sächs. Landeskirche. Leipzig 1875.
Th. Schäfer, Reden und Predigten vom Gebiet der Diakonie und i. M. Mit Beiträgen ev.-luth. Geistl. 5 Bde. Stuttgart 1876.
Gustav Schlosser, Reden im Freien. Freie Reden ꝛc. Frankfurt a. M. 1881 ff.

4. J. H. Wichern, Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause. Fortgesetzt von Oldenberg ꝛc. Hamburg 1845 ff. (Seit 1850 nebst einem populären Beiblatt).
Blätter für das Armenwesen. Herausgegeben von der Centralleitung des Wohlthätigkeitsvereins in Württemberg. Stuttgart 1848 ff.
Die Verhandlungen der Kirchentage und Kongresse für innere Mission, seit 1848 meist in Berlin bei W. Hertz oder Hamburg, Agentur d. Rauh. Haus., erschienen.
Th. Fliedner, Der Armen- und Krankenfreund. Fortges. von Disselhoff ꝛc. Kaiserswerth 1849 ff.
Puckenhofer Blätter für das Volk. Organ der Konf. f. i. M. in Bayern. 1853 ff. jetzt: Blätter für i. M. in Bayern. Org. des Landesvereins. Red. Pfr. Reindel, Nürnberg.
Bausteine. Illustriertes Monatsblatt f. i. M. Herausgegeben vom Hauptverein f. i. M. im Königreich Sachsen. 1868/69 ff.
Th. Schäfer, Monatsschrift für innere Mission, mit Einschluß der Diakonie, Diasporapflege, Evangelisation und gesamten Wohlthätigkeit. Herausgegeben unter Mitwirkung von Haupt, Kobelt, Ranke, Schlosser, Schmidt, Schuster. Gütersloh 1881 ff. [Mon. zitiert.] (Ein Vorläufer derselben war: Th. Schäfer, Monatsschrift für Diakonie und innere Mission, Hamburg, W. L. Oemler. 1877—1880 [Mon. A zitiert].
Monatsblätter f. i. M. Im Auftr. d. südwestd. Conf. hrsg. v. Pfr. Kayser, Karlsruhe 1884 ff. — [Die meisten dieser Schriften u. a. sind näher bespr. Mon. A IV, 8, 167, 408].

5. H. Merz, Die J. M. in ihrem Verhältnis zu den wissenschaftl. und kirchl. Richtungen der Gegenwart (Theol. Stud. und Krit. 1854). Nitzsch, Prakt. Theologie. 2. Aufl. Bonn 1868. III, 1. Vilmar, Kirche und Welt. Gütersloh 1878. I, 135 ff. Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus. 3. Aufl. Lpz. 1874. II, 215 ff.

v. Zezschwitz, System der prakt. Theologie. Leipzig 1878. S. 587 ff. Verschiedene Artikel in PRE.² Lpz. 1877 ff.: Hahn, Armenpflege I, 648 ff., Oldenberg, Innere Mission X, 18 ff.; Harnack, Prakt. Theologie. Erlangen 1878. II, 350 ff. Dorner, Ein Blick in die Arbeit der inneren Mission in den letzten dreißig Jahren (Verhandlungen des XX. Kongresses für i. M. in Magdeburg 1878. Hamburg 1878, 8 ff.). Räbiger, Theologik od. Encyklop. der Theol. Leipzig 1880, S. 542 ff.

6. L. Heldring, Inwendige Zending en Gemeente. Leiden 1877.
L. Heldring, Bouwsteenen. Utrecht 1882 ff. (Zeitschrift).
Harald Stein, Hvad vil den indre Mission? Otte Foredrag. Kjöbenhavn 3. A. 1882. (Deutsche Ausg. v. O. Gleiß. Hamburg 1884).
Schat Petersen u. Jul. Steen, Fra Bethesda. Kjöbenhavn 1885 ff. (Zeitschrift).
Maxime du Camp, Paris bienfaisant. Paris 1888 (hauptsächlich die prot. Liebeswerke schildernd).
Ed. Borel, Les associations protestantes religieuses et charitables de France. Paris 2. Aufl. 1884.
Revue de théologie pratique et d'homilétique. Paris 1887 ff.
Herbert Fry's, Royal Guide of the London charities. London 1889.

c. Spezielle Literatur zum prinzipiellen Teil.

1. Br. Lindner, Martha und Maria. Die i. M. und die Kirche. Leipzig 1851.
W. A. Hollenberg, Die freie christliche Thätigkeit und das kirchliche Amt. Berl. 1857.
R. Mayborn, Die Diakonie und der Diakonat. Thesen. Breslau 1857.

2. Hofmann, Über Kirche und Vereine (Fliegende Bl. 1844, 38 ff.); Die innere Mission und die Kirche (ebd. 1851, 99 ff.); Zietlow, Amt und Verein (ebd. 1851, 246 ff.); Wichern, Diakonie und Diakonat (ebd. 1856, 325 ff., 357 ff.); Hesekiel, Amtliche und freie Thätigkeit (ebd. 1882, 209 ff.); Die i. M. als Aufgabe der Kirche (Bausteine 1878, 161 ff.); Das Verhältnis der i. M. zu Pfarramt u. kirchl. Gemeindevertretung(Bausteine 1880, 101 ff.); Treplin, Einordnung der i. M. in den Organ. der Kirche (Mon. II, 25 ff.); Schmidt, Kann die i. M. christlich sein? (ebd. II, 208 ff.); Konfession und i. M. (Mon. A IV, 252 ff.). Hesekiel, Die i. M. und die kirchl. Gemeindeorgane (Verhdl. des Kongresses in Breslau. Breslau 1886, 62 ff.); Kirche u. i. M., eine Entscheidung des Oberverwaltungsgerichts (Mon. VI, 1886, 293 ff.). Schmidt, Schriftgemäße Gedanken über Fragen der i. M. (Mon. VII, 1887, 1 ff.); Pentzlin, Die guten Werke der Kirche und die Weise ihrer Übung (Mon. VII, 1887, 103 ff.); Kübel, Das bibl. Recht der i. M. (Mon. VIII, 1888, 414 ff.).

d. Literatur der Hilfswissenschaften der Diakonik.

1. Alex. v. Öttingen, Die Moralstatistik. 3. Aufl. Erlangen 1882. R. v. Mohl, Gesch. u. Litt. der Staatswissenschaften III, Erlangen 1858, 639 ff. PRE.² XIV, 643 ff. Vgl. außerdem Handbuch² II, 24 u. III, 14 wo Literaturangaben.

2. Sonderegger, Vorposten der Gesundheitspflege. 2. Aufl. Berlin 1874. C. W. M. von Olfers, Pastoralmedizin. Die Naturwissenschaft auf dem Gebiet der katholischen Moral und Pastoral. Freiburg i. Br. 1881 (kathol.). Aug. Stöhr, Handbuch der Pastoralmedizin mit bes. Berücks. der Hygieine. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1882 (kathol.). Niemeyer, Zur Einführung in die öffentliche und persönliche Gesundheitspflege (Mon. I, 163 ff.; daselbst auch S. 226 f. Literaturangaben). Vgl. außerdem oben im Handbuch² III, 14 wo Literaturangaben; ebenso Schäfer, Weibl. Diakonie II, 311 f.

3. Zur allgemeinen Orientierung vgl. Jul. Kautz, Die geschichtl. Entwicklung der Nationalökonomik und ihrer Literatur. Wien 1860. Wilhelm Roscher, Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland 1874. Wilhelm Roscher, System der Volkswirtschaft. Ein Hand- und Lesebuch für Geschäftsmänner und Studierende. Stuttgart. I. Grundlagen. 15. Aufl. 1880. II. Landwirtschaft. 9. Aufl. 1878. III. Handel und Gewerbfleiß. 2. Aufl. 1881. IV, 1 Staats- und Gemeindehaushalt (IV, 2 wird nächstens erscheinen). Gust. Schönberg, Handbuch der polit. Ökonomie in Verbindung &c. 2. Aufl. Tübingen 1885 u. 86, 3 Bde. ‖ Zur Vermittlung der i. M. mit der Nationalökonomie können u. a. dienen: V. A. Huber, Das Pflegeamt der inneren Mission, Berlin 1852. Ders., Innere Mission und Association, eine Denkschrift an den Kirchentag von 1853, Berlin 1853. Ders., Die innere Mission (Heft III der „Socialen Fragen“), Nordhausen 1864. L. Nagel, Concordia; Zeitschrift für die Arbeiterfrage. Berlin 1861—1876. Wichern, Die Mitarbeit der ev. Kirche an den soc. Aufgaben der Gegenwart, dazu Korreferat von Wagner. (Verhandlungen der Octbr.-Vers. in Berlin 1871. Berlin 1872, 91 ff.). Fr. Tanneil, Die Arbeiterfrage im Lichte der i. M. Mit besond. Rücksicht auf die Prov. Sachsen, Halle 1873. Richard Schuster, Die Sozial-Demokratie, 2. Aufl. Stuttgart 1876. Rudolf Todt, Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft, Wittenberg 1877.

G. Brake, Der christliche Sozialismus des Pfarrers Todt, Oldenburg 1879. Die Aufgaben der Kirche u. ihrer i. M. gegenüber den wirtschaftl. u. gesellschaftl. Kämpfen der Gegenwart, eine Denkschrift des Central-Ausschusses, Berlin 1884. Uhlhorn, Katholizismus und Protestantismus gegenüber der soz. Frage, Göttingen 1887. Weber, Die Behandlung der sozialen Frage auf evangel. Seite, Halle 1888. Viele Artikel in den fliegenden Blättern a. d. R. Hause; vgl. auch Mon. A II, 433 ff.

Zur Kenntnis kathol. Bestrebungen auf sozialem Gebiet vgl.: Arn. Bongartz, Christlich-soziale Blätter, Neuß 1867 ff. Franz Hitze, Die soziale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung. Drei Vorträge, Paderborn 1877. P. Felix, S. J. Der Sozialismus und die Gesellschaft. Sechs Vorträge. Übs. Mainz 1879. Franz Hitze, Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft. Vorträge. Paderborn 1880. Georg Ratzinger, Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen. Freiburg i. Br. 1881. Franz Hitze, Arbeiterwohl, Köln 1881 ff. [Ztschr.]. Jos. Scheicher, Der Klerus und die soziale Frage. Innsbruck 1884. Vergl. auch die Literatur am Schlusse des folgenden Abschnitts.

Geschichtliches.

4. Zur Geschichte der Diakonie und inneren Mission.*)

I. **In der alten Kirche.** Man hat nicht mit Unrecht die Welt vor Christus „eine Welt ohne Liebe" genannt. Denn Barmherzigkeit ist — der übrigen Völker des Altertums ganz zu geschweigen — keine hellenische Tugend und eine römische noch viel weniger. Die antike Liberalität ist etwas ganz anderes als die christliche Liebe. Davon zeugt jedes Blatt der Geschichte des Altertums. Für unsere Ohren klingt's wie Ironie und war doch bitter ernst gemeint, wenn ein Aristoteles sagt: „Von allem Löblichen teilt der Treffliche sich selbst das Beste zu", wenn ein Plautus meint: „Um den Bettler macht sich übel verdient, wer ihm zu essen und zu trinken giebt, denn was er giebt ist verloren und dem Armen verlängert er nur sein Leben in seinem Elende", wenn ein Quintilian fragt: „Kannst du dich vielleicht so tief herablassen, daß dich die Armen nicht anekelten?" Den Schwärmern für das klassische Altertum dürften diese Früchte vom Baum der „reinen Humanität" doch nicht allzu süß schmecken!

Grundverschieden davon stand man zum Nächsten und seinem Elend auf dem Boden der alttestamentlichen Offenbarung. Das bezeugt schon hinlänglich das eine Gottesgebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (3 Mos. 19,17). Aber auch hier war die Barmherzigkeit noch nicht völlig frei von nationalen Schranken. Und überdem ist das gesetzliche „Du sollst" noch lange nicht das evangelische „Ich vermag alles durch den, der mich mächtig macht, Christus" (Phil. 4,13).

Erst aus der Wohlthat und den Wohlthaten Christi konnte ein Liebesleben erwachsen, wie es die apostolische Gemeinde hervorbrachte. Aus der

*) Bei dieser Skizze müssen wir uns darauf beschränken, von der Vorgeschichte der innern Mission nur den Grundstock und die Hauptmasse durch eine Zeichnung der Geschichte der Liebeswerke darzustellen, indem wir für weitergehende Wünsche auf Uhlhorns vortreffliches Werk (Die christliche Liebesthätigkeit) verweisen. — Eine eigne Darstellung der Reformversuche giebt es nicht. Das Beste hiefür bietet wohl Chr. W. Niedner's Lehrbuch der Kirchengesch. 1866 sowie Rich. Rothe's Vorlesungen über Kirchengesch. u. Gesch. des christl.-kirchl. Lebens, herausgeg. v. Weingarten, 2 Bde., 1875. — Für eine Geschichte der freien Wortverkündigung fehlt es selbst noch an einer Stoffsammlung. Für die ersten Jahrhunderte findet sich manches in dem leider unvollendet gebliebenen Werk: Paniel, Pragmat. Gesch. der christl. Beredsamkeit und der Homiletik I, 1 u. 2, Leipzig 1839 u. 41.

Gesinnung und Kraft der Barmherzigkeit, welche sich in den Liebeswerken der einzelnen kund that, schuf sich die Kirche in der Diakonie eine Institution, wodurch sie als solche der Notleidenden sich annahm.

In der weiteren Entwicklung der alten Kirche läßt sich die vor- und nachkonstantinische Zeit unterscheiden, wenn auch die letztere mit den Wurzelansätzen ziemlich tief in die erstere hineinreicht.

Für die Zeit vor Konstantin ist der enge Anschluß der Wohlthätigkeit an die Verhältnisse der Einzelgemeinde und die Unmittelbarkeit der Ausübung charakteristisch. Bei den kleinen und engen Gemeindeverhältnissen der ersten Jahrhunderte kannten die meisten Glieder einander persönlich. Der Diakonie, welche unter Leitung des Bischofs thätig war, waren erst recht alle einzelnen bekannt. Es war damals die Blütezeit der Gemeindediakonie, wenn man die Intensität der Wirkung und die Durchführbarkeit einer individualisierenden Behandlung ansieht (durchs Christentum ist erst der heute gangbare Begriff einer Gemeinde, der seine Wurzel in der Kultusgemeinde hat, geschaffen). In der Verfolgungszeit waren wohl die meisten wirklich lebendige Christen, „ein zum Sterben bereites Geschlecht" (Tertullian). Man gab mit der größten Opferwilligkeit. Daß damals die Heldenzeit des Christenglaubens war, zeigte sich nicht nur bei Gelegenheit der blutigen Ausbrüche heidnischen Hasses, sondern auch in der glänzenden Bewährung christlichen Opfermutes bei Pestseuchen und anderen Volkskalamitäten.

Doch beginnen schon in dieser Zeit Trübungen „der ersten Liebe" sich einzustellen. Die Kirche fing an, sich einzuleben in der Welt und mußte das thun; wenn sie es nur nicht auf dem Weg gethan hätte, die hohen sittlichen Ansprüche für die Christen insgemein etwas herabzumildern und dieselben für den besonderen Stand der Mönche und Geistlichen über das Niveau des Wortes Gottes hinauf zu steigern. In diesem Gedankenkreis wurde Armut als solche sittlich hochgeschätzt und die Almosen mit der Sündenvergebung in kausalen Zusammenhang gebracht.

Nach Konstantin kam, was früher schon im Verborgenen gekeimt, ans Licht. Seit die „purpurne Krone" des Martyriums nicht mehr das Christenideal war, erschien die durch Almosen zu gewinnende „weißglänzende Krone" (Cyprian) nur um so erstrebenswerter. Die untergehende Welt des Altertums sah eine erschreckende Massenarmut entstehen. Die Kirche konnte deren Fortschritt nicht hindern, aber ihre Leiden doch mildern. Es war damals eine zweite Blütezeit der Gemeindearmenpflege, wenn man auf die Ausdehnung des Arbeitsfeldes, die Zahl der persönlichen Kräfte, die Höhe der massenhaften Almosen sieht. Die Predigt drängte stark und sehr erfolgreich aufs Geben hin; aber beim Ausstreuen so reicher Spenden in unübersehbaren Gemeinden hörte schließlich alles Individualisieren auf. — Indessen wurde nicht nur aus warmer Hand gespendet, durch reiche Legate an die Kirche suchte man auch für die Zukunft zu sorgen. Die sittlichen Gefahren, welche daraus für Kirche und Klerus erwuchsen, wurden damals großenteils noch durch Befolgung des Satzes „Kirchengut ist Armengut" glücklich abgewendet. Daß Almosen zur Sündenvergebung helfen, ist indessen fast durchherrschende Lehre geworden.

Der Massenarmut konnte auf die Dauer nicht ohne anstaltliche Fürsorge begegnet werden. Hospitäler entstanden (z. B. durch Ephräm in Edessa, Basilius

in Cäsarea), welche verschiedene Arten von Bedürftigen, nicht nur Kranke, aufnahmen. Die Pfleger in denselben waren vorzugsweise Parabolanen, wenn nicht Mönche und Nonnen. Der Zug der Zeit strebte stark zum Kloster hin. Dieses bot ebensowohl den Subjekten, als den Objekten der Armen- und Krankenpflege eine Unterkunft.

Im ganzen erwies sich in dieser Epoche der untergehenden alten Welt mit ihrem vielfachen, stets neu aufbrechenden und um sich greifenden Elend die Kirche als die Zuflucht aller Unterdrückten und Bedrängten.

II. **Im Mittelalter.** „Charakteristisch für die Liebesthätigkeit des Mittelalters ist zweierlei: zuerst der Mangel an einer geordneten Armenpflege. An Liebeswerken fehlt es nicht, deren geschehen sogar recht viel, mehr vielleicht als zu andern Zeiten; aber alles ist vereinzelt und zusammenhangslos. Man giebt viele Almosen, man teilt Brot aus und allerlei Nahrungsmittel, Kleider, Schuhe; man sorgt, daß sonst den Armen nichts mangele, was die Zeit als zum Lebensunterhalt nötig erachtete; es bestehen für sie freie Bäder (Selbäder) und freier Aderlaß nebst einem Trunk zur Stärkung dazu, freie Wohnungen (Selhäuser) und freie Feuerung: unzählige Hospitäler, oft sehr ausgedehnte und liberal dotierte, nehmen die Kranken auf, namentlich die große Zahl der Aussätzigen, gewähren den Verlassenen und Alten eine Zufluchtsstätte, beherbergen die Fremden, für die auch vielfach besondere Pilgerhäuser vorkommen; unzählige Orden und religiöse Gesellschaften widmen sich der Pflege der Armen und Kranken und recht oft begegnet uns in diesem Dienste eine Selbstverleugnung, die unsere Bewunderung hervorrufen muß: aber alles das ist vereinzelt, zusammenhangslos. Nirgends stoßen wir auf eine eigentliche Armenpflege, d. h. eine geordnete Liebesthätigkeit, die den Zweck verfolgt, der drohenden Armut vorzubeugen, die entstandene Armut wegzuschaffen oder, wo das nicht möglich, die Armen zu unterhalten und ihnen ihre Not zu erleichtern.

Sodann, das ist der zweite charakteristische Grundzug der Liebesthätigkeit im Mittelalter, alle Liebesthätigkeit geht durch die Hand der Kirche oder ist doch mit dem kirchlichen Leben aufs engste verbunden. Wer für Arme eine Stiftung macht, ein jährlich zu verteilendes Almosen stiftet oder eine Spende an Brot oder Kleidungsstücken, vermacht das Kapital oder die Grundstücke, mit denen die Stiftung fundiert werden soll, einer kirchlichen Anstalt, einer Kirche, einem Kloster oder Spital und diese übernehmen dann die Ausführung der Stiftung. Die Spenden oder die Almosen schließen sich in den meisten Fällen an kirchliche Feste oder Gottesdienste, ganz besonders an die Begräbnisfeierlichkeiten und Seelenmessen an, sie werden an kirchlichen Stätten ausgeteilt, in der Kirche, an den Gräbern, an der Thür der Klöster. Ja selbst das ganz freie Almosengeben aus der Hand verleugnet diesen Zusammenhang mit der Kirche nicht. Die Bettler sitzen am liebsten vor den Kirchthüren; in der Kirche oder vor der Kirche, oder doch vor einem Kruzifix oder Heiligenbild an der Straße stehen die Armenstöcke, in die man Gaben einlegt. Die Kirche ist eigentlich überall die Empfangende und dann wieder die Gebende. Sie vermittelt die Liebesthätigkeit, sie schiebt sich überall zwischen die Geber und Nehmer der Almosen“ (Uhlhorn in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte IV, 46 ff.).

Damit hat die Gemeindearmenpflege der alten Kirche aufgehört, zu existieren, samt dem Amt derselben, der Diakonie. Die anstaltliche oder eine anstaltlich geartete Fürsorge beherrscht alles.

Diesen Umschwung der Dinge hat die früher schon vorhandene, jetzt aber erst zum System ausgebildete Lehre verursacht, daß der Stand des Besitzenden als solcher sittlich geringer sei, als der des Armen, daß also Geben und Austeilen an sich, ohne Rücksicht auf Not und Bedürftigkeit ꝛc., etwas Gott Wohlgefälliges, daß Almosen als solche verdienstlich, auf Sündenvergebung und Erwerb des Himmels von wesentlichem Einfluß seien, daß endlich der Bettler nicht nur einen löblichen, sondern in manchem Betracht besonders verehrungswürdigen Stand repräsentiere.

Der Erfolg zeigte, daß solche Liebesthätigkeit der Armut nicht steuerte, sondern sie großzog. Eine Reaktion dagegen, sowie gegen mancherlei mit ihrer Handhabung verbundene Mißbräuche, trat schon gegen den Ausgang des Mittelalters in den Städten hervor. „Die städtische Verwaltung gewinnt Einfluß auf die oft sehr schlecht verwalteten Hospitäler, vieler Orten werden die den Spitalorden entnommenen Pflegekräfte durch weltliche ersetzt; zahlreiche Spitäler kommen unter städtische Kontrolle. Auch die korporative Liebesthätigkeit, wie sie namentlich von den Gilden geübt wird, emanzipiert sich mehr und mehr von der geistlichen Leitung. Vieler Orten bilden sich Vereine zur Unterstützung der Armen (Almosen-Brüderschaften), die zwar ihre Gaben in der Kirche austeilen, aber sonst von dieser unabhängig geleitet werden. Im zweiten Drittel des 15. Jahrhunderts finden wir dann schon in manchen Städten von der städtischen Verwaltung eingesetzte Armenpfleger, also bereits, wenn auch erst in ihren Anfängen, eine geordnete bürgerliche Armenpflege" (Uhlhorn a. a. O. 49).

III. **In der Neuzeit.** *1.* Die Reformationszeit. Am Ausgang des Mittelalters brandschatzte ein ganzes Bettlerheer die Besitzenden, zumal in Deutschland, so daß Luther mit Recht ausrief: „Es ist der größten Gotteswunder eins, wie wir bei dem vielen Betteln haben bleiben mögen und ernähret werden." Dabei erkannte er wohl die schönen und vorbildlichen Seiten der früheren Zeit an, wenn er z. B. sagt: „Wir sollten uns vor unsern Eltern und Vorfahren schämen, die ohne dies Licht des Evangeliums so reichlich und mildiglich gegeben haben." Die Zerrbilder jener mönchischen Bettelpraxis erregten freilich seinen Zorn und Spott. So berichtet er, wie ein Fürst zu Anhalt, des Bischofs von Merseburg Bruder, in der Barfüßerkappe sei betteln gegangen und seinen Sack geschleppt habe wie ein Esel: „Wer ihn ansah, der schmatzte vor Andacht und mußte sich seines weltlichen Standes schämen."

Es mußte ein Neues gepflügt werden in Theorie und Praxis durch Rückkehr zur Schriftwahrheit. Zuerst erwuchsen Grundlagen für eine Neuordnung auf dem Gebiet der Mildthätigkeit durch dem Evangelium entsprechende Lehren über Reichtum und Armut, Arbeit und Beruf, Liebesthätigkeit und Almosenempfang. Auf diesen Prinzipien erbaute sich dann eine reiche Fülle von Armenordnungen und thatsächlichen Einrichtungen, deren Tendenz die Rückkehr zur altkirchlichen Gemeindearmenpflege war und wobei man biblische Gesichtspunkte für die Neuordnung zu gewinnen suchte. Im ganzen zählt man 48

solche Armenordnungen, welche ein reiches Material zur Kenntnis der damaligen Zustände und Bestrebungen bieten. In ihnen war der Bettel verboten. Zur Beschaffung der nötigen Mittel wurde ein „gemeiner Kasten" begründet, in den alle kirchlichen Einnahmen flossen (z. B. Steuern, Stiftungen, Sammlungserträge, freiwillige Liebesgaben) und aus welchem wieder alle kirchlichen Ausgaben bestritten wurden (gewöhnlich Kirchenfonds und Armenfonds ungetrennt, hie und da auch aus praktischen Gründen gesondert). Dieser „gemeine Kasten" stand weitaus in den meisten Fällen unter der Verwaltung von Laien. Die Hauptzweige der Thätigkeit waren Armenversorgung, Armenerziehung, Krankenpflege. „Ein Mangel war es indessen, daß die Kirchgemeinde, wie in allen Stücken, so auch in betreff der Armenpflege ganz mit der politischen Gemeinde verflochten war; sodann, daß es, bei den ganz andersartigen, sich in den Vordergrund drängenden Aufgaben jener Zeit, zu keiner kräftigen und ständigen Entfaltung der angebahnten Armenordnungen kam; und endlich, daß durch Wegfall aller klösterlichen und andern Genossenschaften für die Anstalten der Barmherzigkeit, Spitäler, Siechenhäuser u. s. w., sowie auch für die Ausübung der schwierigeren Fälle der Gemeindepflege ein geeignetes Personal fehlte. Die besoldeten Spittelmeister und bezahlten Wärter und Wärterinnen konnten diesen Mangel thatsächlich nicht ersetzen" (Schäfer, Leitfaden der i. M. 2. Aufl. S. 28).

2. Der Pietismus. Dem reformatorischen Anfang entsprach der Fortgang nicht. Bei der immer enger werdenden Verschlingung der evangelischen Kirchen mit dem Staat, bei der Herrschaft eines einseitig die intellektuellen Interessen befriedigenden Orthodoxismus und der stark entwickelten Kampflust der Theologen konnte auch das Liebesleben in den Gemeinden nicht sonderlich gedeihen. In der Zeit des Pietismus richtete man sein Augenmerk wieder mehr aufs christliche Leben und den Erweis des Glaubens in der That. Unter den Erneuerern des christlichen Lebens ragt auf unserm Gebiet vor allen August Hermann Francke hervor. Er wurde zu Lübeck im Jahre 1663 geboren und zeichnete sich so sehr auf der Schule durch Geistesgaben und Fleiß aus, daß er schon mit 14 Jahren für reif zur Universität erklärt wurde. Unter Studien, mit denen er praktische Thätigkeit verband, getrieben an verschiedenen Orten, reifte er zu einem christlichen Charakter von seltener Energie und zu einem Geistlichen, akademischen Lehrer und Pädagogen von eingreifendster Wirksamkeit heran. Von 1692 bis zu seinem 1727 erfolgten Tode wirkte er unausgesetzt in Halle. Das Werk aber, wodurch er ebenso ein Denkmal göttlicher Wundergüte und Durchhilfe, wie sich selbst einen unvergänglichen Namen in der Geschichte christlicher Liebesthätigkeit schuf, ist das „Waisenhaus", eine Reihe von Anstalten, in der Hauptsache zur Erziehung der Jugend errichtet, von deren Ausdehnung und täglichem Bedarf an leiblicher und geistiger Fürsorge man durch die Erwägung der Thatsache einen Begriff bekommt, daß sie im ganzen über 3000 Personen umfaßten. Francke steht vor uns als ein Mann von großer Kraft des Willens und hervorragender geistiger Begabung, dem sein „Heldenglauben" zu „einer ganz ungemeinen Passivität" verhalf. Gebetsumgang mit Gott, Wandel vor Gott, Arbeit aus Gott war die innere Seite seines Lebens. Den Menschen gegenüber hatte er bei aller Würde und Gemessenheit ein freundliches, die Herzen erschließendes Wesen. Das lebendige

Bewußtsein, vor Gott zu stehen, gab ihm auch gegen Menschen eine rückhaltlose Freimütigkeit. Seine Lebensanschauung war nicht ohne die Engigkeit und Ängstlichkeit, welche dem Pietismus eignete, und sein Auftreten konnte prinzipiellen Gegnern gegenüber scharf sein. Aber der Grundzug seiner Seele war der Wunsch, Gott und den Brüdern zu dienen. Und an dessen Realisierung hat er Jahrzehnte lang in hingebungsvollster Arbeit alle Kraft Leibes und der Seele gesetzt.

3. Die neueste Entwicklung. Mit Franckes Wirken war für die moderne Gestaltung der christlichen Liebesthätigkeit mächtig die Bahn gebrochen. Zu welchen Erfolgen private Bemühungen gläubiger Christen es bringen konnten, war durch ihn aller Welt offenbar geworden. Der einmal erwachte Trieb brachte hin und her neue Schößlinge. — Der wachsenden Bedeutung, welche die Persönlichkeiten auch auf unserem Gebiet in der Neuzeit erlangten — sonst trug das Amt den Mann, jetzt trägt der Mann das Amt — entspricht es, wenn wir den weiteren Verlauf der Geschichte in Form von kurzen Charakteristiken der Männer und Frauen geben, welche am nachhaltigsten die Entwicklung bestimmt haben. Wir unterscheiden dabei drei Perioden, deren beide ersten wieder in je zwei Gruppen zerfallen. Bei der Anordnung kommt natürlich nicht nur die Lebensdauer der betr. Persönlichkeiten in Betracht, sondern auch Höhepunkt und Art ihrer Wirksamkeit.

Die direkte Vorbereitung der J. M. Hier handelt es sich um die deutliche Herausbildung der Elemente, als deren Zusammenfassung später die J. M. erscheint. Und zwar hatte

die erste Gruppe der dabei wirksamen Persönlichkeiten die Aufgabe, die durch A. H. Francke erweckte Gesinnung in praktischer Bethätigung während der Winterkälte des Rationalismus am Leben zu erhalten und eine Verbindung zwischen dem Pietismus und dem nach den Freiheitskriegen wiedererwachten Glaubensleben herzustellen. — Die einzelnen Männer, den verschiedensten Ländern und Lebensstellungen angehörig, nehmen auch eine ganz verschiedenartige Stellung zu dem ihre Zeit beherrschenden Geist ein.

Dr. Joh. Aug. Urlsperger (1728–1806), Senior in Augsburg, begründete 1780 die sog. deutsche Christentumsgesellschaft (genauer: „Deutsche Gesellschaft zur Beförderung reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit"). Derselbe machte, um die zerstreuten Gotteskinder zu einer engeren Gemeinschaft zu sammeln, eine 16monatliche Reise — die Christentumsgesellschaft war das Resultat. Sie hatte in vielen Städten Deutschlands und der Schweiz Zweigvereine. Aus deren Korrespondenzen entstammt die Zeitschrift „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit". Die Gesellschaft war auf verschiedenen Gebieten praktisch thätig. Aus ihr gingen u. a. im Laufe der Zeiten hervor: die Baseler Bibelgesellschaft, die Baseler Missionsgesellschaft, die Brüder- und Kinderanstalt in Beuggen, die Taubstummenanstalt in Riehen, die Pilgermission auf Krischona. Allmählich hatte die Mutter alle Lebenskraft an die Töchter abgegeben, und jetzt ist fast nur noch der Name übrig.

Johann Tobias Kießling (1743—1824), ein Nürnberger Kaufmann, durch zwei ernste Christen aus der Diaspora Polens und Salzburgs erweckt, benützte seine Geschäftswege (50 Jahre hindurch bezog er jährlich zweimal österreichische Märkte) zur Stärkung der Glaubensgenossen. Er war ein Mit-

glied der Christentumsgesellschaft und benutzte die ihm hiedurch gebotenen, sowie seine persönlichen bis nach Amerika reichenden Verbindungen zur Aufbringung bedeutender Mittel für das „österreichische Zion", vermittelte die Berufung tüchtiger Geistlicher, verbreitete Bibeln und evangelische Kernschriften. Mehr aber als alles dies war die persönliche Einwirkung wert, welche mündlich und brieflich so viele Jahre hindurch namentlich in jene Länder ausging von ihm, der auch in seinem heimischen Privat- und Geschäftsleben der demütigste und bewährteste Christ war.

Hans Nielsen Hauge (1771—1824), der Laienprediger, welchen Hase mit Amos, dem Rinderhirten von Thekoa, vergleicht, ein Bauernsohn ohne gelehrte Bildung, hat durch Lehre und Martyrium wesentlich zur Erweckung der Kirche in Norwegen aus den Banden des Rationalismus mitgewirkt, eine bei aller religiösen Innerlichkeit eminent praktische, auch fürs äußere Leben begabte Natur, ein religiöser Volksredner und Schriftsteller, dem ein ebenso großes Vertrauen der einfachen Glieder der Kirche entgegengebracht wurde, wie ihn der Haß der rationalistischen Geistlichkeit verfolgte. Dieser Feindschaft lieh die Obrigkeit ihre Gewalt, er wurde 10 Jahre in hartem Gefängnis gehalten; an Gesundheit und Vermögen ruiniert, verließ er das Gefängnis, nachdem eine Revision der Untersuchung ihn in allen wichtigen Punkten unschuldig gefunden hatte. Aber das Bewußtsein, daß es mit durch seinen Dienst in der Kirche seines Landes ein Neues geworden war, erhellte den Abend seines Lebens.

Johann Friedrich Oberlin (1740—1826), Pfarrer im Steinthal (Elsaß), vollbrachte die Umwandlung seiner in jeder Beziehung höchst verwilderten Gemeinde in jenem damals noch von aller Kultur abseits liegenden Weltwinkel zu einem in vieler Beziehung vorbildlichen Bestand. Er war ein für alle Aufgaben, welche die dortigen Verhältnisse seinem Amt stellten, gleichmäßig begabter Mann und griff mit demselben Eifer und Erfolg die Wegeverbesserung, Einführung von Handwerken, Hebung der Viehzucht, Einrichtung von Sparkassen 2c. an, wie er für regelmäßige Schulbildung sorgte und sich im Eifer um das Seelenheil seiner Pfarrkinder verzehrte. Pünktlichste Zeiteinteilung, treueste Verwendung der vorhandenen Mittel, höchste persönliche Bedürfnislosigkeit, sowie der Besitz treuer Helferinnen in seiner Frau und seiner Magd Louise Scheppler machten ihm die Erreichung seiner mannigfachen Zwecke möglich, ohne daß er in eine zerstreuende Vielgeschäftigkeit geraten wäre. Durch Begründung der ersten Kleinkinderschule hat dieser edle Patriarch und „Heilige der protestantischen Kirche" (Hase) den Anstoß zu einer weitgreifenden pädagogischen Bewegung gegeben. Sein Grundsatz war: Rien sans Dieu, tout au sauveur!

Johannes Falk (1768—1826), in Danzig geboren, in Weimar lebend und wirkend, zuerst satirischer Schriftsteller, dann von viel größerer Bedeutung als christlicher Philanthrop durch Begründung des „Lutherhofes". Die Kriegszeiten am Anfang unsers Jahrhunderts ließen viele Kinder verwaisen und verkommen. Der barmherzige Mann nahm sie, in Erinnerung an seine harte und arme Jugend und an seine eigenen, der Kriegsseuche zum Opfer gefallenen Kinder, in sein Haus und an sein Herz, opferte ihnen Zeit, Vermögen und Ruhe. Anfang und Schluß seiner selbstgedichteten Grabinschrift kennzeichnet

den Sinn, in welchem er das that: „Unter diesen grünen Linden — Ist durch Christus frei von Sünden — Herr Johannes Falk zu finden. — — Weil er Kinder aufgenommen — Laß ihn ja mit allen Frommen — Als Dein Kind auch zu Dir kommen.“ Er ist der Dichter des bekannten Festliedes: „O du fröhliche, o du selige 2c.“

Johann Heinrich Pestalozzi (1746—1827), der Reformator der Pädagogik, nahm sich der verwahrlosten Jugend an, u. a. durch Gründung des Rettungshauses zu Stanz 1798. Und „wenn er überhaupt bei seiner unübertrefflichen Regierungsunfähigkeit zu irgend einem Unternehmen des praktischen Lebens berufen war, dann war es die Erziehung solcher verwilderter Kinder. So viel ihm an den zu diesem Beruf nötigen Gaben abgehen mochte, so konnte dies Defizit doch hier am ehesten aufgewogen werden durch die Arglosigkeit seines kindlichen Gemüts und die Hingabe seiner glühenden Liebe, welche ihn Gespiele und Lehrer, Vater und Mutter und noch viel anderes mehr, alles in Einer Person, für sein kleines Volk sein und werden ließ“ (Schäfer, Weibl. Diakonie II, 73). Doch ließ es die Zerfahrenheit seines äußeren und die Verschwommenheit seines geistlichen Lebens im wesentlichen nur zu einer wertvollen Anregung anderer, nicht zu eigenen, genügenden Resultaten kommen.

Die zweite Gruppe von Persönlichkeiten hatte die Aufgabe, das infolge der deutschen Freiheitskriege wiedererwachte Glaubensleben in die Kanäle der praktisch-christlichen Bethätigung zu leiten und so eine Verbindung herzustellen zwischen dem durch den Rationalismus hindurchgeretteten, in der Liebe thätigen Christentum und dem späteren systematischen Betrieb der J. M. Während die Wirksamkeit der Männer jener ersten Gruppe nur die Anfänge kirchlicher Erweckung berührte (alle sind vor 1830 gestorben), ragte Leben und Arbeiten der Persönlichkeiten dieser zweiten Gruppe noch weit in den systematischen Betrieb der J. M. hinein und bot für Wichern die lebendigen Steine zu seiner Bauhütte, welche er im Anschluß an den Kirchendom errichtete.

Christian Heinrich Zeller (1779—1860), eine wahre Patriarchengestalt der süddeutschen Kreise lebendiger Christen; Württemberg war seine erste Heimat, die Schweiz seine zweite, auch dann, als er in dem alten badischen Comthureischloß Beuggen, nahe bei Basel, als Inspektor der freiwilligen Armenschullehrer- und Kinderanstalt wirkte und damit eine süddeutsche Vorstufe der späteren norddeutschen Brüder- und Kinderanstalten schuf; denn in den Baseler frommen Kreisen hatte die Anstalt die Wurzeln ihrer Entstehung und die Kraft ihres Bestandes. Zeller war studierter Jurist, geborner Pädagog und ein Autodidakt als Theolog. Er war von Pestalozzi angeregt, und als dieser Beuggen einst besuchte, brach er aus in die Worte: „Das ist's, das ist's, was ich gewollt habe.“ Das lebendige Christentum dieser Anstalt und ihres Vater Zeller war die Erfüllung seiner unklaren Ideale.

Christian Friedrich Spittler (1782—1867), gleichfalls Württemberger von Geburt, seinem Bildungsgang nach Verwaltungsbeamter („Schreiber“), in jungen Jahren nach Basel übergesiedelt, füllte sein langes, thatenreiches Leben mit den Werken und Gründungen christlicher Missionsarbeit. Die Christentumsgesellschaft bot ihm dafür Unterlage und Rahmen. Die meisten

aus ihr hervorgegangenen, noch jetzt bestehenden Anstalten verdanken ihm ihren Ursprung. Anregung, nicht Leitung solcher Institute war seine Stärke.

Hans Ernst Freiherr v. Kottwitz (1757—1843), auf einem Familiengut in Schlesien geboren, übte seinem Lieblingsspruch gemäß: „Bleibe gern unbekannt", einen zwar stillverborgenen, aber nachhaltigen Einfluß auf viele Männer der religiösen Erneuerung in Norddeutschland. Überall in der Personalgeschichte jener Zeit begegnet man seinem Namen (Neander, Tholuck, Wichern). Sein eigenes geistliches Leben verdankte er der Brüdergemeinde. Er übte eine wahrhaft großartige Wohlthätigkeit an vielen Stellen, wo er auf Reisen und durch seine soziale Stellung Zutritt und Einwirkung hatte; namentlich aber in Schlesien durch Verbesserung der Lage der dortigen Weber rc. und in Berlin in der „freiwilligen Beschäftigungsanstalt", in welcher er selbst seine höchst bescheidene Wohnung hatte. Diesen Unternehmungen opferte er den größten Teil seines Vermögens.

Graf Adelbert von der Recke-Volmarstein (1791—1878) brachte die erste Hälfte seines Lebens am Rhein zu, wo er die große Rettungsanstalt Düsselthal gründete, die zweite Hälfte in Schlesien, wo er das „Deutsche Samariter-Ordensstift" zu Craschnitz (für Blöde) schuf. Auch für die Diakonissensache ist er von Bedeutung geworden durch Abfassung einer Schrift, welche schon 1835, ein Jahr vor der Entstehung von Kaiserswerth, die Sache in ihren Grundzügen darlegte. Bei seinem warmen Liebeseifer war er aufs beste von seiner gleichgesinnten Gattin Mathilde, geb. Gräfin v. Pfeil, unterstützt. In seltener Weise hat er sich bei aller seiner Thätigkeit fürs Reich Gottes dem Detail hingegeben, hat für die Zwecke desselben gearbeitet, gesammelt, gedarbt und gebetet.

Thomas Chalmers (1780—1847), eine der bedeutendsten kirchlichen Persönlichkeiten Schottlands, Pfarrer und Professor, namentlich aber kirchlicher Organisator und Armenfreund von national-ökonomischer Bildung und ernst christlicher Gesinnung. Früher ein ebenso entschiedener Staatskirchenmann, wie bei veränderten Umständen Verfechter und Haupt der schottischen Freikirche. Durch ihn veranlaßt, wurden u. a. im Lauf von 7 Jahren 205 Kirchen mit einem Aufwand von 306,000 Pfd. St. gegründet. Auf die Armenpflege seiner Heimat und Deutschlands (durch O. v. Gerlach und das Elberfelder System) ist er von großem Einfluß geworden.

Elisabeth Fry, geb. Gurney (1780—1845), durchbrach die Abgeschlossenheit der „Gesellschaft der Freunde", welcher sie angehörte, durch ein erfolgreiches, allerseits anerkanntes, christliches Wirken für das Wohl der Armen und Elenden. Namentlich widmete sie sich der Einwirkung auf die Gefängnisse zuerst in ihrem Heimatland, dann auf dem Kontinent. Fünfmal bereiste sie den letzteren (Frankreich, Belgien, Holland, Schweiz, Deutschland, Dänemark) und streute den Samen besserer Einsicht und warmer Liebe für die Schützlinge ihrer Barmherzigkeit aus; sie legte vor Fürsten und Völkern mündlich und schriftlich Zeugnis ab. Unter den in Deutschland von ihr angeregten Männern sind Friedrich Wilhelm IV., Bunsen, Fliedner und Wichern zu nennen.

Amalie Sieveking (1794—1859), die „Hamburger Tabea", war in ihrem Kreis für Arme und Kranke in ähnlicher Weise thätig, wie El. Fry für Gefangene. Auch sie hat es nicht gescheut, einzelnemale in größeren Ver-

sammlungen über ihre Erfahrungen auf diesem Gebiet Vorträge zu halten. Ihre Jahresberichte sind heute noch eine Quelle trefflicher Regeln und Winke. Mit ihrem weiblichen Armen- und Krankenbesuchsverein suchte sie ein nützliches Arbeitsfeld zu schaffen für die überschüssigen, brachliegenden Kräfte der weiblichen Welt.

Johannes Evangelist Goßner (1773—1858) repräsentiert in seiner Person eine Vereinigung der inneren und äußeren Mission; er ist ebensowohl Stifter des Elisabethkrankenhauses, als des Kohlsmissionshauses in Berlin. Er hat lange ein Wanderleben geführt, bis er dort Fuß faßte. Im bayerischen Schwaben in katholischer Familie geboren, kam er durch Boos zur Glaubensgerechtigkeit, war in mächtiger Erweckungsarbeit an verschiedenen Orten in Süddeutschland, am Rhein, ja in St. Petersburg thätig, trat dann zur evangelischen Kirche über und stand in Jänickes Nachfolge an der Bethlehemskirche in Berlin. Er hat viel Asketisches geschrieben. Seine Wirksamkeit war durch seine eigentümliche Persönlichkeit und seinen merkwürdigen Lebensweg bedingt. Bei ihm ging alles von Mann zu Mann. Den Wert der Institutionen unterschätzte er.

Dr. Christian Gottlob Barth (1799—1862) ist Goßner in dem doppelten Interesse an innerer und äußerer Mission ähnlich. Das Rettungshaus zu Stammheim und der Calwer Verlagsverein verdanken ihm ihre Entstehung, während seine Reden und Schriften zum großen Teil der Heidenmission dienten. Der originelle Schwabe mit seiner zähen Arbeitskraft, seinem schlagfertigen und gemütvollen Wort, der Allseitigkeit seiner Interessen, bei seiner amtlich nicht gebundenen Stellung zu häufigen Reisen und dem Besuch vieler Feste und Konferenzen befähigt, war in den Jahrzehnten seiner Kraft eine der bekanntesten, anregendsten Persönlichkeiten namentlich der süddeutschen christlichen Kreise.

Wie schon angedeutet, ragte das Wirken dieser Männer und Frauen zum Teil noch tief in die folgende Periode des systematischen Betriebs der J. M. hinein, und insofern könnte man manche von ihnen auch zu den Mitarbeitern Wicherns zählen. Allein ihre ganze Weise des Wirkens ist doch mehr eine Fortbewegung in früher schon eingeschlagenen Wegen, wenn sie sich auch dem neuen von Wichern ausgehenden Impuls nicht verschlossen. Alle diese Fäden sollten nun die zusammenfassende Hand finden und unter neue große Gesichtspunkte gestellt werden.

Der systematische Betrieb der J. M. Auch hier sind zwei Gruppen zu unterscheiden. Die erste Gruppe bilden die Größen ersten Ranges, deren Wirken fürs Ganze von entscheidender Bedeutung war.

Johann Hinrich Wichern (1808—1881) ist in Hamburg geboren. Er verlebte eine an äußeren Schwierigkeiten reiche, aber innerlich um so gesegnetere Jugend. Die harten Jünglingsjahre erprobten und stählten seine Kraft. In Göttingen und Berlin kam er in förderſamste Berührung mit den Kreisen, in welchen das neuerwachte Glaubensleben auf wissenschaftlichem und praktischem Gebiet gepflegt wurde (Lücke, Schleiermacher, Neander, Hengstenberg, Baron v. Kottwitz). Als Kandidat war er in seiner Vaterstadt Hamburg mit gleichgesinnten Freunden in der Sonntagsschule und einem Armenbesuchsverein thätig. Dabei lernte er die Stätten des Elends und der Sünde

aus eigener Anschauung und mit gereifterem Urteil kennen, und die hier gemachten Erfahrungen führten zur Gründung des weltbekannten „Rauhen Hauses" in Horn bei Hamburg (1833). Klein und unscheinbar war dieser Beginn einer reichgesegneten Arbeit. Mit dem Rettungshaus verband sich eine Brüderanstalt zur Ausbildung von Arbeitern der inneren Mission. Der Lebensgedanke der letzteren trat mit steigender Klarheit vor Wicherns Seele. Der erste Wittenberger Kirchentag im Herbst 1848 gab Aufforderung und Gelegenheit zu dessen Verkündigung. „Vierzigjährig, früh ergraut, aber in der Kraft des Lebens, gleichbegabt mit prophetischem Tief- und Fernblick, mit warmer Herzensfülle und mit reicher Arbeitserfahrung, hat er über Luthers Grab der Kirche der Reformation das Erbarmen mit dem Volk als eine Brunnenstube ihres Lebens und als den labenden Trunk gezeigt, den sie unserm Volk zu bieten habe. Was er von der dämonischen Gewalt der revolutionären Bewegung, die das Lied angestimmt: „Fluch dem Gotte, dem blinden, dem tauben", ans Tageslicht brachte, dafür hatten die Frankfurter Straßenkämpfe soeben grausiges Zeugnis gegeben, und die Thatsachen, mit welchen er sonst die Not des Volkes erwies, waren es zum guten Teil, welche die Männer nach Wittenberg getrieben. Seine Rede wirkte mit zündender Kraft — den einen gab sie neue Kunde, den andern schien sie wie die Lösung eines Rätsels, dem sie selbst lange nachgedacht, des Rätsels, wie unserm Volk zu helfen sei. „Es thut eines not", so rief Wichern aus, „daß die evangelische Kirche in ihrer Gesamtheit anerkenne: die Arbeit der inneren Mission ist mein! daß sie ein großes Siegel auf die Summa dieser Arbeit setze: die Liebe gehört mir wie der Glaube. Die rettende Liebe muß ihr das große Werkzeug, womit sie die Thatsache des Glaubens erweiset, werden. Diese Liebe muß in der Kirche als die helle Gottesfackel flammen, die kund macht, daß Christus eine Gestalt im Volke gewonnen hat. Wie der ganze Christus im lebendigen Gottesworte sich offenbart, so muß er auch in den Gottesthaten sich predigen, und die höchste, reinste, kirchlichste dieser Thaten ist die Liebe" (PRE.² VIII, 4). Das war die Geburtsstunde nicht zwar der inneren Mission selbst — die ist einige Jahre früher anzusetzen — aber doch ihrer umfassenden Wirksamkeit. Dem Ausbau und der Verwirklichung des hier mit sieghafter Überzeugungskraft ausgesprochenen Programms war nun Wicherns Lebensarbeit gewidmet. Ihm diente er bei Begründung und Leitung des „Zentralausschusses", in seinen Vorträgen auf den Kirchentagen und bei anderen Gelegenheiten im Norden und Süden Deutschlands, in der Begründung des Johannisstifts bei Berlin, in seiner Arbeit an den Gefängnissen, im Krieg durch die Organisation der Felddiakonie, im Frieden als Rettungshauspädagog und Brüdererzieher. Nach einem arbeitsvollen Leben waren ihm 7 schwere Jahre des Leidens und der Krankheit beschieden, von welchen Gott seinen müden Knecht im Jahre 1881 erlöste. Der Wahlspruch seines Lebens war: „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat" (1 Joh. 5, 4).

G. H. Theodor Fliedner (1800—1864) ist zu Epstein im Taunus geboren. Auch er hatte eine entbehrungsvolle Jugend durchzumachen, welche in vielen Zügen schon das Bild des Mannes mit seiner Einfachheit, zähen Konsequenz, sittlichen Strenge, praktischen Begabung und unermüdlichen Arbeitsfrische zeigt. Erst 22 Jahre alt wurde er Pastor der kleinen Gemeinde

Kaiserswerth a. Rh., deren kirchlicher Bestand durch pekuniäre Verhältnisse höchst gefährdet war. Durch Kollekten in Rheinland, Holland, England brachte er die nötigen Existenzmittel für die Gemeinde zusammen. Ihm hatten diese Reisen einen reichen Gewinn an fruchtbaren Anschauungen und persönlichen Beziehungen eingetragen, welche ihn auf die Förderung der Liebesarbeit in unserer Kirche hinwiesen. Die freiwillig und neben der Arbeit in seiner Gemeinde übernommene Thätigkeit im Gefängnis in Düsseldorf führte zur Gründung der Magdalenenanstalt 1833; im Anschluß daran eröffnete er, nachdem andere vergeblich ein Gleiches erstrebt, im Jahre 1836 die erste Diakonissenanstalt und wurde damit der Erneuerer des apostolischen Diakonissenamtes in der Gegenwart. Rastlos betrieb er den inneren und äußeren Ausbau seiner Sache, in kleinen und großen Dingen mit scharfem Blick für die Wirklichkeiten des Lebens ausgestattet, sich selbst ganz in den Dienst des Herrn stellend und von andern das Gleiche verlangend. Die wachsende Ausdehnung seines Werkes nötigte ihn, sein Pfarramt an der Gemeinde niederzulegen. Die Diakonissensache breitete sich mächtig aus. Neue Mutterhäuser entstanden selbständig oder unter Fliedners direkter Mitwirkung; die Zweiganstalten und Stationen verbreiteten sich bis nach Amerika — dort allerdings ohne bis jetzt recht Wurzel zu fassen — und bis nach Vorderasien und Nordafrika, wo jene Anstalten noch heute in gesegneter Thätigkeit sind. Große Reisen anstrengendster Art machte die Ausbreitung der Sache nötig, sie erschöpften aber auch Fliedners Kraft. — Neben dieser — so sollte man glauben — eines Mannes geistiges und körperliches Vermögen völlig ausfüllenden Thätigkeit hatte er das lebhafteste und wirkungsvollste Interesse für andere Reichsgottesarbeiten. Der Diakonissenanstalt fügte er ein Lehrerinnenseminar ein, gründete außerdem die Rheinisch-Westfälische Gefängnisgesellschaft, das Diakonenhaus zu Duisburg u. s. w. und behielt neben seiner umfassenden Korrespondenz noch Zeit und Lust zu mannigfacher, doch immer dem Einen dienender Schriftstellerei. In den letzten 7 Jahren war er durch Krankheit an Kaiserswerth gefesselt. Ruhezeiten waren es deshalb doch nicht für ihn. In seinem Todesjahr 1864 war allein das Kaiserwerther Mutterhaus schon zu solcher Größe gediehen, daß es 425 Schwestern zählte, in deren Pflege während eines Jahres mehr als 30,000 Personen gewesen waren. „Fliedner war weder ein Mann von besonders hervorragendem Geist, noch von glänzender Beredsamkeit, noch von tiefer Wissenschaftlichkeit. Was er gewirkt hat, das verdankt sein Dasein einer gänzlich in den Dienst des Herrn gestellten Thatkraft . . . Die Thatbeweise des Christentums waren das Mittel seiner Bekehrung gewesen, von der praktischen Seite hatte er das Evangelium in seinem unübertrefflichen Werte kennen gelernt, nach derselben Seite baute er sein Leben aus. Zu wirken und schaffen trieb ihn schon seine Naturgabe; Christus wies dieser Gabe das Ziel, bezeichnete ihren Lauf, und war der nie sich erschöpfende Impuls derselben" (Schäfer, Weibl. Diak. I², 104).

Wilhelm Löhe (1808—1872) hat ein äußerlich weit stilleres und einförmigeres Leben geführt, das indessen doch eine mindestens ebenso intensive wie weitgreifende Wirkung auf seinen Kreis gehabt hat. Der Sohn eines Bürgerhauses von Fürth in Bayern, von Kind auf in den Bahnen lutherisch kirchlicher Sitte wandelnd und als Knabe schon in ahnungsvollem Zug einer

anbetenden Seele voll Inbrunst der Sakramentsfeier in der heimischen Kirche regelmäßig beiwohnend, ein Schüler dann des charaktervollen Nürnberger Rektor Roth, in Erlangen von dem warmgläubigen reformierten Prof. Krafft lebendig angeregt — das sind Löhes Entwicklungsphasen, bevor er ins Pfarramt trat. Dies Amt war das eigentlichste Element seines Wirkens. Er war ein geborner und gottbegnadeter Pfarrer, wie es nicht viele gibt, ein großer Mann in seiner Sphäre, ein Prediger, Liturg und Beichtvater wie wenige. Durch ihn hat das kleine Dorf Neuendettelsau in Mittelfranken in der Christenheit einen Namen bekommen, zumal als Löhe das Schwert kirchlicher Kämpfe mit der Kelle des Baumeisters in Gottes Reich vertauschen konnte. Das Diakonissenhaus, die Missionsanstalt zur Ausbildung von Predigern für Amerika, die Gesellschaft für innere Mission im Sinn der lutherischen Kirche hat er Jahrzehnte lang mit seinen aus der Tiefe kirchlicher Studien und Erfahrungen geschöpften Weisheit teils geleitet, teils geistlich genährt. Dabei war Löhe nicht nur ein Mann der Gedankentiefe und Originalität, sondern alle seine Schöpfungen von den Büchern bis zu den Häusern zeichnen sich aus durch Maß und Schönheit. Sein Vorgang hat gezeigt, wie die Arbeit der inneren Mission nach lutherisch-kirchlichen Grundsätzen selbst auf der vielfach ungünstigen Grundlage eines ländlichen Pfarramts zu eigentümlicher Gestaltung und nachhaltiger Kraftentwicklung kommen konnte.

Die zweite Gruppe bilden die Mit- und Nacharbeiter, deren Wirken für einzelne Territorien resp. für einzelne Zweige der Sache von Bedeutung war. Wir versuchen wenigstens die Repräsentanten einiger Hauptrichtungen, welche der Gegenwart so nah stehen, darzustellen. Auch nur annähernde Vollständigkeit zu erstreben, verbietet der knappe Raum.

Thomas Guthrie (1803—1873) „der Vater der Lumpenschulen" genannt, kämpfte und arbeitete Schulter an Schulter mit Chalmers als der Pastor der armen Leute in Edinburg; ein mächtiger Erweckungsprediger, ein Sammler kolossaler Summen für die Bedürfnisse der freikirchlichen Organisation, der Begründer der Lumpenschulen (Ragged Schools), in welchen die verwahrlosten Kinder gesammelt, gekleidet, gespeist, unterrichtet werden. Außerdem war er namentlich thätig für Verbesserung der Arbeiterzustände, für Einführung des Schulzwanges, für Aufhebung der Sklaverei, für Enthaltung von geistigen Getränken ꝛc. Durch seine Gesundheitsumstände zur Aufgabe seines Amts genötigt, war er doch noch jahrelang eifrigst als Schriftsteller und in freierer Weise fürs Reich Gottes thätig.

William Pennefather (1816—1873), einer angesehenen altenglischen, damals in Irland wohnenden Familie entstammend, von Jugend an von zarter Gesundheit, aber von innigstem Glaubensleben und glühendem Eifer in Erfüllung seiner Amtsaufgaben in der englischen Staatskirche, trat als ein in mehreren Gemeinden bereits erprobter Pastor in sein Arbeitsfeld in London ein. Schon früher hatte er überall freiwillig Arbeit gesucht und übernommen weit über die Amtsaufgaben hinaus. Das alles war eine Vorschule für London mit seinen gewaltigen Notständen. In einer riesigen Konferenzhalle (Konferenz-Halle in Mildmay, Baupreis 500,000 ℳ) richtete er Versammlungen von lebendigen Gliedern der verschiedenen Denominationen ein. Daran schloß sich eine Organisation von weiblichen Kräften, die man

ein englisches Nachbild des deutschen Diakonissenwesens nennen kann. In diesem Rahmen findet sich nun Nähschule, Tabcaverein, Mütterversammlung, Bibelklasse, Nachtschule für Männer mit 18 Klassen, Mägdeanstalt, Heim für Droschkenkutscher, Kaffeehaus rc. rc. (über 1300 Kinder besuchten seine Armenschule, über 1200 die Sonntagsschule rc.). Man sagte von ihm: „Sein Leben ist die beste Predigt, die er jemals gehalten".

Georg Moore (1806—1876), „ein Kaufmann und ein [christlicher] Menschenfreund", dürftigen Verhältnissen in Nordengland entstammend, brachte es von einem einfachen Krämer bis zu einem der ersten Kaufleute Londons, ein Mann von unerschöpflicher Thatkraft und unermüdlicher Arbeitslust, dabei großer Bescheidenheit, so daß er hohe, ihm zugedachte Ehren abwies (z. B. 6mal einen Parlamentssitz ausschlug). Seine Reichtümer und seinen Einfluß stellte er in Gottes Dienst und suchte jeder Not zu steuern, welche ihm näher trat. Er sorgte ebensowohl für die Angestellten in seinem Geschäft, wie für die hungrigen Pariser nach dem deutsch-französischen Krieg, für die Kinder in den Armenschulen Londons, wie für guten Bilderschmuck der Zimmerwände seiner Schutzbefohlenen. Bei ihm hieß es: „Nichts Undurchführbares angreifen, aber einmal angefaßt — bleibt keine Wahl als Tod oder Sieg!"

Otto Gerhardt Heldring (1804—1876) führt uns nach Holland. „Der Heidenmission und der sozialen Hebung armer Gemeinden, dem Kampf gegen den Branntwein wie gegen die religionslose Schule war sein Interesse und seine Hilfe mit Wort und That zugewandt. Ein höchst begabter Schriftsteller fürs Volk und für die Gebildeten, dazu ein durchschlagender Prediger von zündender Kraft" (Schäfer, Weibl. Diak. II, 92). Aber weit über das alles erhebt sich sein Eifer und sein Erfolg in der Magdalenensache. Die Gründung des Asyls Steenbeck in Zetten bei Hemmen und seiner Ergänzungsanstalten, die Agitation gegen die Prostitution und Aufruf zur Hilfe auf Grund von Ezech. 34 war die Arbeit seines Lebens, welche seinen Namen in der Geschichte der christlichen Barmherzigkeit unvergeßlich macht; „Zeugnisablegen und Retten" sein Wahlspruch.

John (Jean Antoine) Bost (1817—1881), in der Schweiz geboren, widmete sich zuerst der Musik, studierte aber nach seiner Bekehrung in Paris Theologie zu Montauban, ward Pastor der freien Kirche zu Laforce (Dordogne) und errichtete hier unter viel Arbeit und Gebet eine ganze Reihe von Anstalten für Leidende: Blöde, Epileptische, Sieche, Verlassene rc. Seine Thätigkeit war sonderlich als ein Erweis evangelischen Glaubenslebens in weithin katholischem Land wichtig. Er war der erste, welcher Epileptiker von andern Elenden gesondert verpflegte. Gegen das Ende seines Lebens fand er wieder Fühlung mit der französischen reformierten Nationalkirche.

Peter Härem (1840—1878), der in jungen Jahren von Gott aus der Arbeit genommene Norweger, teilte seine Liebe zwischen der Judenmission und der inneren Mission. Er stand von Jugend auf unter den Einflüssen der christlich-erweckten Kreise, studierte Theologie und widmete sich alsbald nach dem Examen, ohne ein Pfarramt anzutreten, den praktischen Arbeiten der freien Liebesthätigkeit. Zunächst wendete er sich der Judenmission zu und war für sie literarisch und auf großen Reisen thätig. Von der inneren Mission kultivierte er hauptsächlich alles, was sich auf Pflege der männlichen

Jugend (Lehrburschen- und Jünglingsverein, Studentenheim), Schriftenverbreitung („Lutherstiftung", „Monatsschrift für die J. M.", Zeitung „Vaterland" rc.), „Volkshochschulen" (von Dänemark nach Norwegen verpflanzt) und Laienpredigt bezog. Eine besondere Frische und eine Kühnheit, deren Seele der Odem der Liebe war, trat bei ihm in Verkehr und Arbeit hervor. „Er ließ die Lampe zu hell brennen, daher wurde das Öl früh verzehrt."

Sixt Karl Kapff (1805—1879), der württembergische Prälat und zugleich der einfache christliche Volksmann vom Gepräge des altwürttembergischen Pietismus, trat nach einer stets unter den merkbaren Einflüssen der Gnade verbrachten Jugend als Pfarrer in die von der Landeskirche getrennte Gemeinde Kornthal. Das tief angeregte Gemeindeleben, die Schulen, die Bestrebungen für innere und äußere Mission, welche hier ein Zentrum hatten, das alles erhob große Ansprüche, war aber zugleich die beste Bildungsschule für einen jungen Geistlichen seiner Art. Sein weites Herz und sein offner Blick gestattete es ihm jedoch nicht, in der pietistischen Engigkeit zu verharren, obwohl Lebensanschauung und Form jener Kreise im wesentlichen stets die seine blieb: er beteiligte sich an dem politischen Leben, trat ins Kirchenregiment ein und entfaltete 27 Jahre eine höchst gesegnete Wirksamkeit als Stiftsprediger in Stuttgart, Seelsorger einer großen Gemeinde, Haupt der württembergischen Gemeinschaften, Mitglied der Zentralleitung des Wohlthätigkeitsvereins, Redner auf den Kongressen für J. M. — einer der treuesten und eifrigsten Mitarbeiter Wicherns in seinem Kreis.

Viktor Aimé Huber (1800—1869) hat erst im letzten Drittel seines Lebens an der J. M. Anteil genommen und namentlich für die soziale Seite ihrer Arbeit Bedeutung gewonnen. Er kam aus einer ganz dem Christentum abgewandten kosmopolitisch gerichteten Familie, war ein Schüler Fellenbergs in Hofwyl, studierte Medizin, begeisterte sich für die Freiheit Spaniens, war publizistisch thätig, reiste in Frankreich, Spanien, England, Italien rc. und versuchte sich an allen möglichen wissenschaftlichen Problemen, bis er mit Gründung eines Hausstands in Bremen mehr Stetigkeit des äußeren Lebens und mit einem bestimmten Amt (erst Lehrer der abendländischen Sprachen in Bremen, dann Professor dieser Fächer in Rostock, Marburg, Berlin) auch eher einen Mittelpunkt seiner geistigen Interessen fand. In Bremen hatte der bis dahin Konfessionslose der evangelischen Kirche sich ernstlich zugewandt. In Berlin führte ihn die Politik, der Jammer des Jahres 1848, den christlich-sozialen Bestrebungen zu, als deren Hauptvertreter er in den folgenden Jahrzehnten galt; namentlich vermittelte er die Kenntnis englischer Zustände dem deutschen Publikum. Noch heute ist viel aus seinen überaus zahlreichen Schriften zu lernen. Zur Durchführung seiner Grundsätze in der Wirklichkeit war er nicht besonders veranlagt. Versuche, welche er in dieser Richtung in seiner letzten Lebenszeit in Wernigerode machte, haben im kleinen Kreis nicht ohne Segen gewirkt, aber fürs Ganze keine Bedeutung erlangt.

Andreas Bräm (1797—1882) geboren in Basel, war etwa 10 Jahre am dasigen Missionshaus als Lehrer beschäftigt und wirkte schon hier praktisch und schriftstellerisch im Sinne der J. M. Im Jahr 1835 kam er nach Neukirchen bei Mörs am Rhein und lebte hier bis an sein Ende als Pfarrer. Sein außeramtliches Arbeiten galt sonderlich der Kinderwelt. Er gründete

einen Verein, welcher gefährdete Kinder in Familien erziehen ließ. Um diese Sache gruppierte sich ihm alles andre: ihr diente namentlich auch seine Schriftstellerei; Treue im kleinen, sorgsames Nachgehen im einzelnen war seine besondere Gabe.

Karl Mez (1808—1877) aus Baden, in Freiburg von Jugend auf in Handels- und Industriekreisen lebend und seine Thätigkeit der Seidenfabrikation und verwandten Geschäftszweigen widmend, hat mit dem besten Erfolg versucht, seine Fabriken zugleich zu Erziehungs- oder doch Bewahrungsstätten seiner Arbeitskräfte zu machen. Das war sein Lebensgedanke. Früher politischen Freiheitsidealen (er war Mitglied des Frankfurter Parlaments) ergeben, wurde er später sowohl zu einem Konservativen als zu einem der unerschrockensten und opferbereitsten Bekenner der christlichen Wahrheit in der Lebensform landeskirchlicher Verfassung, wenngleich er zeitweilig eine starke Neigung zu dieser oder jener freikirchlichen Bildung hegte. Ein Mann von süddeutscher Lebendigkeit, bei freimütigster Bewegung in Wort und That, auch von seinen Gegnern um seiner schlichten Geradheit willen anerkannt, ein Vater seiner Arbeiter, ein Freund der Heiden-Mission, der evangelischen Allianz, vor allem der inneren Mission nach ihrer sozialen Seite, war ihm das Christentum sowohl Zentrum seines Herzens, als sonderlich im Gemeinschaftsverhältnis der Menschen zu einander zu verwirklichende That.

D. Karl Mühlhäußer (1825—1881), gleichfalls ein Badenser, stand seinem Landsmann Mez in der politischen Richtung, sowie in dem Zug der J. M. — wie er sie betrieb — auf das öffentliche Leben nahe, soweit das bei ganz andrer Lebensführung und Gemütsstimmung der Fall sein kann. Er war Pfarrer, zeitweilig gehörte er der obersten Kirchenbehörde an. Sein Interesse hatte vor allem der Einfluß der Presse auf das öffentliche Leben. Für ihre gesunde christliche Haltung war er eifrig thätig, ein Beförderer christlich-konservativer Zeitungen, Begründer der trefflichen „Zeitfragen des christlichen Volkslebens“, ohne daß er andere Zweige der J. M., welche ihm die Zeitlage und sein Amt als Vorstand der südwestdeutschen Konferenz für J. M. nahebrachte, deshalb übersehen oder gering geschätzt hätte. So lag ihm namentlich auch die Sonntagsfrage, sowie das Zustandekommen der Idiotenanstalt zu Mosbach sehr am Herzen. Er war bei der Lauterkeit seines Charakters, der Gleichmäßigkeit seiner Gesinnung, der Wärme der Überzeugung ohne Leidenschaftlichkeit, der stets bereiten Beredsamkeit, der unermüdlichen Arbeitskraft, dem weiten und feinen Blick zum Führer in seinem Kreise geboren, eine Stelle, in der man ihn auch willig anerkannte. Das „Reich Gottes“ war der Grundbegriff seiner Anschauungen und seines praktischen Handelns.

Gustav Werner (1809—1887) der schwäbische, namentlich früher von Swedenborg beeinflußte Reiseprediger, Armenfreund und Sozialreformer, mußte wegen Differenzen mit dem landesüblichen Pietismus und dem Konsistorium aus dem Kirchendienst ausscheiden und widmete sich nun ganz der Aufgabe: Landbau, Handwerk und Industrie in den Dienst des Reiches Gottes zu stellen und zugleich auf Minderung des geistlichen und leiblichen Elends der Jugend und der arbeitenden Klasse hinzuwirken. Zeitweilig geriet sein vielverzweigtes Werk (Hauptanstalten in Reutlingen) in große finanzielle Nöte.

Wie indessen diese nach und nach gehoben wurden, so kam es bei veränderter Zeitlage auch wieder zu einem freundlichen Verhältnis zur Landeskirche. Nicht in der Konzeption großer Gedanken und in deren genialer Durchführung liegt Werners Bedeutung, sondern in der treuen, liebevollen, demütigen Hingabe an das Einzelne.

Die Gegenwart der J. M. in ihren noch lebenden Trägern und Zeugen zu schildern, kann in dem Rahmen dieser Abhandlung nicht unsre Aufgabe sein. Wir nennen nur zwei der am meisten hervortretenden Persönlichkeiten: den Hofprediger Stöcker in Berlin und den Pastor D. v. Bodelschwingh in Bielefeld.

Auch in der katholischen Kirche der nachreformatorischen Zeit hat die Liebesthätigkeit eine reiche Entfaltung gewonnen. Wir können hier nur an die „barmherzigen Schwestern" erinnern, eine Stiftung des Vinzenz von Paul, des „Unerreichten in allen Landen". Als der Sohn armer Eltern im Jahre 1576 im südlichen Frankreich geboren, durch mancherlei merkwürdige Lebensführungen ausgezeichnet, von großer Geistesklarheit und von unübertroffenem Mut der Liebe beseelt, zum tiefsten Elend persönlich herabsteigend, so daß er sich einst für einen Galeerensklaven anschmieden ließ, daneben kindlich den Drang des kühnen Herzens in Gottes Willen legend, nach dem Lieblingsspruch: „Lauf der Vorsehung nicht Einen Schritt vor" — so ward er der Stifter zweier wirksamster Orden, der Priester der Missionen und, was uns hier vor allem angeht, der „barmherzigen Schwestern", sowie vieler einzelner Anstalten und Einrichtungen zum Wohle der Elenden, der geistlich und leiblich Verkommenen. Der Orden der barmherzigen Schwestern „hat sich nicht auf Krankenpflege beschränkt, sondern fast alle Zweige der christlichen Charitas, welche weiblicher Thätigkeit zugänglich sind, gepflegt" (vgl. Schäfer, Weibl. Diakonie II, 142).

Die Liebesthätigkeit in ihrem geschichtlichen Verlauf ist ein Beweis für die lebendige Gegenwart unseres Herrn und Hauptes in seiner Kirche, von dem heute, wie zur Zeit seines Erdenwandels gilt: „Er ist umhergezogen und hat wohlgethan" (Akt. 10, 38).

1. Etienne Chastel, Histor. Studien über den Einfluß der christl. Barmherzigkeit in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. A. d. Franz. Mit Vorwort von J. H. Wichern. Hamburg [1854].
W. Hoffmann, Die innere Mission der deutsch-ev. Kirche im Licht ihrer Geschichte. Vortrag. Berlin 1856.
C. Schmidt, Die bürgerl. Gesellschaft in der altröm. Welt und ihre Umgestaltung durch das Christentum. A. d. Franz. von A. V. Richard. Leipzig 1857.
Georg Ratzinger, Geschichte der kirchl. Armenpflege. Freiburg i. Br. 1868. 2. Aufl. 1884 (kath.).
E. Lehmann, Die innere Mission im Lichte ihrer Geschichte. Vortrag. Leipzig 1876.
G. Uhlhorn, Vorstudien zu einer Gesch. der Liebesthätigkeit im Mittelalter (in der Zeitschrift für Kirchengeschichte IV, 1880, 44 ff.).
Ludwig Lemme, Die Nächstenliebe. Breslau 1881.
G. Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit: I. In der alten Kirche. II. Im Mittelalter. Stuttgart 1882 u. 1884.
Bernhard Riggenbach, Das Armenwesen der Reformation. Vorlesung. Basel 1883.
H. Hering, Die Liebesthätigkeit der deutschen Reformation (Stud. u. Kr. 1883, 661 ff.).
Koffmane, Luther u. die innere Mission. Berlin 1883.
Th. Harnack, Luther über Liebe und Liebesthätigkeit (Mon. IV, 1 ff.).
F. W. Schultz, Die Nächstenliebe und ihre Erweisungen im A. Test. (Mon. V, 111 ff.)
Reimpell Zur Vorgesch. der J. M. in Deutschland I (Mon. V, 401 ff.), II (Mon. VI,

49 ff.). Aus der Anfangszeit der i. M. in Deutschland (Mon. VII, 197 ff.). Die Bedeutung des ersten Wittenberger Kirchentags für die Geschichte der i. M. (Mon. VIII, 137 ff). Die Antwort der Kirche auf den Ruf zur i. M. (Mon. IX, 89 ff.).

2. **Francke.** PRE.² IV, 609 ff. G. Kramer, 2 Bde. 1880 ff. Kramer, A. H. Fr. Pädag. Schriften, 2. Aufl. 1885.

Urlsperger. PRE.² III, 210. PRE.² XVI, 233 ff. Schmidt, J. M. in Württemberg 26 ff. Chr. Friedr. Spittler im Rahmen seiner Zeit 382 ff. Riggenbach, Stockmeyer, Prätorius, Zur hundertjährigen Gedächtnisf. der Christentumsges. Basel [1880].

Kießling. v. Schubert, Altes u. Neues ꝛc. 2 Bde. 1824. Bodemann 1855. Mon. I, 289 ff.

Hauge. Bang (norweg.), 2. Aufl. 1875. PRE.² V, 646 ff. Mon. A III, 193 ff., 405 ff., 513 ff.

Oberlin. Burckhardt, 4 Bde. 1843. Bodemann, 3. Aufl. 1879. PRE.² X, 675 ff.

Falk. Schmid, Päd. Enc. II, 325 ff. Erinnerungsbl. v. Rosalie Falk. 1868.

Pestalozzi. Schmid, Päd. Enc. V, 860 ff. K. v. Raumer, Gesch. der Päd. 5. Aufl. II, 296 ff. v. Zezschwitz 1871.

Zeller. Thiersch 1876. Mon. A I, 385 ff. Schmid, Päd. Enc. X, 633 ff. Mon. A I, 385 ff.

Spittler. [Bevorw. v. Sarasin] I. Bd. Basel bei Spittler [ohne Jahreszahl]. Kober 1887. Mon. VII, 265 ff.

v. Kottwitz. Jacobi 1882. Baur (in der neuen Christoterpe) 1883. Witte, Leben Tholucks 1884 I, 125 ff.

Graf v. d. Recke. Bausteine XII, 1880, 17 ff. Erinnerungen a. d. Leben der Gräfin Math. v. d. R.-V. Breslau 1873.

Chalmers. PRE.² III, 168 ff. Gerlach, Die kirchl. Armenpflege, nach d. Engl. des Th. Chalmers 1847.

El. Fry. A. d. Engl. 2 Bde. 3. Ausg. 1858. PRE.² IV, 704 ff.

Am. Sieveking. [E. Poel] bevorw. v. Wichern, 1860. Mon. A III, 49 ff. PRE.² XIV, 223 ff.

Goßner. Dalton 2. Aufl. 1878. Mon. A II, 241 ff. PRE.² V, 282 ff.

Barth. Werner 3 Bde. 1865—69. Weitbrecht 1875. Ein Kinderfreund 1865. PRE.² II, 108 ff. Kopp, 1886.

Wichern. Oldenberg 1882—87, 2 Bde. Krummacher 1882. J. Wichern, Das Rauhe Haus 1883. PRE.² XVII, 40 ff.

Fliedner. Kaiserswerther Kalender, Jahrgang 1866. Schäfer, Weibl. Diakonie I², 87 ff. PRE.² IV, 581 ff. Georg Fliedner 1886.

Löhe. [Deinzer] 1873 ff. (bis jetzt 2 Bde.). Schäfer, Weibl. Diakonie I², 138 ff. PRE.² VIII, 711 ff.

Guthrie. König 1874.

Pennefather. Mon. II, 433 ff.

Moore. Smiles. A. d. Engl. v. Daniel 1882. Mon. IV, 361 ff.

Heldring. [L. Heldring] bevorw. v. Baur. A. d. Holländ. v. R. Müller 1882. Mon. A IV, 433 ff.

Post. Mon. IV, 41 ff. Dalton, Ferienreise 1886, 195 ff.

Hären. Färden (norweg.) 1878. Mon. A IV, 289 ff.

Kapff. C. Kapff, 2 Bde. 1881. Mon. A IV, 145 ff.

Huber. Elvers 2 Bde. 1872 u. 74.

Bräm. Mon. IV, 241 ff.

Mez. König 1881 (Sammlung von Vorträgen V, 3).

Mühlhäußer. Reinmuth 1882 (Zeitfragen des christl. Volkslebens VIII, 2 u. 3). Mon. I, 276 ff.

G. Werner. Wurster 1888.

3. Zur Kenntnis neuzeitlicher katholischer Bestrebungen:

Leibbrand, Die Missionen der Jesuiten und Redemptoristen in Deutschland. Stuttgart 1851 [evangel].

Franz Hettinger, Die kirchlichen und sozialen Zustände von Paris. Mainz 1852.

Mullois, Das Elend zu Paris und die christl. Wohlthätigkeitsanstalten. Deutsch von Phil. Müller. Mainz 1859.

[Dupanloup] La charité chrétienne et ses oeuvres par Mgr. L'évêque d'Orléans. 3. éd. Paris 1864.

H. Bauer, Die Kirche als Mutter der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit. Donauwörth 1876.

Maynard, Leben des heil. Vincenz von Paul. A. d. Franz. Regensburg 1877.

Maynard, Tugenden und Lehren des heil. Vincenz von Paul. A. d. Franz. Regensburg 1878.
Arnold Bongartz, Das katholisch-soziale Vereinswesen in Deutschland. Würzburg 1879.
Franz Ehrle, S. J. Beiträge zur Geschichte u. Reform der Armenpflege. Freiburg 1881.
Fredrik Nielsen, Aus dem inneren Leben der kathol. Kirche im 19. Jahrhundert. Deutsch von Michelsen. Karlsruhe und Leipzig. 2 Bde. 1882 f. [evangel.].
C. F. Leben und Wirken des hochw. Pater Theodosius Florentini, O. Cap. Generalvikar des Bisthums Chur. Ingenbohl, Kt. Schwyz 1878.
Handbuch des Vereines vom h. Vincenz von Paul. 4. Aufl. Köln 1880.
R. Mariano, Christentum, Katholizismus und Kultur. A. d. Ital. Leipzig 1880.
Baunard, Leben der ehrw. Dienerin Gottes, Mutter Magd. Sophie Barat. A. d. Franz. 2 Bde. Regensburg 1880.
S. G. Schäffer, Adolf Kolping der Gesellenvater, Münster 1880.
Maxime du Camp, La charité privée à Paris. Paris 1885 (Ges. Aufsätze aus Revue des deux Mondes). Übs. Mainz 1887.
Weber, Die soziale Organisation des röm. Katholizismus in Deutschland. Halle 1888 [evangel.].
Pentzlin, Pater Theobald Mathew (Mon. IX, 3 ff) [evangel.].
Alb. Haas: versch. einschlag. Aufsätze in Mon. V [evangel.].
v. Stein, Art. Armenpflege in Wetzer u. Welte, kathol. Kirchenlex.² II, 1354 ff.

Praktisches.

5. Die Notstände als Arbeitsfelder der Diakonie und inneren Mission.

Eine kirchliche Thätigkeit, wie die der Diakonie und inneren Mission, welche aus dem Drang der Not herausgeboren ist, fragt, sobald es sich um ihre Ausübung in der Praxis handelt, vor allen Dingen nach den vorhandenen Notständen. Sie sind in jedem einzelnen Fall möglichst zu konstatieren nach Ausdehnung und Umfang, Tiefe der Einwurzelung und Höhe des Grades, wie auch nach der Entstehung und den Zusammenhängen mit anderen Notständen zu fragen ist. Je tiefer die Einsicht in die Not ist, desto mehr brennt einem Christen das Herz zur Hilfe. Bei nicht wenigen fließt die Lauigkeit der Hilfsbereitschaft aus der Unkenntnis, welches Elend, welche Verkommenheit, vielleicht in nächster Nähe, die Barmherzigkeit thatsächlich herausfordern. Rechte Einsicht aber liefert auch erst die notwendige Erkenntnisgrundlage für die rettende und helfende Arbeit. Es ist nötig, die in Betracht kommenden Thatsachen sorgsam zu sammeln, kritisch zu prüfen und sie so zu gruppieren, daß ihre Zusammenstellung wirklich einen Ertrag für die Beurteilung der Zustände abgibt. Dabei hat man sich ebenso vor einer optimistischen als pessimistischen Anschauung zu hüten. Ein kühler Kopf muß dem warmen Herzen die Wege zeigen. Und zwar nicht nur bei umfassenderen, sondern auch bei kleineren Aufgaben, etwa nur solchen von lokaler Bedeutung, ist ein genauer und so viel als möglich zahlenmäßig belegter Einblick in das Thatsächliche des Notstandes, dem man begegnen will, erwünscht, oft unerläßlich. Um z. B. eine Herberge zur Heimat mit einiger Sicherheit des Erfolgs gründen zu können, genügt es nicht, daß man wisse, daß „viele“ Wandernde die betr. Stadt passieren. Viel ist ein sehr relativer Begriff. Sondern man muß durch polizeiliche oder sonstige Ermittelungen deren Zahl für einen bestimmten Zeitraum feststellen, durch Vergleichung desselben mit denen des Vorjahrs, resp. früherer Jahre, sich vergewissern, daß der Zustrom nicht nur ein zufälliger und momentaner, sondern dauernder oder regelmäßig wachsender ist. Es ge-

nügt nicht, zu wissen, daß für jene Wanderer durch die vorhandenen Herbergen „ungenügend" gesorgt ist, sondern es gilt, die Zahl derjenigen, welche in jeder derselben im Monat oder im Jahr logieren, die von ihnen zu zahlenden Preise für Nachtlager und Mahlzeiten, sowie überhaupt den Zustand, der dort herrscht, möglichst detailliert klarzulegen u. s. w. Daraus erst kann man erfahren, auf wie viel Gäste man wenigstens oder höchstens zu rechnen hat, wie viele Betten die neue Herberge zählen muß, um annähernd dem Bedürfnis zu genügen, ja ob ihre Anlage überhaupt sich der Mühe lohnt ꝛc. (Die Herbergen zur Heimat, von Rathmann. Hamburg, S. 10 ff.). Nur durch solch besonnenes Vorgehen, mit dem die Barmherzigkeit des Entschlusses und die Kraft der That sich sehr wohl vereinigt, wird man vor den Enttäuschungen bewahrt, welche zugleich Selbstanklagen wachrufen.

Je notwendiger bei diesem Abschnitt unserer Darlegungen das Detail wäre, ja für ein wohlabgemessenes Urteil ein reichliches Detail, desto schwerer wird es uns, des beschränkten Raumes halber, nicht einmal eine Skizze — geschweige eine Darstellung — der vorhandenen Notstände auch nur unseres Volkes und unserer Zeit geben zu können, sondern uns mit einem Hinweis auf die Hauptkategorien derselben begnügen zu müssen. — Bei der hier gegebenen Einteilung ist nicht das die Meinung, als ob in der Wirklichkeit die Dinge immer so scharf zu scheiden wären, wie in der Theorie. Es können sich in einem einzelnen Fall manche der hier gesondert benannten Momente des Elends zu einem wüsten und erschreckenden Konglomerat zusammenballen. Aber dann ist's für die hilfreiche Behandlung doch wichtig, den komplizierten Fall in seine Teile zu zerlegen. So ist die richtige Theorie für die Praxis doch von größter Bedeutung. Ferner ist darauf hinzuweisen, daß hier der Grundsatz gilt: denominatio fit a potiori, und zwar in dem Sinn, daß für unsere Betrachtung die Not im Vordergrund steht, welche den betr. Menschen oder die so gearteten Verhältnisse zur Kunde, resp. in die Behandlung der Diakonie oder inneren Mission bringt. Bei einem Kind, das in einem Rettungshaus untergebracht werden soll, steht seine sittliche Verkommenheit als Hauptkennzeichen in erster Linie. Seine damit verbundene religiöse oder leibliche Verkommenheit würde nicht dieselbe Art von Hilfe provoziert haben. Erstere wäre wahrscheinlich — bei einem Kinde — gar nicht der Anlaß zu besonderen Maßnahmen geworden; letztere würde möglicherweise zur Aufnahme in eine Ferienkolonie oder in ein Kinderhospital geführt haben. Daß das Rettungshaus gewählt wird, geschieht aus der Einsicht, daß sittliche Defekte das am meisten Hervortretende, für den vorhandenen Notstand Charakteristische sind.

In diesem Sinn, und in diesem allein, sind folgende Klassen zu unterscheiden:

I. **Geistliche Notstände.** Wenn das Wort Gottes der Quell geistlichen Lebens und geistlicher Gesundheit ist, so wird dessen Mangel oder dessen unvollständige Wirkung die Krankheit auf geistlichem Gebiet verursachen. Darnach teilen wir ein:

1. S c h ä d e n a u s m a n g e l n d e r V e r k ü n d i g u n g d e s g ö t t l i c h e n W o r t s e r w a c h s e n d (aus Mangel der geistlichen Versorgung überhaupt). Hier stellen sich uns zunächst die Notstände der Massengemeinden und übergroßen Paro-

chien vor Augen. Sodann die der Diaspora mit ihren verschiedenen Modalitäten. Wenn Evangelische unter Katholiken oder gar unter Nichtchristen (Mohammedanern rc.) wohnen, so entbehren sie mehr oder weniger des göttlichen Worts. Oder wenn deutsche Evangelische z. B. in Frankreich oder Amerika oder Syrien wohnen, so ist es so schlimm, als ob sie kein öffentlich verkündigtes Gotteswort hätten. Denn die etwa erreichbare Predigt in englischer oder französischer Zunge ist für sie, mindestens Jahre lang, ohne alle Bedeutung, wegen Unkenntnis der Sprache. Für Manche ist dieser Notstand vorübergehend, und droht nur mit der Zeit ernstlich gefahrvoll zu werden, z. B. bei den Hollandsgängern. Mangel an Kirchen oder anderen erreichbaren Predigtplätzen, sowie der einige Jahre lang sehr bedrohliche Theologenmangel führt auch dazu, daß viele ganz oder zeitweilig die Verkündigung des göttlichen Worts entbehren müssen. Länder und Zeiten, in denen nur mühsam oder für einen dem Armen unerschwinglichen Preis Bibelexemplare erlangt werden können, haben gleichfalls mehr oder weniger unter dieser Gefahr zu leiden u. s. w.

2. Schäden, welche sich aus unvollkommener Wirkung des göttlichen Worts ergeben. Bei den Zuständen der Gegenwart kann das Wort, wenn's auch thatsächlich auf der Kanzel verkündigt wird, doch oft den einzelnen nicht nahe genug gebracht werden. Der vorhandene Strom kann nicht durch viele kleine Kanäle seinen Segen überallhin, wo es nötig wäre, verbreiten. Sonntagsentheiligung, Aberglaube, unchristliche Erziehung, religiöse Unwissenheit hemmen in bedauerlichster Weise das fruchtbare Annehmen des göttlichen Worts. Kirchliche Mißstände von der mangelnden Gemeinschaftspflege an bis zur häßlichen Gestalt der Gottesdienste und Kirchengebäude schaden der eindringlichen Kraft der Wortverkündigung. Die Entkirchlichung und Entchristlichung macht aber namentlich dann reißende Fortschritte, wenn eine schlechte Presse (gottlose Zeitungen, Schandliteratur, unsaubere Kolportageromane) die Gewissen und Seelen vergiftet u. s. w.

Hierzu kommt, daß alle sittlichen Notstände, wie sie Folgen tiefer liegender geistlicher Verderbnis sind, auch wiederum als Krankheitsursache für religiöse Verkommenheit auftreten. Zuweilen ist dies auch bei Notständen äußerlicher Art ebenso der Fall.

II. **Sittliche Notstände.** Hier gibt der Grad der Depravation einen gewissen Unterschied an die Hand.

1. Sittliche Schäden bis zur Verlorenheit sind zu erkennen bei dem am meisten gesunkenen Teil der verwahrlosten Jugend, bei den jugendlichen Verbrechern (Mon. I, 394 ff.), den Verbrechern überhaupt, in den Höhlen und Palästen der Prostitution und ihrer Beförderer (Mon. III, 121 ff.; Mon. A IV, 490 ff.), den Sklaven des Branntweins und des Opiums (Mon. II, 170 ff.), den gewerbsmäßigen Vagabunden u. s. w.

2. Sittliche Gefahren zeigen sich in der Veräußerlichung des Familienlebens, Löslichkeit der Ehe, der schlechten Kindererziehung, dem überhandnehmenden Luxus, dem zunehmenden Wirtshausleben, dem Mangel an korporativen Verbänden in Handwerk und Industrie, der Anhäufung der Menschenmassen in großen Städten (Mon. II, 9 ff.; 97 ff.), dem vielfach unrichtigen Verhältnis von Herrschaften und Dienstboten (Mon. A III, 461 ff.), Arbeit-

gebern und Arbeitnehmern, Meistern und Lehrlingen, den unsittlichen Erzeugnissen der Kunst, den falschen Idealen des Sozialismus u. s. w.

III. **Äußerliche Notstände.** Hier gilt als Unterscheidungsmerkmal der Abteilungen: ob die Not dem Betreffenden persönlich anhaftet oder nur in seinen Lebensumständen begründet ist, ob sie nur dem einzelnen anklebt oder über ganze Zeiten und Länder oder über ganze Gesellschaftsklassen sich ausbreitet.

1. Krankheitsnot in ihren verschiedenen Gestalten z. B. bei akuter Erkrankung oder bei Siechtum, Blindheit, Taubheit, Idiotie, Epilepsie, Irrsinn, Verkrüppelung, körperliche Verwahrlosung, namentlich im Kindesalter u. s. w.

2. Armutsnot in allen Formen, z. B. des Arbeitsmangels, der Wohnungsnot, des Bettels, der Verwaisung.

3. Allgemeine Landesnöte: Krieg, Seuche, elementare Ereignisse (Wassers- und Feuersnot 2c.).

4. Soziale Notstände (Mangel an Sparsamkeit, Fleiß 2c., Frauenfrage, Wohnungsfrage, Arbeiterfrage 2c.).

Wie indessen äußerliche Notstände die Ursache der tiefsten geistlichen Verkommenheit werden können, dafür statt vieler Ein Beispiel aus der Lebensgeschichte eines Pariser Lumpensammlers. Derselbe antwortete einem besuchenden Geistlichen auf die Frage: ob er zuweilen auch an Gott dächte? „Wahrhaftig nie! Wie sollte man inmitten des Schmutzes aller Art, die Leute mitbegriffen, an Gott denken können?" (Mullois, Das Elend zu Paris, deutsch von Müller, Mainz 1859, S. 398).

Am Schluß dieser Übersicht sei indessen ausdrücklich bemerkt, daß selbstverständlich die genannten Notstände nicht nach ihrem ganzen Umfang zu jeder Zeit, an jedem Ort und in gleicher Weise ein Gegenstand der Arbeit und Hilfe von seiten der Diakonie oder inneren Mission werden sollen und können. Z. B. Krankheitsnot wird nur in verhältnismäßig wenigen Fällen hierher gehören. Wie viele Kranke sind völlig durch ihre Familie versorgt! Ebensowenig hat die Kirche die Aufgabe, die ganze Armenfrage allein zu lösen und die ganze Armenlast allein zu tragen (Mon. A IV, 529 ff., Mon. III, 170 ff.). Manche Aufgaben kommen und verschwinden mit bestimmten Zeiten oder ändern ihren Charakter. Dies ist nicht nur etwa in Hinsicht auf den Krieg der Fall, welcher ja der christlichen Barmherzigkeit besondere Aufgaben stellt, sondern auch z. B. in betreff der Arbeit an den sittlich verwahrlosten Kindern. Jahrzehnte lang hat die christliche Liebe sämtliche materielle Mittel und persönliche Kräfte für diese Arbeit aufbringen müssen. Neuerdings tritt der Staat mit pekuniären Leistungen thatkräftig ein, die persönlichen Kräfte, welche dazu nötig sind, hat indessen der Staat als solcher nicht. Oder: früher nahm sich fast ausschließlich die Privatwohlthätigkeit der Blinden und Tauben an. Jetzt sind in Deutschland die meisten für diese Viersinnigen wirkenden Anstalten vom Staat, resp. der Provinz 2c. übernommen worden, dagegen sind Blöde und Epileptische zum allergrößten Teil noch auf die christliche Barmherzigkeit angewiesen. — Mit dem oben Angegebenen sollten also nur die Kategorien des Elends bezeichnet sein, für welche Diakonie und innere Mission in irgend einer Weise einzutreten Veranlassung haben können.

C. R., Die Quellen der Armut, Stuttgart 1841. Wichern, Die Notstände der protestantischen Kirche und die i. M. Zugleich als zweite Nachricht über die Brüder des Rauhen

Hauses als Seminar für i. M., Hamburg 1844 (vgl. auch dess. Denkschrift — s. ob.). Wolfg. Menzel, Kritik des modernen Zeitbewußtseins, 2. Aufl., Frankfurt a. M., 1873. Schröter, Die Sonntagsentheiligung und das Verbrechen, Düsseldorf [1876]. Stursberg, Die Zunahme der Vergehen und Verbrechen und ihre Ursachen, Düsseldorf [1878]. Chr. Fr. Rohkohl, Notstände. Eine Zeitstudie, Halle 1878. Wettler, Bisherige Früchte des Civilstandsgesetzes, Leipzig 1879. Hirsch, Die Zunahme des Selbstmords, Bielefeld 1880. Die sechs Giftbäume im deutschen Felde und der Lebensbaum. Von einem Deutschen, Gütersloh 1880. Luthardt, Die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Konsequenzen (Vorträge), Leipzig 1880. U. R. Schmid, Ein Mahnruf an unsre Zeit, München 1880. Alex. v. Öttingen, Die Moralstatistik, 3 Aufl., Erlangen 1882. R. Todt, Die Ursachen der Unkirchlichkeit und ihre Abhilfe (Zeitfragen des christl. Volkslebens Bd. VIII, Heft 6), Heilbronn 1883. Göbel, Der Kampf gegen die Brutstätten des sozialen Elends, Liegnitz 1883. Braasch, Das Conto zwischen der ev. u. kath. Kirche auf dem Gebiet der Mischehen in Deutschland, Jena 1883. Jost-Ludwig, Die Sittlichkeit ist im Rückschritt begriffen; woran liegt die Schuld? Zürich 1884. R. Köhler, Die Volkstümlichkeit der ev Kirche, Leipzig 1885. D. Förster, Die sittlichen Zustände und das sittliche Urteil unserer Zeit (Mitteil. des ev. Vereins der Prov. Sachsen, Nr. 17), Halle 1885. Sind wir noch Christen? Kassel 1885. C. Barth, Die Reform der Gesellschaft durch Neubelebung des Gemeindewesens in Staat, Schule und Kirche, Leipzig 1886. L. Schauenburg, Die Unkirchlichkeit im Jeverlande (Mon. V, 137 ff.). Der Notschrei des Londoner Auswurfs (Mon. V, 241 ff.). || In fast sämtlichen oben S. 524 zitierten provinziellen Darstellungen finden sich besondere Abschnitte oder doch eingehende Notizen über die Notstände des betr. Landes. || Unter den Zeitschriften sind die Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause für dieses Kapitel am reichhaltigsten. || Über „die Entstehung des modernen Antichristianismus in Deutschland“ vgl. [Hundeshagen] Der deutsche Protestantismus, Frankfurt a. M., 2. Abdr. 1847, S. 51 ff.

6. Die Arbeitskräfte auf dem Gebiete der Diakonie und inneren Mission.

Für die Überwindung oder Linderung der Not ist die Gewinnung der arbeitenden Kräfte in erster Linie entscheidend. Und zwar ist bei diesen selbst wieder die Qualität weit wichtiger als die Quantität. Manch großer Verein mit hunderten von Namen führt ein wirkungsloses Schlummerleben, und manche einzelne Persönlichkeit wird mit ihrer Liebesarbeit vielen zum Segen gesetzt. Der Heiland hat mit der kleinen Schar von nur zwölf Aposteln seinen Welteroberungsplan inauguriert. In betreff der Qualität ist in erster Linie fester Glaube, warme Liebe, ernster Heiligungswandel, also eine mit den Wurzeln ihres Lebens tief in Gott gegründete Persönlichkeit erforderlich. Damit muß sich aber praktische Begabung für die betreffende Arbeit verbinden, und sonderlich bei denen, welche aus dieser Arbeit einen Lebensberuf machen, muß durch theoretische und praktische Schulung die Gabe ausgebildet werden, wenn sie den vollen Ertrag liefern soll.

I. **Die Berufsarbeiter.** *1.* Die theologischen Berufsarbeiter der inneren Mission. Die moderne Form der christlichen Liebesthätigkeit mit ihren Anstalten und Vereinen hat die Verwendung theologisch gebildeter, eigens dafür berufener Männer, auf deren Schultern die Hauptlast der Leitung und der Arbeit ruht, nötig gemacht. Ich sage: der Leitung und Arbeit. Die letztere gesteht man dem dafür Angestellten gern zu. Aber der mit der Arbeit übernommenen Verantwortung muß auch das Maß des Einflusses entsprechen, der beruflichen Sachkenntnis eine erfolgreiche Geltendmachung nicht versagt werden. Damit ist nicht gemeint, daß die theologischen Berufsarbeiter die Präsidenten der betreffenden Vereine, die ersten in der Rangliste sein müßten. Vielmehr ist die besonders in England ausgebildete Einrichtung empfehlenswert, wonach das Präsidium ein Ehrenamt ist, welches ein Mann von be-

sonderem Ansehen und Namen bekleidet, das Sekretariat dagegen einer dafür besonders qualifizierten Persönlichkeit als Beruf übertragen wird, die nun ihre ganze Kraft dafür einsetzt und die gesamte Exekutive hat. Die entscheidende Wichtigkeit dieses Postens aber wird in dem Sprichwort offen anerkannt: „Ein Verein ist sein Sekretär".

Früher wurden nicht selten Kandidaten in solchen Stellungen verwendet. Man glaubte in den Arbeiten der inneren Mission eine Verwendung der reichlich vorhandenen Kräfte und eine gute Vorbereitung fürs Pfarramt gefunden zu haben. Heutzutage ist's vielfach umgekehrt. Seitdem die Aufgaben der inneren Mission weit bedeutender und umfassender geworden, sucht man für die meisten Stellen solche Männer, welche schon im Pfarramt bewährt sind und Erfahrungen haben sammeln können.

Die Zahl der betreffenden Stellungen wächst fast mit jedem Jahr. Die meisten Länder und Provinzen Deutschlands, die Hauptstädte haben besondere Vereinsgeistliche; größere Vereine mit Spezialzwecken, die Anstalten zur Ausbildung von Diakonen, Brüdern, Diakonissen bedürfen einer geistlichen Kraft, die nur dieser Aufgabe lebt u. s. w. Die kirchliche Eingliederung dieser Stellen und ihrer Inhaber harrt übrigens in den allermeisten Fällen noch ihrer endgiltigen Regelung.

Der Bedeutung des von den theologischen Berufsarbeitern vertretenen Gedankens, sowie der in ihren Reihen vorhandenen Kräfte entspricht es, daß dieselben sich neuerdings zu einer freien, sich selbst verwaltenden, vorläufig alle zwei Jahre tagenden Konferenz zusammengeschlossen haben, die nun schon mehrmals zum Segen und zur Freude ihrer Teilnehmer Beratungen gepflogen hat. Vorsitzender ist D. Hesekiel, Generalsuperintendent in Posen (Mon. I, 375 ff.; III, 154 ff.).

2. Die Diakonen. Schon die Notstände der Urkirche veranlaßten die Einrichtung des Diakonats (Schäfer, Weibl. Diakonie I², 1 ff.). Das Amt der Sieben (Akt. 6) ist entweder das Diakonenamt oder doch dessen Wurzelansatz. Die Vorschriften Pauli (1 Tim. 3, 8 ff.) bezeichnen die notwendigen persönlichen Qualitäten der Träger dieses Amtes (vgl. außerdem auch Phil. 1, 1; 1 Kor. 12, 28; 1 Petr. 4, 11).

In der Entwickelung der altkirchlichen Liebesthätigkeit nahmen die Diakonen bald eine wichtige Stelle ein. Zu ihrem Amt wurden sie ordiniert mit Gebet und Handauflegung. Für die niederen Dienste wurden ihnen Subdiakonen untergeordnet. Sie selbst aber verwalteten ihr Amt im engsten Anschluß an den Presbyter, resp. Bischof; nicht in Selbständigkeit, sondern als dessen „Auge, Ohr und Hand" waren sie in jedem Zweig der Liebesarbeit thätig, soweit es Männern zusteht. Der Bischof dagegen war der eigentliche Träger der Armenpflege (Uhlhorn, Liebesthätigkeit I, 154 ff.).

Später wurde ein Ökonomus zwischen Bischof und Diakonen eingeschoben. Gleichzeitig vollzog sich die Umwandlung der alten Gemeindearmenpflege in eine vielfach anstaltliche Fürsorge für die Notleidenden. Damit änderte sich die Stellung und der Pflichtenkreis der Diakonen. Dies geschah etwa ums Jahr 500. Von da an erfuhr der Diakonat eine Umbiegung seiner Stellung und seines Dienstes. Der Dienst am Altar und in der Kirche wurde immer mehr seine eigentliche und hauptsächlichste Amtsaufgabe (Uhlhorn, Liebesthätig-

keit I, 259 ff.). So ist es im wesentlichen in der römischen Kirche geblieben, in der griechischen gleichfalls.

Trotz Luthers trefflicher reformatorischer Grundsätze auch in diesem Stück (Schäfer, Weibl. Diakonie I², 62 und 284 f.; PRE.² III, 580) blieb es in der lutherischen Kirche vielfach dabei, daß die Diakonen nichts anders als zweite und dritte Gemeindepfarrer mit irgendwie beschränkter Amtsbefugnis waren. In einigen Kirchen bestellte man auch Diakonen als Träger eines unbesoldeten kirchlichen Ehrenamtes. In weit ausgedehnterem Maß wurde letzteres in den reformierten Kirchen durchgeführt. Aber im großen und ganzen kam's durch alles dies weder hier noch dort zu einem lebensfähigen und dem Bedürfnis wirklich entsprechenden Amt.

Anfänge eines solchen sollte die Neuzeit bringen. Bis zur formellen umfassenderen Errichtung eines offiziellen Kirchendiakonats als eines Lebensberufs ist's zwar noch nicht gekommen. Aber die Persönlichkeiten werden doch dafür vorgebildet und es werden auch anderweite einschlägige Erfahrungen gesammelt in den „Brüderanstalten". Die erste derselben im Rauhen Haus bei Hamburg ist eine Gründung Wicherns. Wichern wünschte zwar mehr eine evangelische Erneuerung vorreformatorischer Korporationen, wie etwa der Brüder vom gemeinsamen Leben, und wollte damit den Aufgaben der inneren Mission dienen — aber im Arbeitsgebiet und in den Zielen berührt sich das hier Erstrebte in vielen Stücken mit der Diakonie. So darf man denn die Brüderanstalten als solche Institute ansehen, welche thatsächlich Persönlichkeiten für den kirchlichen Diakonat vorbereiten. Manche derselben, zuerst die Anstalt in Duisburg, von Fliedner außer seinem Diakonissenhaus in Kaiserswert gegründet, haben diesem Zielgedanken auch in ihrem Namen „Diakonenanstalt" Ausdruck gegeben.

Man zählt gegenwärtig 16 Brüderanstalten mit etwa 2000 Brüdern, die in denselben oder auf auswärtigen Stationen (Rettungsanstalten, Waisenhäusern, Schulen, Idiotenanstalten, Krankenhäusern, Armen- und Arbeitshäusern, Herbergen zur Heimat, Strafanstalten, Stadtmissionen ꝛc.) arbeiten. Einige Anstalten bilden vorzugsweise Volksschullehrer aus. Alle sind mit Rettungsanstalten für Kinder verbunden, einige auch mit Krankenhäusern ꝛc. Wir nennen außer dem Rauhen Hause bei Hamburg (von J. H. Wichern gegründet 1833, jetzt geleitet von seinem Sohn Joh. Wichern; vgl. Schmid, Pädag. Encyklop. VI, 603 ff.; J. Wichern, Das Rauhe Haus, Hamburg 1883; Organ: Flieg. Blätter 1845 ff.) und der Diakonenanstalt in Duisburg (von Fliedner gegründet 1845, jetzt geleitet von Engelbert) noch Züllchow (gegründet 1850, von 1858—1888 von Gust. Jahn, jetzt von seinem Sohn geleitet), Neinstedt am Harz (gegründet 1850 von Phil. v. Nathusius, Mon. I, 447 ff., seit 1875 geleitet von Kobelt; Organ: Blätter vom Lindenhofe 1881 ff.), Stefansstift bei Hannover (gegründet 1869, jetzt geleitet von Fricke; Organ: Monatsbote a. d. St.), Obergorbitz bei Dresden (gegründet 1873, geleitet von Höhne), Karlshöhe bei Ludwigsburg (gegründet 1876, geleitet von Rupp).

Die Vorsteher der Brüderhäuser, sämtlich Theologen, halten seit 1876 alle drei Jahre eine Konferenz zur Besprechung gemeinsamer Angelegenheiten und wichtiger Berufsfragen.

3. Die Diakonissen. Den Frauen war das Wortamt verwehrt, aber zum Diakonat hatten sie um so mehr Zugang als des Weibes Naturgaben in demselben ganz besonders zur Verwendung kommen. Im Neuen Testament finden wir das Amt einzig sicher erwähnt in dem Empfehlungswort, welches Paulus der Phöbe nach Rom mitgiebt (Röm. 16, 1 ff.). Bald nach der Wende des 1. Jahrhunderts erwähnt Plinius in seinem bekannten Brief an Trajan der Diakonissen. In den folgenden beiden Jahrhunderten scheint allein oder doch vornehmlich das Witweninstitut in der Kirche geblüht zu haben, das durchaus nicht mit dem Diakonissentum zu verwechseln ist, aber doch in mancherlei Thätigkeiten desselben als Ersatz eintreten konnte. Nach dem Jahr 300 sinkt das Witweninstitut zu einer Versorgung Dürftiger herab und die Diakonissen erlangen große Bedeutung. Auch sie werden förmlich zu ihrem Amt ordiniert. Die Namen der Makrina und Olympias leuchten aus dem Chor der Schwestern hervor. Der Schwerpunkt der Thätigkeit war wohl der Dienst am Heiligtum, namentlich die Assistenz bei der Taufe weiblicher Katechumenen. Daneben fehlte es aber auch nicht an Ausübung der Barmherzigkeitswerke. — Mißbräuche, die veränderte Zeitlage, das seltenere Vorkommen der Erwachsenentaufe, die Neigung zum Nonnenwesen führte zum Verfall des Diakonissenamtes. Ums Jahr 1200 war es so gut wie völlig erloschen.

In der Reformationszeit kam man über Hoffnungen und Wünsche in betreff der Wiedererweckung des Amtes nicht wesentlich hinaus, die nachreformatorische Zeit zeigt einige Spuren seines Bestandes.

Unserm Jahrhundert war wie die Erneuerung des männlichen, so auch die Wiedererweckung des weiblichen Diakonates vorbehalten. Das Werkzeug dazu in Gottes Hand war Fliedner. Freilich auch hier kann trotz des Großen, was erreicht ist, doch im Vergleich zum Bedürfnis nur von Anfängen berichtet werden. Von kirchlicher Ausgestaltung in größerem Umfang ist noch wenig zu sehen. Fliedners genialer und zugleich praktischer Gedanke war die Verbindung des biblischen und altkirchlichen Diakonats mit der Genossenschaftsidee — denn nur in dieser Gestalt konnte der Diakonat, zumal der weibliche, in den zerfahrenen Verhältnissen der Gegenwart erneuert werden, Bestand gewinnen und wachsen. Namentlich in Deutschland ist die Sache zu verhältnismäßig rascher Blüte gekommen.

Es gibt jetzt im ganzen 57 (resp. 63) Mutterhäuser, welche zusammen ca. 7000 Schwestern zählen, die auf ca. 2200 Arbeitsfeldern (Krankenhäuser, Armen- und Siechenhäuser, Gemeindepflegen, Waisenerziehungshäuser und Schulen, Kleinkinderschulen, Krippen, Rettungshäuser, Industrieschulen, Mägdeanstalten, Anstalten für Blöde und Epileptische, Magdalenenasyle, Gefängnisse rc.) thätig sind. Wir nennen die wichtigsten derselben: Kaiserswerth a. Rh. (gegr. 1836 von Fliedner, jetzt geleitet von Jul. Disselhoff), Elisabethkrankenhaus in Berlin (gegr. von Goßner 1837), Straßburg i. E. (gegr. von Härter 1842), Dresden (gegr. 1844, bis vor kurzem von Fröhlich, jetzt von Molwitz geleitet), Bethanien in Berlin (gegr. 1847 von Friedr. Wilhelm IV., bis 1875 geleitet von Schultz), Neuendettelsau (gegr. 1854 von Löhe, jetzt geleitet von Meyer), Stuttgart (gegr. 1854, jetzt geleitet von Hoffmann), Hannover (gegr. 1860,

jetzt geleitet von Büttner), Bielefeld (gegr. 1869, jetzt geleitet von v. Bodelschwingh) ꝛc.

Wie die Diakonissenhäuser äußerlich die Brüderanstalten in demselben Zeitraum (etwa 50 Jahre) weit überflügelt haben, dürften die ersteren auch im inneren Ausbau und der Durchbildung ihrer Sache den letzteren etwas voran sein. Nicht wenige Ursachen haben dazu mitgewirkt. — Charakteristisch für die Diakonissensache ist u. a. der engere Zusammenhang der Schwestern mit ihrem Mutterhaus, die Schwesterntracht, die mit dem Geistlichen (als Rektor, Vorsteher ꝛc.) in Gemeinschaft wirkende weibliche Kraft (Oberin, Oberschwester).

Die Vorsteher und Vorsteherinnen der Diakonissenhäuser vereinigen sich gleichfalls auf einer seit 1861 alle drei Jahre in Kaiserswerth abgehaltenen Konferenz zur Besprechung ihrer beruflichen Angelegenheiten.

II. **Die freien Arbeiter.** *1.* Die Vereine. Von dem Gesichtspunkt aus: „Eintracht macht stark" schließt man sich mit Gleichgesinnten zu bestimmten Liebeswerken zusammen. Den massenhaft und gleichsam in Heerhaufen auftretenden Verderbensmächten sucht man durch Verbindung der Liebeskräfte zu begegnen. Durch alle Epochen der Kirchengeschichte läßt sich dieser Zug verfolgen. Und wer die Kirche als einen Organismus versteht, wird nicht darin sein Ideal finden, daß alle einzelnen Glieder gleichweit von einander und vom Amt der Kirche entfernt, ein mehr atomisiertes als soziales und organisches Dasein führen, sondern vielmehr erstreben, daß durch Bildung von Gruppen und durch Verwendung aller Gaben zum Dienst des Ganzen sich der Leib Christi erbaue (1 Kor. 12). So lang aber eine solche Organisation der Kirche nur ein frommer Wunsch ist, sind die Vereine ein mehr oder weniger ausreichender Ersatz. Darin müssen freilich die Vereine, wie alle echten Bildungen und Bestrebungen der inneren Mission probebeständig sein, daß sie nach ihrer Lehrgrundlage und Tendenz wirklich kirchlich sind, und nicht latitudinarisch oder separatistisch. Diese Forderung ist so besonders wichtig bei Vereinen, weil diese bei größerer Mitgliederzahl in der Gefahr stehen, allerlei Geistern einen Tummelplatz abzugeben. Und endlich darf man die Wirkungskraft der Vereinsform nicht überschätzen. Ja, wenn sich die Kraft und Einsicht in gleichem Schritt mit der Mitgliederzahl vermehrte! Nicht selten ist's aber auch so, daß bei einer größeren Zahl sich einer auf den andern verläßt und keiner etwas thut. In der Regel wird die Hauptkraft der Vereine in den äußerlichen Dingen zur Geltung kommen. Was tiefer greift, Menschenherzen bestimmt, in die Ewigkeit reicht, das wird seinen Feuerheerd in einzelnen geisterfüllten, glaubensmächtigen Persönlichkeiten haben, für welche der Verein nur Unterlage, Rahmen, Wegbahner ist.

Wir nennen beispielshalber einige der wichtigeren Vereine und vereinsartigen Bildungen (jedoch nur solche, welche alle oder doch mehrere Zweige der inneren Mission umfassen):

Der Wohlthätigkeitsverein von Württemberg, eine im Jahre 1817 aus der Initiative der Königin Katharina von Württemberg hervorgegangene eigenartige Schöpfung, in welcher staatliche und freiwillige Elemente, evangelische und katholische Kräfte sich zu einem originell-schwäbischen, bis heute lebenskräftigen und segensreich wirkenden Wohlthätigkeitsorganismus

einigten, der sich besonders in allgemein nationalen oder auch nur speziell württembergischen Notzeiten als Zentralpunkt seines Kreises sehr nützlich erwies. Organ des Vereins ist: Blätter für das Armenwesen, seit 1848 (Mon. A, I, 21 ff.; Schmidt, Innere Mission in Württemberg, S. 40 ff.).

„Der Zentralausschuß für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche" wurde 1849 als ein Ableger des Kirchentags zu Wittenberg im Herbst 1848 infolge der mächtig zündenden Worte Wicherns begründet, hatte an diesem bis zu dessen langjähriger Krankheit seine treibende Kraft und wirkte anregend und fördernd auf viele Kreise durch das mündliche Wort seiner Reiseprediger, durch Abhaltung der Kongresse für innere Mission, sowie durch Schriften, in denen Notstände besprochen und auf deren Abhilfe hingewiesen wurde. Er steht mit sämtlichen altpreußischen Provinzialvereinen, einigen Vereinen außerhalb dieses Kreises, vielen einzelnen Bestrebungen für innere Mission in Verbindung. (Unter jenen nennen wir: Rhein.-Westf. Prov.-Ausschuß seit 1849, Vereinsgeistlicher P. Reich in Langenberg; Schlesischer Prov.-Verein seit 1863, Vereinsgeistlicher P. Patschke in Liegnitz; Ostpreuß. Prov.-Ver. seit 1865, Vereinsgeistlicher P. Konschel in Königsberg; Prov.-Ausschuß in der Prov. Sachsen seit 1869, Vereinsgeistlicher P. Zink in Magdeburg (treffliche Fachbibliothek); Prov.-Ver. in Pommern seit 1878, Vereinsgeistlicher P. Thimm in Stettin; Prov.-Ausschuß in Prov. Brandenburg seit 1882, Vereinsgeistlicher P. Reiche in Berlin u. s. w.) Sein Organ sind die „Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause" seit 1845. Der Präsident des Zentral-Ausschusses ist Oberkonsistorial-Rat Professor D. Weiß in Berlin, Sekretär Prediger Fr. Oldenberg.

Die Gesellschaft für innere (neuerdings: und) äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche, von Löhe in Bayern 1850 begründet. Man acceptierte die Anregung in Sachen der inneren Mission, welche von Wichern ausging. Aber, so schreibt Löhe, „wir konnten mit dem konfessionslosen Stand dieser inneren Mission nicht übereinstimmen. Wir wollten nicht mit diesem Strom die Flut der guten Werke in die Kirche einströmen lassen, sondern uns an die Pforten stellen und ihm womöglich eine konfessionelle Bahn weisen. Wir wollten Panier aufwerfen und die Fahne recht hoch tragen, auf der geschrieben steht, daß die rechte Liebe und der rechte Glaube für immer miteinander verbunden sein müssen und keines von dem andern getrennt sein kann." Die Gesellschaft wirkte hauptsächlich für die geistliche Versorgung der nach Amerika Ausgewanderten, durch Verbreitung trefflicher Traktate rc. Ihr Organ war von 1850—1866 das „Korrespondenzblatt"; seit 1867 ist es „Freimunds kirchl. polit. Wochenblatt" (Beck, J. M. in Bayern, S. 18 ff.).

Der Evangelische Verein in Hannover, Hauptverein für die innere Mission der evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover, entstanden aus dem Evangelischen Verein für die Stadt, gegründet 1865, und dem Hauptverein für das Land, gegründet 1867, mit einander vereinigt seit 1877. Schon vor der offiziellen Vereinigung waren beide Bestrebungen in Personalunion durch den Vereinsgeistlichen (lange Jahre hindurch P. Freytag, jetzt P. Petri) eng verbunden und haben in der Weise der anderwärts bestehenden Landes- oder Provinzialvereine für innere Mission anregend und segensreich gewirkt (Rothert, J. M. in Hannover², 243 ff.).

Der Landesverein für innere Mission der evangelisch-lutherischen Kirche im Königreich Sachsen besteht seit 1867 und hat seit jener Zeit zu vielen einzelnen Werken der inneren Mission die Anregung gegeben, namentlich aber eine über das ganze Königreich sich erstreckende Organisation geschaffen (Zweigvereine, Wanderversammlungen), wie sie in dieser Durchführung wohl in keinem anderen deutschen Lande zu finden ist. Sein Organ: die trefflichen „Bausteine", seit 1868/69. Der Verein hat seine rasche Blüte wesentlich der eifrigen und sachkundigen Arbeit seines ersten Vereinsgeistlichen P. Hickmann zu verdanken, in seinen Bahnen arbeitet seit 1879 P. Seidel. Eine reiche Fachbibliothek steht dem Gebrauch offen.

Der Landesverein für innere Mission in Schleswig-Holstein wurde 1876 mit der Absicht begründet, ein Sammelpunkt für die zersplitterten Unternehmungen der i. M. in der Provinz zu sein und eine Quelle der Anregung für weitere Thätigkeit. Dem ersten Vereinsgeistlichen, P. O. Palmer aus Hessen, gelang es bald, die Geneigtheit weiterer Kreise der Sache zuzuwenden und namentlich die Gründung einer Anzahl von Herbergen zu veranlassen. Der jetzige Vereinsgeistliche, P. Braune in Neumünster, hat große Verdienste um die Arbeiterkolonie Rickling und die an demselben Ort befindliche Trinkerheilanstalt Salem. Organ: Monatsblätter f. i. M. 1881 ff.

Der Landesverein für innere Mission in Bayern ist 1886 aus der seit 1866 bestehenden Konferenz f. i. M. entstanden. Er faßt seine Aufgabe ähnlich wie die anderwärts bestehenden Landesvereine auf und hat, so spät erst entstanden, eine große Aufgabe vor sich. Seit kurzem (1888) hat er in Pfarrer Ferd. Reindel zu Nürnberg einen Vereinsgeistlichen und damit erst rechte Aktionsfähigkeit gewonnen. Organ: früher „Puckenhofer Blätter", seit 1886 „Blätter f. i. M. in Bayern".

Auf einem ähnlichen Weg ist die südwestdeutsche Konferenz für innere Mission begriffen. Sie bildete sich 1865 aus Gesinnungsgenossen in Baden, Hessen-Darmstadt, Rheinpfalz und Württemberg. Die gemeinsame Verwaltung setzte sich aus den betreffenden Landesausschüssen zusammen. Hierbei ergab sich jedoch für Württemberg insofern ein gewisser Überfluß, als dort neben dem „Wohlthätigkeitsverein" und der „Evangelischen Gesellschaft" auch noch ein „Landesausschuß f. i. M." dasselbe Feld bearbeitete. So löste sich 1884 der Württembergische Landesausschuß auf und die 1830 gegründete Evangelische Gesellschaft trat zwar nicht formell an dessen Stelle, läßt sich aber doch die Pflege der betreffenden Aufgaben angelegen sein (Vereinsgeistlicher Pfarrer Falch in Stuttgart). Die Konferenz hatte an dem Pfarrer R. Schuster, bekannt durch seine Kämpfe mit den Sozialisten, lange Jahre einen tüchtigen Reiseprediger, an Pfarrer Dr. Mühlhäußer einen sehr fähigen Präsidenten und Mitarbeiter. — Neuerdings hat sich der Badische Landesausschuß zu einem Landesverein entwickelt. Sein Vereinsgeistlicher ist Pfarrer Kayser in Karlsruhe. Er redigiert auch das Organ: Monatsblätter f. i. M. 1884 (gute Fachbibliothek).

Der Verein für christliche Volksbildung in Rheinland und Westfalen ist 1881 zu Köln gegründet und wirkt vornehmlich durch Vorträge, Pflege der Presse, Verbreitung von Schriften und Flugblättern auf die öffentliche Meinung im Sinn der inneren Mission. Präses P. Weber in M.-Glad-

bach. Organ: Monatsschrift für christl. Volksb. Barmen 1883 ff. (Mon. V, 306 ff. u. 311 ff.).

In ähnlicher Weise wie die genannten und andre provinzielle Vereine, die alle oder doch mehrere Zweige der inneren Mission umfassen, haben die Vereine für Stadtmission und die Vereine für Gemeindediakonie ein lokal abgegrenztes Gebiet. Einzelne derselben sind so vollständig organisiert und so allseitig thätig, daß sie thatsächlich Kompendien der inneren Mission darstellen (näheres vgl. unten).

(Ein Verzeichnis der Hauptvereine siehe Schäfer, Adreßbuch der Bestreb. der „Prakt. Christentums“ Daheimkalender 1888, 158 ff.)

Von außerdeutschen Vereinen sei wenigstens einer genannt: Die britische und ausländische Bibelgesellschaft, 1804 in London gestiftet auf Anregen des Baptistenpredigers Josef Hughes. Sie verbreitet prinzipiell nur Bibeln ohne Apokryphen. Bis zum Jahr 1878 hat sie 80 Millionen Bibeln und Bibelteile für 8 Millionen Pfd. Sterling in 216 Sprachen (davon in 163 zum erstenmal) ausgegeben (PRE.[2] II, 368 ff.).

2. Die Konferenzen. Wenn die Vereine durch dauernde Kooperation vieler Kräfte wirken, so die Konferenzen durch kürzeres, auf Tage oder Stunden beschränktes Zusammensein. Von nicht wenigen solcher Konferenzen ist reicher Segen ausgegangen, nur muß man denselben nicht in äußerlichen „Thaten“ suchen, worin er der Natur der Sache nach in den meisten Fällen nicht liegen kann. Die rettenden Thaten der inneren Mission werden nicht in der Begeisterung der Feste und im Geräusch der großen Versammlungen gethan, sondern im Gebet oder in harter, mühseliger, treuer Berufsarbeit. Aber Anregung zu Thaten, Anknüpfung von Beziehungen Gleichgesinnter und in gleicher Arbeit Stehender, Erquickung und Erfrischung nach geschehener und für kommende Arbeit rc. — das zu gewähren sind Konferenzen wohl im stand und das haben sie oftmals geleistet.

Wir nennen z. B. die Kongresse für innere Mission seit 1848, welche den Kirchentag (PRE.[2] VIII, 1 ff.) dessen Teil sie ursprünglich waren, überlebt haben und deren gedruckte Verhandlungen eine reiche Fundgrube für den Freund und Arbeiter der inneren Mission sind.

Ferner die Südwestdeutsche Konferenz für innere Mission (vgl. oben).

Im Königreich Sachsen werden seit dem Bestehen des Landesvereins für innere Mission alljährlich Vereinstage und in fast allen Provinzen Preußens Provinzial-Kongresse, in andern deutschen Ländern ähnliche Versammlungen abgehalten. Dazu kommen noch die oben bereits namhaft gemachten Versammlungen der theologischen Berufsarbeiter, der Brüderhaus- und Diakonissenanstalts-Vorstände u. s. w.

Man sieht, an „Rat“ fehlt's nicht. Möchte demselben immer die „That“ folgen.

3. Die Kirchenbehörden. Dieselben sollten eigentlich an der Spitze der arbeitenden Kräfte auftreten. In der Geschichte der letzten 100 Jahre und in der gegenwärtigen Lage der Dinge ist es begründet, daß sie erst an dieser Stelle erscheinen können. Die christliche Liebesthätigkeit der Gegenwart

ist aus dem wiedererwachenden Glaubensleben erwachsen. Fast überall kamen die Kirchenbehörden der vorauseilenden Entwicklung der Dinge nur langsam, zögernd, in einzelnen Fällen sehr widerstrebend nach. So stand man von daher auch dem Emporwachsen der Liebesthätigkeit kühl, ja mißtrauisch gegenüber. — In der alten Kirche war das freilich anders: da waren die Bischöfe die voranleuchtenden Führer der Gemeinden in Werken der Barmherzigkeit (vgl. Uhlhorn, Liebesthätigkeit). Und gottlob: auch jetzt ist's ganz anders geworden, als es in den ersten Jahrzehnten unsers Jahrhunderts war. Jetzt erfährt die kirchliche Liebesthätigkeit doch überall wohlwollende Beachtung, hie und da eifrige Förderung von seiten der Behörden. Mehr wird man in der Hauptsache bei den gegenwärtigen Verfassungsverhältnissen nicht verlangen dürfen, wie man auch die Frage prinzipiell zu entscheiden geneigt sein möge, ob alle Thätigkeiten der inneren Mission von der kirchlichen Obrigkeit ressortieren müssen oder nicht. — In den letzten Jahren sind die sonst nur auf den Versammlungen und von den Vertretern der inneren Mission behandelten Themata vielfach Gegenstände der Beratung auf den kirchlichen Synoden gewesen (vgl. namentlich: Martius, die innere Mission, Gütersloh 1882).

III. **Die materiellen Mittel.** Auf unserem Gebiet gilt zwar nicht die Autorität Montecuculis, welcher der Meinung war, daß zum Kriegführen 1. Geld, 2. Geld, 3. Geld nötig sei. Vielmehr bedarf's für die Arbeit auf diesem Kriegsfeld 1. des Gebotes Gottes und seiner Verheißung, 2. des Christen Liebe und Arbeit, aber endlich 3. auch der materiellen Mittel. Die verschiedenartigen Weisen zu ergründen, wie diese Mittel je nach der zeitweiligen Lage der Kirche und der national-ökonomischen Verhältnisse in der Vergangenheit zusammenzukommen pflegten, ist für den Historiker eine interessante Untersuchung (Uhlhorn, Christl. Liebesthätigkeit; A. Harnack, Die Sorge für arme und gefährdete Gemeinden während der drei ersten Jahrhunderte, Mon. A IV, 97 ff.). Die Methode zu erkennen, wie für den besonderen Fall und die Gegenwart die Mittel flüssig zu machen sind, ist für den Praktiker eine wichtige Sache (Schäfer, Weibl. Diakonie III, 205 ff.; Bausteine 1883, 81 ff.). Wir müssen uns hier damit begnügen, zum Zeugnis für die Wichtigkeit auch dieser Seite der Arbeit auf das Beispiel des Apostels Paulus zu verweisen, welcher weite Reisen zum Zweck von Kollekten nicht scheute und weder sich noch seine Leser für zu gut hielt, um nicht ausführliche und detaillierte Anweisungen zur Geldsammlung zu geben. Trägheit im Erbitten oder Sammeln von Gaben, sowie Geiz im Verweigern oder spärlichen Darreichen derselben versuchen zwar zuweilen mit hohen geistlichen oder sehr verständigen Gründen ihre Unterlassungssünden zu schmücken; aber schon für einen schärferen menschlichen Blick bricht die Grundfarbe unter der Tünche durch — wie vielmehr sind für Gottes Auge, das ins Verborgene dringt, solche Entschuldigungen durchsichtig. — Die Arbeiter auf dem Gebiet der christlichen Liebesthätigkeit aber dürfen sich das Wort eines sehr geistlichen und zugleich sehr praktischen Mannes merken: „Ich möchte jedermann auf dem Wege der Barmherzigkeit vor Leichtsinn und Übermut warnen, aber auch keinen züchtigen, der in seiner Liebesarbeit seine Hoffnung und sein Vertrauen auf den reichen Gott zu setzen wagt. Es lebt noch immer der alte Gott, der die Hungrigen mit seinen

Gütern füllt und die Reichen leer läßt" (Löhe, Etwas aus der Geschichte des Diakonissenhauses, S. 70).

1. F. Oldenberg, Kandidatur u. i. M. Hamburg 1852.
Rathmann, Warum bedürfen wir einen Prov.-Agenten? Königsberg 1878.
Die Berichte des sächsischen Prov.-Ausschusses f. i. M. in Magdeburg, namentlich der VIII. 1886.
2. Wichern, Diakonen- und Diakonissenhäuser (PRE.² III, 581 ff.).
Jentzsch, Die Vorbildung von Stadtmissionaren (Mon. A II, 421 ff.).
Kobelt, Über die Brüderhäuser (Mon. A IV, 203 ff.).
Berichte des Rauhen Hauses, namentl. die von 1844, 1878/79, 1883 -86.
3. Schäfer, Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfang. 3 Bde. Stuttgart 1880 - 87.
Schäfer, Zur Erinnerung an die Diakonissen-Einsegnung. Gütersloh 1884.
Disselhoff, Jubilate! Kaiserswerth 1886.
Uhlhorn, Liebesthätigkeit I, 73 ff.
Hundhausen, Diakonissen (Kathol. Kirchenlexikon III, 1675 ff.).
4. Kobelt, Die Bedeutung der Persönlichkeit für die Arbeit der i. M. (Blätter vom Lindenhofe I Nr. 4, 1882.
Schöpff, Die Persönlichkeit als ein menschl. Faktor in der Arbeit der i. M. (Mon. VI, 1886, 3 ff.
Hashagen, Licht- und Schattenseiten des kirchl. Vereinslebens der Gegenwart (Mon. VII, 1887, 481 ff.).
Schäfer, Segen und Gefahren des Vereinslebens (Mon. VIII, 1888, 89 ff.).
Schöpff, Der Verein als Faktor bei der Arbeit der i. M. (Mon. VIII, 1888, 489 ff.).
Uhlhorn, Wohlthätigkeitsanstalten (PRE.² XVII, 300 ff.).
5. Schäfer, Bibliotheken für i. M. (Mon. VII, 1887, 37 ff, 385 ff.).
Schäfer, Die Instruktionskurse für i. M. (Mon. VII, 1887, 393 ff.; vgl. auch 225 ff.).
Göhrs, Der Instruktionskursus für i. M. zu Frankfurt a. M. (Mon. VIII, 1888, 14 ff.; vgl. auch 3 ff.).

7. Die Hilfe der Diakonie und inneren Mission gegen die Notstände.

Die Arbeit der inneren Mission ist keine christliche Luxussache oder Liebhaberei, sondern eine unerläßliche Pflicht gegenüber der vorhandenen Not. Wie nun in der Wirklichkeit die Hilfe der Not nachgeht, so wird man gut thun, auch bei der Darstellung zu verfahren. So machen sich denn in diesem Abschnitt dieselben Gesichtspunkte geltend, wie in dem Kapitel von den Notständen.

I. **Geistliche Hilfe.** Hat die geistliche Not des Volkes darin ihren Grund, daß das Wort Gottes gar nicht verkündigt wird oder unter Umständen, welche dessen volle Wirksamkeit hindern, so muß die Hilfe in Darbietung desselben und in der Schaffung solcher Vorbedingungen bestehen, welche dessen Wirksamkeit erleichtern resp. herstellen.

1. Veranstaltungen zur Darbietung des Wortes Gottes. Als erste und wichtigste hieher gehörige Bemühung ist zu nennen die Aufstellung des Wortamtes an Stellen, wo es bisher nicht existierte, oder eine Mitwirkung und Hilfeleistung dazu, soweit sie privater Thätigkeit möglich ist.

Zu den dauernden Veranstaltungen der Art gehören namentlich: Teilung übergroßer Parochien, Bau neuer Kirchen, Anstellung von Geistlichen. Fast in allen größeren Städten kommt auf einen Pastor eine Überzahl von Gemeindegliedern. An persönliche Fühlung zwischen diesen und dem Amt ist gar nicht zu denken. Das ist einer der schreiendsten und verderblichsten kirchlichen Notstände, welche es giebt. Vilmar sagt darüber: „Hier trifft die Kirchenregimente der schwerste Vorwurf — ein Vorwurf, gegen

welchen sie sich vor dem Throne Christi nicht werden verteidigen können" (Vilmar, Kirche und Welt I, 143). Private Initiative ist hier wenig erfolgreich. Da es sich dabei um Gemeinden innerhalb des landeskirchlichen Organismus handelt, haben die regimentlichen Instanzen vom Kirchenvorstand bis zum Konsistorium resp. Minister überall das entscheidende Wort zu sprechen. Privatleute können hierfür nichts thun, als Anregungen geben. Als Beispiel, daß ein Privatmann etwas derartiges, indes mit ganz außerordentlichen Anstrengungen, durchgesetzt hat, verdient Harald von Neergaard zu Schenefeld in Holstein genannt zu werden. Die Hauptschwierigkeit, freiwillige Kräfte für Parochienabteilung und Kirchbau zu interessieren, besteht darin, daß das Schicksal dieser neuen Pfarrbezirke und Kirchen ein so unsicheres ist, wie noch neuerdings an der Dankeskirche in Berlin zu sehen war, welche aus Beiträgen der gläubigen Kreise gebaut, eine Beute des Liberalismus geworden ist. Solche Vorgänge reizen nicht zur Nachfolge. — Kirchenkörper, welchen eine freiere Bewegung verstattet ist und deren Glieder und Geistliche in einer wirklichen Gemeinschaft der Glaubensüberzeugung stehen, sind natürlich auf diesem Gebiet unendlich viel fähiger zur Aktion, so z. B. die schottische Freikirche (vgl. oben Chalmers), sowie die vielen amerikanischen Denominationen ꝛc. Wo bei Massengemeinden die Abzweigung besonderer Parochien noch nicht möglich war, der geistliche Notstand aber dringende Abhilfe verlangte, schuf man unter günstigen Verhältnissen Kapellen und Predigtsäle und stellte an ihnen teils eigene Geistliche an, teils übernahmen andere geistliche Kräfte diese Arbeit im Nebenamt. Die materiellen Mittel für Gründung und Unterhaltung dieser Arbeiten fließen alle aus freiwilliger Beisteuer und die überall gesuchte Anlehnung an das offizielle Kirchenwesen ist je nach den Verhältnissen sehr verschieden gestaltet. So die St. Anscharkapelle, die Stifskirche, die Barmbecker Kapelle in Hamburg; die verschiedenen Predigtplätze in Berlin, selbständig oder in Verbindung mit der Stadtmission; die Predigt im Martinstift in der Südervorstadt Leipzigs ꝛc.

Weiter ist zu nennen die Diaspora-Pflege, wie sie z. B. von dem „Evangel. Verein der Gustav-Adolf-Stiftung" in Deutschland und Österreich (von Superintendent Dr. Großmann in Leipzig 1832 begründet, wesentlich gefördert durch den Prälaten Dr. K. Zimmermann in Darmstadt) und ähnlichen Vereinen (Elsäß. Evangelisationsgesellschaft, protestantisch-kirchlicher Hilfsverein in der Schweiz, Société Génévoise de secours religieux pour protestants disséminés, Gustav-Adolf-Verein in Schweden, Unterstützungskasse in Rußland u. s. w.), sowie dem seit 1853 wirkenden konfessionell gerichteten Lutherischen Gotteskasten geübt wird. Der Gustav-Adolf-Verein (44 Hauptvereine, 1762 Zweig-, Orts-, Dekanats- ꝛc. Vereine nach 50jährigem Bestand, vgl. v. Criegern 102) umfaßt statutenmäßig die Lutherischen, Reformierten und Unierten, welche zerstreut unter Katholischen wohnen, mit ihren betreffenden Nöten und Bedürfnissen, und bei der in ihm vorhandenen thatsächlichen Gleichberechtigung der verschiedenen in den Landeskirchen existierenden Richtungen (der Verein „steht auf Basis seiner Statuten innerhalb der Kirche oberhalb der Parteien" — Fricke bei v. Criegern 91) hat er eine große Ausdehnung erlangt, aber in seiner Wirksamkeit sich hauptsächlich auf das äußerliche Gebiet der Bauten von Kirchen, Pfarr- und Schulhäusern gewiesen gesehen; die zu solchem Zweck im

Laufe der ersten 50 Jahre verwendete Summe betrug über 17 Millionen Mark. Indessen soll mit diesem Urteil seine Thätigkeit nicht unterschätzt werden, hat er doch damit der Aufstellung und Thätigkeit des Wortamtes die allerwesentlichsten Hilfsdienste geleistet. Nur soll damit der Unterschied seiner Wirkungsweise gekennzeichnet werden im Verhältnis zum Lutherischen Gotteskasten, für welchen außer seiner konfessionellen Tendenz auch die besondere Sorge für Gewinnung und Ausbildung tüchtiger glaubensvoller Persönlichkeiten charakteristisch ist (Funke, passim z. B. S. 6 2c.)

Dasselbe, nur meist unter Herbeiziehung auch des nationalen resp. sprachlichen Gesichtspunkts, bezwecken die privaten Kräfte, welche für die dauernde Pastorierung der Deutschen im Ausland sorgen. Der Grad der Abhängigkeit von den heimatlichen Kreisen, der lokale Zusammenschluß in der Fremde, das Maß der kirchenregimentlichen Selbständigkeit resp. der Anlehnung an heimische Kirchenkörper sind freilich sehr verschieden, fast an jedem Ort anders gestaltet. Es sei hier beispielsweise auf die pastorale Arbeit unter den Deutschen in Paris hingewiesen, bei welcher die französischen Pastoren Meyer, Valette eifrig mitgewirkt, und in der sich von Deutschen: P. Beyer, Fr. v. Bodelschwingh 2c. besondere Verdienste erworben haben, von denen heute noch P. Frisius dort im Segen wirkt. Diese Arbeit geschah und geschicht aus privater Initiative, wenngleich in Anlehnung an die staatlich anerkannte Kirche augsburgischer Konfession in Frankreich. — Unter den preußischen Oberkirchenrat haben sich eine Anzahl im Ausland befindlicher deutscher Gemeinden resp. Pastoren gestellt mit freilich auch hier mehrfach verschiedenen Modifikationen des Abhängigkeitsverhältnisses. — Selbständige, wenigstens in Konferenzen der Pastoren mit einander Verbindung suchende Gruppen von derartigen ausländischen Gemeinden, bilden die Deutschen in London und dem übrigen England, sowie die in Italien. — Für die Deutschen in Amerika wird vom Mutterland aus mehrfach durch Ausbildung und Aussendung von Predigern gesorgt, so schon seit 1841 durch die von Pfarrer W. Löhe begonnene Arbeit, welche jetzt in der Neuendettelsauer Missionsanstalt einen Mittelpunkt hat; ferner durch die Langenberger Gesellschaft (Rheinprovinz) seit 1837, die sich 1883 mit einem andern Verein ähnlicher Tendenz zusammengethan hat und nun unter dem Namen Evangelische Gesellschaft für die protestantischen Deutschen in Amerika arbeitet, das Sternenhaus (Teil des evangelischen Johannisstifts bei Berlin) seit 1868 2c. Eine sachkundige und unparteiische Vertretung haben die kirchlichen Interessen der evangelischen Deutschen im Ausland neuerdings (seit 1882) gewonnen durch die Diaspora-Konferenz, zum großen Teil aus Geistlichen bestehend, welche in der Diaspora gearbeitet haben (Vorsitzender: General-Superintendent D. Trautvetter, Rudolstadt).

Dem Mangel an theologischem Nachwuchs, welcher sonderlich im Anfang der siebziger Jahre (v. Öttingen, Moralstatistik 641 ff.) sich schmerzlichst fühlbar machte, sowie namentlich dem Mangel in der Qualität der jungen Theologen suchte die freiwillige Liebesthätigkeit auch an ihrem Teil etwas abzuhelfen durch die Gründung von Studienhäusern und Konvikten (Berlin, Erlangen, Halle, Breslau), Alumnaten (Paulinum in Berlin, 1864) und Stipendienfonds (z. B. Petristiftung in Hannover, 1874—1888, wo man wegen Beseitigung des Notstands die Thätigkeit eingestellt).

Zu den zeitweiligen Veranstaltungen der Art sind zu rechnen die geistliche Fürsorge für Eisenbahn-, Straßen-, Erd-Arbeiter, wie sie auf und ab im deutschen Land sonderlich bei größeren Unternehmungen und lebendiger Erfassung der hier vorliegenden kirchlichen Pflichten ins Leben getreten und mit Beendigung jener Bauten wieder eingegangen ist; sowie namentlich die seit den fünfziger Jahren alljährlich sich erneuernden Predigtreisen unter den Hollandsgängern, den Arbeiterscharen, welche aus den angrenzenden deutschen Distrikten alljährlich für bestimmte Zeiten und Arbeiten als Torfarbeiter, Ziegelbrenner, zum Teil auch als Gras- und Stuckaturarbeiter nach Holland wandern. Um diese Arbeit hat sich namentlich der Zentralausschuß für die innere Mission in Berlin, der auch in seinen Berichten darüber regelmäßig Mitteilungen bringt, sowie der Rheinisch-Westfälische Provinzial-Ausschuß verdient gemacht. Zuerst angegriffen hat das Werk schon in den vierziger Jahren der damalige Pfarrer in Ladbergen, spätere Konsistorialrat in Minden, Lenhartz.

Wie ersichtlich, hat sich die Aufstellung des Wortamtes nur an verhältnismäßig wenigen Stellen durch freiwillige Initiative durchführen lassen. So ist man in die vorhandene Lücke durch Verkündigung des göttlichen Wortes von Laien eingetreten, sei es, daß dieselbe als Nebenarbeit im Rahmen anderweiter christlicher Thätigkeit geübt wird, wie z. B. in Form von Bibelstunden oder religiösen Ansprachen, welche Stadtmissionare namentlich in Hamburg und Berlin halten, sei es, daß dieselbe den ausschließlichen oder doch Hauptzweck gewisser Vereine und ihrer Sendlinge bildet. In letzterem Fall trägt sie vielfach den mißverständlichen Namen Laienpredigt resp. Reisepredigt. Mit besonderem Eifer wird dergleichen im skandinavischen Norden geübt und hier vielfach allein mit dem Namen „Innere Mission“ belegt. Seit den Zeiten von Hans Nielsen Hauge (1771—1824, vgl. oben S. 532) steht die Wortverkündigung durch Laienmund dort vielfach in gutem Ansehen. In Dänemark befindet sie sich unter der Leitung des P. W. Beck. In Deutschland wird die Laienpredigt gepflegt z. B. von der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland in Elberfeld (gegründet 1848) durch ihre Kolporteure, die ausdrücklich auch zum Ablegen persönlichen Zeugnisses von dem Heil in Christo, welches dann häufig jene Form annimmt, angewiesen sind. Ferner sind hier zu nennen die sogenannten „Stundenhalter“ in Württemberg, bei welchen sich wieder verschiedene Richtungen unterscheiden lassen, wie die altwürttembergisch-pietistische, die der Michel Hahn'schen und die der Pregizer'schen Gemeinschaft. Hier hat die ganze Sache wohl die gesundeste und zugleich volkstümlichste, wie auch eine dem kirchlichen Leben am nächsten stehende Form gefunden. Dagegen gehen die Zöglinge der Anstalt Crischona bei Basel vielfach in subjektivistischen Bahnen einher; ähnlich die Gemeinschaften im Siegener Land, unter denen reformierte Lehre, starke Hinneigung zu den Sekten, jedenfalls eine sehr kritische Stellung gegen die Landeskirche herrscht, besonders anregend wirkten hier zwei Männer aus dem Volk: der Gerbermeister Tilmann Siebel in Freudenberg und der Bauer Spies in Oberschelden); der sogenannte Gemeinschaftsverein in Schleswig-Holstein, einst von dem trefflichen Husumer Schuhmacher Hinrich Hieronymus Sommer († 1861) begründet und von dem kirchlich bewährten P. August Decker († 1884) früher lange Jahre beeinflußt, u. a. m. Die Berechtigung zu solchem Laienzeugnis

ist nach der Schrift (vgl. die Einrichtungen der urchristlichen Gemeinden), nach Aussprüchen Luthers (z. B. Erl. Ausg. 2. Aufl. VII, 230 f.: „So erhebt sich denn hie ein Frage: ob die Laien und der gemein Mann mögen auch predigen .... Aber St. Stephan stehet hie fest und giebt Macht mit seinem Exempel einem jeglichen, zu predigen, an welchem Ort man hören will ... . damit er doch die Apostel nicht hindert an ihrem Predigen .... bereit zu schweigen, wo die Apostel selbst predigen"), sowie der Lehre der lutherischen Kirche nicht mit Grund zu bestreiten. Das zu solcher Bestreitung oft ins Feld geführte rite vocatus (Conf. Aug. Art. XIV) muß man erst seines historischen Sinnes entkleiden, um es so verwenden zu können. — Freilich haften der Sache in der Praxis manche Schwachheiten an, hie und da ist sogar die „Laienpredigt" selbst wieder zu einem Notstand geworden, dessen man sich von kirchlicher Seite nicht ernst genug erwehren kann. Von allen „Laienpredigern" ist durchaus Treue gegen das kirchliche Bekenntnis zu fordern, ihre Vor- resp. Weiterbildung ernstlich zu erstreben, für ihre geeignete Leitung und Beaufsichtigung zu sorgen, Einhaltung der kirchlichen Ordnungen und thunlichster Anschluß ans kirchliche Amt (wenn die Amtsträger selbst im Glauben der Kirche stehen) zu verlangen. Wenn das alles nicht wenigstens das bewußte Ziel der betreffenden Vereinsleitungen ist, ist ihre ganze Thätigkeit eine Wegbereitung für den Einzug der Sekten, welcher man übrigens reichlich ebenso sehr dadurch dient, daß man die „Laienprediger" sich selbst überläßt und aus falsch verstandener Kirchlichkeit gegen sie eifert.

Der mündlichen Wortverkündigung, sei es durch Geistliche, sei es durch Laien, mag noch eine ähnliche Thätigkeit angereiht werden, welche den Nachdruck auf Predigt des (relativ) reinen Wortes legt zur Erleuchtung und Belebung des Dunkels der römischen und der Erstorbenheit der orientalischen Kirchen. Man faßt diese Arbeiten unter dem Namen der Evangelisation zusammen. Über ihre Zugehörigkeit zur inneren Mission sind die Stimmen geteilt. Lücke (Die innere und äußere Mission 1843), Wichern (Fliegende Bl. 1866, S. 33) rechnen sie dazu, v. Zezschwitz (Innere Mission, Volkserziehung ꝛc. 1864, S. 25) schließt sie aus. Da sich die Evangelisation thatsächlich wie an Unternehmungen der äußeren, so auch der inneren Mission anschließt, so ist sie wohl als ein Grenzgebiet anzusehen, das wenigstens aus praktischen Gründen hier einen Ort auch der wissenschaftlichen Beachtung finden mag. Solche Evangelisationsbestrebungen finden in vielen größeren katholischen Kirchenprovinzen statt. So in Italien durch die Waldenser und einige andere evangelische Gemeinschaften, die neuerdings zu einer Konföderation zusammen zu schließen sich bemüht haben; in Spanien gleichfalls durch verschiedene vom Ausland aus unterstützte Bestrebungen, unter denen namentlich die Arbeit des deutschen P. Fritz Fliedner in Madrid bedeutsam ist; in Frankreich durch die Société centrale protestante d'évangélisation (Borel, Les associations etc. 1884, 19); im heiligen Lande durch verschiedene Gesellschaften ꝛc.

Im Verhältnis zum gesprochenen, gepredigten Wort kommt dem geschriebenen und gedruckten nur eine auxiliare Wirksamkeit zu, die aber allerdings eine sehr bedeutende ist, zumal unter unsern modernen Kulturverhältnissen. Dem mündlichen Wort als dem unmittelbarsten Ausdruck der Per-

sönlichkeit fällt vorzugsweise die Aufgabe der Begründung zu, die schöpferische That, die zündende Wirkung. „Der Glaube kommt aus der Predigt“ (Röm. 10, 17) aber: Littera scripta manet. Die Schrift kann wiederholt gelesen und bedacht werden, dringt bis an Orte und zu Personen, denen das mündliche Wort nie naht ꝛc. So hat man denn von jeher, sobald die einschlagenden Aufgaben überhaupt ins Auge gefaßt waren, großen Wert auf Verbreitung der Bibel gelegt. Die bedeutendste derartige Bestrebung ist die britisch-ausländische Bibelgesellschaft (British and Foreign Bible Society, vgl. oben), die man mit Recht mit dem Banyanenbaum verglichen hat, der seine Zweige in den Boden senkt, die nun wieder von dort aufwachsen und so rasch eine große Strecke Landes wie mit einem Wald bedeckt sein lassen. Obwohl ihr der Ruhm bleiben muß, das meiste zur Bibelverbreitung in der Neuzeit gethan zu haben, so darf mit Freuden daran erinnert werden, daß in Deutschland die ältesten Versuche zur Massenverbreitung der Bibel wurzeln. Hier machte die Cansteinsche Bibelanstalt zu Halle 1712 den Anfang. Erst 100 Jahre später fand sie Nachfolge in der Stuttgarter (1812); hierauf wurde die Berliner (1814) ꝛc. gegründet, die jüngste ist die Altenburger (1854). Es giebt in Deutschland 25 Bibelgesellschaften. Außerdem bestehen solche in fast allen übrigen christlichen und civilisierten Ländern, welche einen irgend erheblichen Bruchteil evangelischer Bevölkerung haben. (Auch hat eine Zeit lang eine katholische Bibelgesellschaft in Regensburg bestanden, 1805 durch Wittmann begründet, von Sailer, Wessenberg, Goßner, Leander van Eß direkt und indirekt unterstützt. 1817 wurde sie durch den Papst aufgehoben.) Nachdem bereits in andern Ländern Revisionen der im Volk verbreiteten Übersetzungen ins Werk gesetzt waren, hat man auch in Deutschland unter Vorgang der Canstein'schen Bibelanstalt das große Revisionswerk der Lutherbibel unternommen und bis zur Herausgabe der „Probebibel“ gefördert. Die Verbreitung der von den Gesellschaften gedruckten Bibeln geschieht zum allerkleinsten Teil durch den Buchhandel, etwas mehr durch Kolportage, weitaus am meisten durch sogenannte Agenturen, indem freiwillige Kräfte (Pastoren, Lehrer ꝛc.) einen Vorrat auf Lager haben und ohne eigenen Nutzen verkaufen.

Wenn die Schrift den Gold- und Silberbarren zu vergleichen ist, so die Traktate und größeren Erbauungsschriften den kleinen und großen Münzen für den täglichen Verkehr. Echtheit des Metalls und Sauberkeit, ja Schönheit der Prägung sind für den Wert dieser Münzen entscheidend. Wir verstehen unter Traktat die kleine religiöse Volksschrift. Die Vorbedingungen für die Entstehung, Verbreitung und Wirkung einer Traktatliteratur in größerem Maßstab sind: die Möglichkeit einer raschen und wohlfeilen Herstellung der Schriften und ein besonders tiefgehendes, geistliches Bewegtsein des Volkslebens. Die erstere Bedingung war mit der Erfindung der Buchdruckerkunst gegeben, die zweite stellte sich mit der Reformation ein und fand ihren Nachklang wie ihre Erneuerung im deutschen Pietismus, im englischen und amerikanischen Methodismus, sowie in den religiösen Bewegungen unseres Jahrhunderts. Namen besten Klanges finden sich unter den Traktatschriftstellern: vor allen Luther. Er sagt u. a.: „Wiewohl aber ich ihr viel weiß und täglich höre, die meine Armut gering achten und sprechen: Ich machte nur kleine Sexternlein und deutsche Predigten für die ungelehrten

Laien; laß ich mich nicht bewegen. Wollte Gott ich hätte einem Laien mein Leben lang mit allem meinem Vermögen zu der Besserung gedient" rc. (Luther, Erlanger Ausgabe XX, 194). Wir nennen von bekanntesten außerdem Farel, Aonio Paleario („Von der Wohlthat Christi", dessen Herrühren von ihm neuerdings freilich bestritten wird), Fletcher, A. H. Francke, Joh. Jak. Moser, Die Engländerin Hannah More, W. Löhe. — Die wichtigsten Traktatgesellschaften sind, die Religious Tract Society in London, 1799 gestiftet bei Gelegenheit des Stiftungsfestes der Missionsgesellschaft, während die Traktatgesellschaft wieder der Mutterboden für die oben erwähnte Bibelgesellschaft, sowie für viele andere Traktatgesellschaften geworden ist; die American Tract Society in New-York seit 1825; die Société des Traités religieux in Paris seit 1822. Im deutschen Sprachgebiet zeichnet sich durch sorgfältige Auswahl „der Verein zur Verbreitung christlicher Schriften" in Basel, seit 1834, aus. Die niedersächsische Traktatgesellschaft in Hamburg (seit 1820) entfaltete unter Leitung des P. Rinck eine große Rührigkeit bei deutsch-evangelischer Glaubensrichtung und geht jetzt nach dessen Tod in den eingeschlagenen gesunden Bahnen weiter. Die „Abteilung II der Gesellschaft für innere Mission im Sinne der lutherischen Kirche" in Bayern (seit 1840 resp. 1850) wirkt in konfessioneller Richtung und verbreitet namentlich vorzügliche Traktate von Löhe. Seit 1881 existiert auch ein reformierter Schriftenverein in Barmen. — So viel auch in der Traktatsache durch fabrikmäßige Abfassung der Schriften, täppische Verpflanzung englischer Produkte auf deutschen Boden, ungesunde, namentlich pietistische und methodistische Lehre, unbesonnene Verteilung, ja Verschleuderung gefehlt worden ist, so ist die Bedeutung der Sache doch nicht zu unterschätzen und der darauf ruhende Segen nicht gering. Suche man nur jene Mißbräuche fern zu halten. Darin ist man neuerdings in Deutschland ein gut Stück weiter gekommen. — Der kleinen Volksschrift tritt das religiöse Buch an die Seite, schwerfälliger als jene, aber auch gründlicher, auf nicht so viele Leser wie jene, aber desto tiefer wirkend. Der Herstellung und Verbreitung solcher größeren Schriften haben sich gewidmet: der christliche Verein im nördlichen Deutschland mit Sitz in Eisleben seit 1811; der evangelische Bücherverein zu Berlin seit 1845; die evangelische Bücherstiftung in Stuttgart; der Calwer Verlagsverein, 1833 von Dr. Barth begründet. — Hierher gehört auch die regelmäßige Predigtverteilung an Sonntagslose, wie sie neuerdings namentlich durch Hofprediger Stöcker und Prediger Hülle in Berlin mit einer großen Anzahl freiwilliger Hilfskräfte eifrig geübt wird.

Die Stadtmission, als eine der wichtigsten Organisationen zum Betrieb der inneren Mission gehört unter die arbeitenden Kräfte und ist auch von uns unter denselben genannt worden. Die von ihr gethane Arbeit aber muß hier erwähnt werden, weil deren wesentlicher Kern ist: das Wort Gottes an die einzelnen heranzubringen, welche in den Riesenparochien der Großstädte von dem geistlichen Amt mit seinen wenigen Dienern längst nicht mehr erreicht werden. Es hat sich bei der wachsenden Arbeit im Lauf der Zeit und je nach den örtlich und national verschiedenen Verhältnissen dies und jenes unter dem Namen der Stadtmission gesammelt. Man kann diesen weitesten Begriff der Sache billigen, ja kurzerhand sagen: Stadtmission ist die gesamte

innere Mission, welche auf dem Boden und in dem Rahmen einer Stadt sich zu einem Organismus zusammenschließt, aber man wird an der Versorgung der einzelnen und der Massen mit Gottes Wort als an dem Zentrum der gesamten Thätigkeit festhalten müssen, wenn man den Namen „Mission“ mit Recht brauchen will; ähnlich wie man das Wort „innere Mission“ nur recht versteht, wenn man als den Kern aller Bestrebungen den das Heil unsterblicher Seelen bezweckenden Gebrauch des göttlichen Worts ansieht. — Das Recht aber, die innere Mission einer einzelnen Stadt aus dem Ganzen auszuscheiden und gesondert zu betrachten, entnehmen wir einmal dem Umstand, daß wir hier in vielen Fällen ein Kompendium der inneren Mission vor uns haben, eine Zusammenfassung derselben auf kleinem Raum (davon giebt ein Bild der Überblick über Leipzigs betreffende Bestrebungen aus neuester Zeit in Luthardts Kirchen-Zeitung 1889, 85 ff.) und sodann der Thatsache, daß die großen Städte für das moderne Leben in Gesellschaft, Staat, Kirche, Schule von durchaus maßgebendem Einfluß sind. — Als Vater der Stadtmission wird David Nasmith genannt (geboren 1799 in Glasgow, † 1839). In London bürgerte sich die Einrichtung zuerst in größerem Maßstabe ein und ist eine der besten Segnungen für das Volksleben der Weltstadt. Von dort breitete sich das Werk in der ganzen Welt aus. Hamburg (seit 1848; jetzt unter P. Lindners Leitung) und Berlin (seit 1858; jetzt unter Hofprediger Stöckers Leitung) verdanken ihre Stadtmission der Initiative Wicherns. Auch in Bremen und Breslau hat er direkt zum Zustandekommen derselben beigetragen. Von Bedeutung sind u. a. noch die Stadtmissionen in Frankfurt a. M. (Leitung Pfr. Gustav Schlosser), Leipzig (Leitung früher P. E. Lehmann, jetzt P. Zinßer), Stuttgart (als Zweig der Thätigkeit des Ev. Vereins, Leitung Pfr. Falch), Dresden (seit 1874, Leitung P. Klemm), München (Leitung Pfr. Ostertag), Karlsruhe (Leitung Pfr. Kayser). Der hergebrachte deutsche Begriff der Stadtmission umfaßt drei Momente: eine verbindende Thätigkeit (Zentrum aller am Ort bestehender Liebesthätigkeit, Überblick der Notstände und Hilfe, Darbietung von kleineren und größeren Lokalen für mancherlei Arbeit im Vereinshaus, der Vereinsgeistliche), eine weiterführende Thätigkeit (Förderung aller vorhandenen Anstalten und Vereine, Ausfüllung der Lücken, Rat und That bei Reorganisationen), eine missionierende Thätigkeit (selbstständige Arbeit, namentlich durch die Stadtmissionare, zur Wiedergewinnung der einzelnen und der Massen durchs göttliche Wort und für dasselbe auf den Wegen der Armenpflege, durch Vorträge, Bibelstunden, Kolportage, Pflege der Jünglingsvereine, Sonntagsschulen ꝛc.). (Vgl. Lehmann, Werke der Liebe, 2. Aufl. S. 240.) Den lokalen Mittelpunkt bildet das „Vereinshaus“ (so nannte man zuerst das zu Langenberg in Rheinpreußen, welches 1853 eingeweiht wurde), das persönliche Zentrum der Vereinsgeistliche.

Die Sonntagsschule hat in den letzten Jahrzehnten eine außerordentliche Verbreitung gewonnen. Nach der letzten Statistik von 1882 gab es in Amerika 934 750 Sonntagsschul-Lehrer und 7 124 454 Sonntagsschul-Kinder, in Großbritannien 509 369 Lehrer und 4 615 453 Kinder, in Schweden 15 000 Lehrer und 150 000 Kinder, in Deutschland 11 000 Lehrer und 213 000 Kinder, in Norwegen 5 600 Lehrer und 65 000 Kinder, in der Schweiz 5 320 Lehrer und 76 260 Kinder, in Frankreich 4 500 Lehrer und 45 000 Kinder ꝛc. ꝛc. Ihre

Entstehung verdankt die Sonntagsschule in der heutigen Bedeutung des Worts dem Buchdrucker und Zeitungsredakteur Robert Raikes in Gloucester († 1811), der die erste Sonntagsschule 1780 begründete. Bei dem nun schon über hundertjährigen Bestehen der Sonntagsschule und ihrer Verpflanzung in den Boden der verschiedensten Nationalitäten und Kirchen hat sie sich als eine höchst segensreiche, unter den mannigfaltigsten Verhältnissen mögliche und nötige, in ihren äußeren Einrichtungen sehr variable, ihrem Geist und Kern nach stets gleiche Einrichtung bewährt. Sie soll u. E. weder ein Ersatz der kirchlichen Jugendpflege (in Katechisationen und Besuch des öffentlichen Gottesdienstes) noch des christlichen Schulunterrichts (Unterweisung im Katechismus, biblische Geschichte, Bibellesen, Kirchenlied) noch der häuslichen religiösen Pflege (Hausandacht 2c.) sein, sondern eine Ergänzung und Bereicherung aller dieser Einwirkungen. Bei schlechtem Zustand derselben muß sie freilich oft notgedrungen Ersatz für das Fehlende bieten. Denn das Kind bedarf als eine zarte, noch in der Entwicklung begriffene Pflanze besonderer Pflege, einer Darbietung des göttlichen Wortes, welche zwar auf den öffentlichen Gottesdienst vorbereitet, aber doch dem kindlichen Fassungsvermögen angepaßt ist, eine schulmäßige Verarbeitung des Stoffes, welche aber den gemütlichen Zug der Familienhaftigkeit (durch die Persönlichkeit des Lehrers resp. der Lehrerin, sowie der ganzen Einrichtung) und den sonderlich heutzutag wichtigen Geist der Freiwilligkeit wahrt und pflegt. Als Hauptgrundsätze für die Praxis möchten zu nennen sein: Freiwilligkeit der Kinder und Lehrenden, womöglich Gruppensystem (10—15 Kinder auf eine Lehrkraft), regelmäßige Vorbereitung der Lehrenden, nicht methodistische Treiberei, sondern kindliche Einfalt beim Unterricht, Anknüpfung persönlicher Beziehungen zwischen Kind und Lehrer, Pflege des Gesanges. Im ganzen also: „mehr Sonntag als Schule." — An dies Notwendigste kann sich noch allerlei Gutes und Schönes anschließen: eine Lesebibliothek, ein Sommerspaziergang, eine Weihnachtsfreude 2c.

2. Veranstaltungen um dem Wort Gottes zur vollen Wirkung zu verhelfen. Während im vorigen Abschnitt die mehr zentralen Heil- und Hilfsmittel zu erwähnen waren, sind hier die mehr peripherischen zu nennen. Dort handelte es sich in der Hauptsache um das göttliche Wort, hier um gesundes Geistesleben überhaupt, welches zwar christlich fundamentiert ist, aber wobei die Tendenz nicht in die erste Linie tritt. (Dabei kann man manchmal schwanken, ob das Einzelne hierher oder zum Vorigen zu rechnen sei, z. B. christliche Volksblätter, Kalender.) Dort tritt das göttliche Wort mehr als Heilswahrheit, hier mehr als christliche Weltanschauung auf.

Der Geltendmachung der christlichen Weltanschauung (der Gesundheit und allseitigen Entfaltung des geistlichen Lebens) dient

die christliche Volksschriftstellerei. Zwar wird den Volksschriftstellern nicht von Vereins wegen die Feder in die Hand gegeben; alle besseren Erzeugnisse dieser Literaturgattung sind Produkte des freischaffenden Dichtergemüts. Aber wenn sich's um die Einführung der betr. Schriften in das Volksleben handelt, so ist daran die freie christliche Liebes- und Vereinsthätigkeit sehr lebhaft beteiligt, ja hat wohl das meiste zur wirklichen Nutzbarmachung und Verbreitung gethan. Wir nennen nur die wichtigsten dieser Schriftsteller: Jeremias Gotthelf (Pfarrer Albert Bitzius in der Schweiz,

† 1854), W. O. von Horn (Pfarrer Wilhelm Oertel aus Horn im Hunsrück, † 1867), Friedrich Ahlfeld (Pfarrer in Leipzig, † 1884), O. Glaubrecht (Pfarrer R. L. Oeser zu Lindheim in der Wetterau, † 1859), Kirchenrat C. A. Wildenhahn († 1868 zu Bautzen), Dekan Karl Stöber in Pappenheim († 1865), Professor Gotthilf Heinrich von Schubert († 1860 in München), Pfarrer Wilhelm Redenbacher († 1876), Pfarrer K. H. Caspari († 1861 in München), Dr. Christian Gottlob Barth († 1862 in Calw), Gustav Jahn († 1888, Vorsteher der Züllchower Anstalten bei Stettin), Pastor N. Fries (in Heiligenstedten, Holstein), Hofprediger E. Frommel (in Berlin).

Die christlichen Volksbibliotheken suchen gesunde Lektüre möglichst weiten Kreisen zugänglich zu machen und damit den schlechten Preßerzeugnissen entgegenzuwirken. So viel nun bereits hierin geschieht, es sollte doch noch weit mehr gethan werden. Von den öffentlichen, mit größter Liberalität verwalteten Bibliotheken in England wäre noch viel zu lernen. In Deutschland ist wohl am meisten in Württemberg und Königreich Sachsen gethan (großartige Unterstützung durch den Staat). Eine besonders sorgfältige Auswahl und Verwaltung besteht in Bremen (Gymnasiallehrer Dr. Noltenius). Als Grundsätze für die gedeihliche Entwicklung und möglichst weitgreifende Wirksamkeit der Volksbibliothek haben sich ergeben: der Hauptstock der Bibliothek müssen gute Unterhaltungsschriften sein; die Benutzung muß gratis oder doch so billig wie irgend möglich sein; die Grundlage sollte eine Vereinsorganisation sein, damit kleinere Bibliotheken ihren Bücherstand zeitweilig unter einander austauschen könnten und damit nicht alles auf den zwei Augen des jeweiligen Unternehmers steht. — Für die Auswahl der Schriften geben neuere gute Kataloge Fingerzeige (Warnung vor buchhändlerischen Anpreisungen!). Jedoch entbindet das den Verwalter der Bibliothek nicht von der Pflicht alle Schriften selbst zu lesen. Ein Buch, das er nicht selbst lesen möchte, gehört auch nicht in die Volksbibliothek.

Die christliche Kolportage sucht alle Gattungen der guten Literatur dem Publikum zugänglich zu machen. Hauptsächlich tritt das Bedürfnis der Kolportage in Landkreisen zu Tage, welche zwar dem gewöhnlichen buchhändlerischen Verkehr entrückt sind, aber von dem Kolportagebuchhandel eifrig und mit Erfolg aufgesucht werden. Dieser Kolportagebuchhandel ist an vielen Stellen zu einer Landplage geworden, ein Notstand, den die innere Mission alle Ursache hat ins Auge zu fassen. Denn neben dem Absatz einzelner besserer Bücher (Konversationslexika und ähnlicher Lieferungswerke) beschäftigt er sich meist mit der Verbreitung sehr trivialer oder geradezu schlechter Schriften. „Kolportageroman" ist der zusammenfassende Name des Schund-, Schauer- und Sensationsromans. — Die meisten Vereine für innere Mission haben eine Abteilung für Kolportage resp. Schriftenverbreitung, auch bestehen einige besondere Vereine für diesen Zweck, jedoch nur geringeren Umfangs. — Besonders wichtig ist hier wie auch sonst die Personenfrage. Der Beruf eines Kolporteurs hat besondere Gefahren durch das stete Reiseleben. Um diese zu vermeiden, hat man mit gutem Erfolg solche Männer angestellt, welche im übrigen ihrem gewöhnlichen Beruf obliegend, nur gewisse Zeiten im Jahr (etwa gegen Weihnachten und gegen Ostern) einen kleineren Distrikt begehen und ihre Waren (Bibeln, Bücher, Traktate, Zeitschriften, Bilder) anbieten.

Aber auch in dieser Weise betrieben, verlangt die Sache eine sorgsame Leitung.

Buchhandlungen, deren christliche Haltung garantiert ist, dienen den gebildeten Kreisen und der städtischen Bevölkerung, wie sie auch zuweilen die Reservoire und Mittelpunkte für die Kolportage abgeben. Wir verstehen unter christlichen Buchhandlungen nicht solche, deren zufälliger gegenwärtiger Besitzer durch seine christliche Gesinnung eine Garantie für die Haltung seines Geschäfts bietet — solange er eben der Besitzer ist —, sondern vielmehr solche Sortiments- und Verlagsgeschäfte, welche durch ihre Vereinsgrundlage oder ihren Zusammenhang mit anderweiten Anstalten der inneren oder äußeren Mission diesen ihren Charakter dauernder und sicherer bewahren können. Dahin rechnen wir u. a. die Buchhandlung des Waisenhauses in Halle, die Agentur des Rauhen Hauses in Hamburg, die Buchhandlung der Evang. Gesellschaft in Stuttgart, den Verlagsverein in Calw (Württemberg), die Buchhandlung des Evang. Vereins in Frankfurt a. M., die Buchhandlung des Nassauischen Kolportagevereins in Herborn, die christliche Buchhandlung in Breklum (Schleswig-Holstein), die Buchhandlung der Goßnerschen Mission in Berlin, die Buchhandlung der Diakonissenanstalt in Kaiserswerth, die Schriftenniederlage der Anstalt Bethel bei Bielefeld, die Buchhandlung des Schriftenvereins in Neumünster (Holstein) u. s. w.

Was der Traktat und das Buch durch einmalige Einkehr bezweckt, das will das religiöse Volksblatt und der christliche Volkskalender in freierer Weise und mit nicht bloß religiösem Inhalt durch wiederholtes, allwöchentliches oder alljährliches Anklopfen erreichen. Die verbreitetsten Volksblätter sind: der Stuttgarter Christenbote, das Stuttgarter Sonntagsblatt, das Duisburger Sonntagsblatt, der Hamburger Nachbar, das Berliner Sonntagsblatt mit im ganzen über eine halbe Million Abonnenten und einer weit größeren Anzahl von Lesern. Von Kalendern nennen wir: den Kaiserswerther, den Hannoverschen, Sächsischen, Schlesischen, Bethlehemskalender (Ludwigslust-Mecklenburg), Christophorus der Stelzfuß, Daheimkalender, Deutscher Reichsbote, Evang. Volkskalender aus dem Diakonissenhaus in Posen.

Gute Zeitschriften, nicht speziell erbaulichen Charakters, aber auf der Grundlage der christlichen Weltanschauung stehend, wollen den zahlreichen Blättern unchristlichen oder antichristlichen Inhalts entgegenarbeiten. Wir nennen instar omnium das verbreitetste Blatt letzterer Art: die Gartenlaube, einen echten Typus dieser Literaturgattung. Für Erwachsene ist das durch vorzügliche Illustrationen, sowie durch treffliche Artikel aus dem Gebiete der allgemeinen Bildung ausgezeichnete „Daheim“ (1864 ff.), sowie ein jüngeres Unternehmen, das „Quellwasser für das deutsche Haus“ (1876 ff.), desgl. ein jüngstes, das „Immergrün“ (1884 ff.), zu empfehlen. Hier möchte auch der Ort sein, auf die „Konservative Monatsschrift“ (1879 ff.), die „Zeitfragen des christlichen Volkslebens“ von Schlosser und v. Ungern-Sternberg (1876 ff.) und die „Sammlung von Vorträgen“ von W. Frommel und Pfaff. als auf christlicher Grundlage ruhend, hinzuweisen. Für die Jugend: die altbewährten Bahrdt'schen „Jugendblätter“ (1835 ff.), jetzt von Weitbrecht redigiert; ferner der Nincksche „Kinderfreund“ (mit guten Illustrationen, 1878 ff.) und die Lauxmannsche „Jugendfreude“ (1878 ff.), neuerdings auch „Für unsre Kinder“ von Tiesmeyer und Zauleck (1889).

Vorträge, apologetischen oder auch allgemein-christlichen Gehalts, zur Verteidigung und Darlegung der christlichen Heilswahrheit, oder auch zur Beleuchtung geschichtlicher, sozialer ꝛc. Fragen durch das Evangelium, werden alljährlich sehr viele in Deutschland gehalten. Vortrags-Cyklen von Bedeutung sind namentlich durch das Zusammenwirken mehrerer zu Basel gehalten worden; ebenso zu Hannover. Eine wahre Zierde dieses Zweiges der Apologetik sind die Luthardtschen, meist in Leipzig gehaltenen Vorträge, ferner die, welche v. Zezschwitz in Frankfurt, Darmstadt und Basel gehalten hat. Durch besondere Formvollendung zeichnen sich auch die von Max Frommel aus. Diejenigen von Lehmann in Leipzig dienten speziell den Zwecken der inneren Mission. Fast in allen größeren Städten sind solche Vorträge gehalten worden. Diese Bestrebungen erhielten durch den Vorgang Stöckers neue Impulse, so daß man versuchte, mit der Darlegung der christlichen Hauptwahrheiten in die großen Volksmassen hineinzutreten. Versuche der Art hat man mit gutem Erfolg — abgesehen von Berlin, wo Stöcker in den Versammlungen der christlich-sozialen Partei auch derartige Lebensfragen behandelt — in Stuttgart und in Sachsen gemacht. — Durch Vorträge von gleicher Tendenz sucht neuerdings besonders der Verein für christliche Volksbildung in Rheinland-Westfalen zu wirken.

Diese Vorträge weisen schon hinüber auf das Gebiet der christlichen Bildung. Ihr sucht ja vor allem und ex professo die christliche, resp. evangelische Schule zu dienen. Auch um ihre Existenz, resp. Versuche zur Schmälerung ihres christlichen Charakters, ist der Kampf entbrannt, und nach dem Grundsatz des viribus unitis hat man durch Vereinsbestrebungen sowohl pro als contra zu wirken gesucht. Von kleineren Konferenzen und Gemeinschaften abgesehen, stehen heutzutage hauptsächlich drei Heere für den positiv-evangelischen Charakter der Schule auf dem Plan: der schon ältere deutsche evangelische Schulverein (von Dir. Dr. Kolbe am Bugenhagen-Gymnasium zu Treptow a. R. geleitet), der Evangelische Lehrerbund (Hauptlehrer Götze in Hamburg) und der Verein zur Erhaltung der evangelischen Volksschule (dessen praktischer und rühriger Agent Pfarrer Zillessen, früher in Orsoy, Rhein-Preußen, jetzt in Berlin, zugleich Herausgeber der „Deutschen Lehrerzeitung“, 1888). Namentlich der letztere Verein ist durch die weit über das Ziel hinausschießenden Simultanisierungspläne des Ministeriums Falk nötig geworden und führt einen schneidigen Kampf gegen den liberalen Schulverein (Prof. Jürgen Bona Meyer in Bonn). Er hat schon mehrere außerordentlich besuchte und segensreiche Kongresse (zu Frankfurt a. M. 1882, Kassel 1883, Stuttgart 1884, Hannover 1886, Barmen 1888), welche den Zielen des Vereins mächtig gedient haben, abgehalten (Zusammenstellung der betr. Bestrebungen vgl. Mon. Mitteilungen des Vereins zur Erhaltung der ev. Volksschule 1884, S. 194). — Eine hervorragende praktische Leistung auf dem Gebiet des höheren Schulwesens ist das Gymnasium in Gütersloh (Westfalen), von Männern wie Pastor L. Feldner, Superintendent Huchzermeier ꝛc. im Jahr 1851 begründet. König Friedrich Wilhelm IV. legte 1852 den Grundstein des Gymnasialgebäudes mit den Worten: „Christus der Grundstein, Christen die Bausteine, Gott führe den Bau.“ Die Anstalt hat sich durch ihre wissenschaftlichen Leistungen, welche u. a. durch die häufigen Dispensationen der Abiturienten von dem münd-

lichen Examen bezeugt werden, einen geachteten Namen erworben. Eine ganze Reihe tüchtiger Männer, unter denen der stärkste Prozentsatz Theologen, sind aus dem Güterslober Gymnasium hervorgegangen. Um die christliche Haltung der Schule hat sich der Religionslehrer und Anstaltspastor Th. Braun hervorragendes Verdienst erworben, welcher von Anfang an bis zu seiner 1884 erfolgenden Wahl zum Generalsuperintendenten und Pastor an St. Matthäi in Berlin (als Nachfolger Büchsels) in großem Segen an der Anstalt gewirkt hat.

Eines der wichtigsten Mittel, um dem Wort Gottes zu seiner vollen Wirksamkeit zu verhelfen, ist die Sonntagsruhe, auf der sich die Sonntagsheiligung erbaut. Die Frage der Sonntagsheiligung ist eine religiöse, die der Sonntagsruhe hat eine hygienische, soziale und nationalökonomische Seite. Für die innere Mission haben all diese Beziehungen je an ihrem Ort ihren Wert; in erster Linie steht für sie die religiöse Bedeutung der Sonntagsheiligung. Durch unrichtige Begründung ist der guten Sache des Sonntags sehr viel geschadet worden. Die alte Kirche bis zu Gregor d. Gr., sowie die Reformatoren und Bekenntnisschriften sowohl der lutherischen als der reformierten Kirche wissen von einer Begründung des Sonntags durch das alttestamentliche Sabbatsgebot nichts, sondern weisen eine solche in Übereinstimmung mit den betreffenden paulinischen Darlegungen ganz entschieden ab. So ist es also römisch-katholischer (resp. mittelalterlicher) und puritanischer, sowie methodistischer und teilweise pietistischer Sauerteig, welcher sich neuerdings in dieser Richtung geltend macht. Damit aber, daß diese Begründung des Sonntags fällt, fällt nicht auch die Verpflichtung zur Sonntagsruhe und Sonntagsheiligung. Die Aufrechterhaltung des Sonntags ist eine religiöse Pflicht, weil ohne seine Feier eine geordnete Predigt des Worts, regelmäßiger Gottesdienst, sowie überhaupt eine irgendwie bedeutendere Beeinflussung des Volkslebens von seiten der Kirche unmöglich ist, eine Pflicht christlicher Liebe und Humanität, weil ohne Sonntagsruhe weder die Gesundheit des einzelnen noch auch Pflege des Familienlebens gewahrt werden kann, eine Pflicht der Staatsfürsorge, weil ohne staatliche Gesetze der Abhängige von dem Arbeitgeber ꝛc. ausgenutzt, um jedes menschenwürdige Dasein gebracht, die Zahl der Umsturzelemente vermehrt wird. — Die deutsche Gesetzgebung in betreff des Sonntags ist ungenügend; die Handhabung der Gesetze von seiten der Obrigkeit bleibt weit hinter dem Wünschenswerten und gesetzlich Möglichen zurück; die Volkssitte ist sichtlich auf einem abschüssigen Weg begriffen. Im Norden Deutschlands wird wohl im ganzen mehr durch Sonntagsarbeit, im Süden mehr durch Sonntagsvergnügungen (Märkte ꝛc.) gesündigt. Von Anfang an hat die innere Mission diesem besonders verderblichen Notstand ihre Aufmerksamkeit zugewendet. Der Kongreß für innere Mission hat sich seit 1848 auf mehreren Versammlungen mit dieser Sache beschäftigt. Hie und da sind vorübergehend einige Erfolge errungen, im großen und ganzen ist jedoch wenig gebessert worden, bis auf das Eine, daß neuerdings in breiteren Schichten der Bevölkerung der Gedanke vom Segen der Sonntagsruhe mehr Boden gewonnen hat. Selbst von einigen kirchlich Liberalen (Lammers in Bremen), sowie von seiten der Sozialdemokraten (von diesen jedoch meist unter Verknüpfung des Sonntags mit dem Normalarbeitstag) ist die Sonntagsruhe

eifrig verfochten worden. Die umfassendste Agitation hat die „Schweizer Gesellschaft für Sonntagsheiligung“ (mit ihrem Präsidenten Alex. Lombard in Genf) eröffnet, deren Verbindungen auch nach Deutschland herübergreifen.

Der Ausgestaltung christlichen Sinnes dienen ferner alle Vereine, welche eine Pflege christlicher Gemeinschaft zum Zweck haben. Bis zu gewissem Grad fördern alle christliche Vereinsthätigkeiten die Gemeinschaft der Gleichgesinnten, indessen ist dies doch mehr ein zufallender Segen, als ein beabsichtigter Zweck. Von ersterem reden wir deshalb hier nicht. Ebensowenig von den Vereinigungen der männlichen und weiblichen Jugend (Jünglings- und Jungfrauenvereine), welche ihr Charakteristikum in der Bewahrung der Gefährdeten haben. Hier handelt sich's vielmehr um solche Vereinigungen, deren erster Zweck Pflege der Gemeinschaft selbst ist, ein sehr wichtiges Ziel bei dem auflösenden Zug der Zeit, der aus Organismen einen Haufen von Atomen macht, und bei der Angelegentlichkeit, womit alle Sekten dem Bedürfnis nach Anschluß, das doch jeder ernster Strebende hat, entgegenkommen. Dahin gehören z. B. sogen. Parochialvereine, wie sie in Erfurt von P. Bärwinkel eingerichtet worden sind, christlich-gesellige Vereinigungen (Tea-meetings in Berlin, Hamburg 2c.), in gewisser Beziehung auch der sogen. Gemeinschaftsverein in Schleswig-Holstein, die württembergischen Stunden 2c.; namentlich auch die sogen. Männervereine, wie sie in einer Anzahl von großen Städten existieren, zuweilen im Anschluß an Jünglingsvereine, und endlich die christlichen Erholungsstätten, welche den in aufreibender Berufsarbeit Stehenden wenigstens für einige Wochen im Jahr ihre Thüren aufthun, körperliche Erfrischung, christliche Gemeinschaft und reichliche Verkündigung des göttlichen Wortes bieten. Darin ist wohl die eigentliche, namentlich dauernde Bedeutung von Bad Boll in Württemberg (Pfarrer Christoph Blumhardt, † 1880, jetzt dessen gleichnamiger Sohn) und von Männedorf am Züricher See (früher Jungfer Trudel, jetzt Samuel Zeller) zu suchen, obwohl die geistlichen Häupter, sowie auch deren Spezialanhänger, die wesentliche Bedeutung dieser Stätten in den Gebetsheilungen, der Pflege einer eigentümlichen Hoffnungslehre, sowie andern eigenartigen Lehraufstellungen suchen. Von solchen Besonderheiten sind frei: Heinrichsbad bei Herisau in der Schweiz (Pfarrer Wenger), Haus Hagenthal bei Gernrode im Harz (mit wechselnder geistlicher Versorgung).

Auch zur würdigen Darbietung des göttlichen Worts, zu einer dem Inhalt angemessenen Vermittlung des geistlichen Lebens, zur Bewahrheitung des Worts von den „goldenen Äpfeln in silbernen Schalen“ hilft die christliche Liebesthätigkeit durch Pflege der kirchlichen und christlichen Kunst. Zur Versorgung des christlichen Hauses mit guten Bildern, Zimmerschmuck, Illustrationen 2c. wirken eine Menge von Faktoren zusammen: das „Daheim“ und der Rinck'sche „Kinderfreund“ mit ihren trefflichen Holzschnitten, die Schriftenvereine, welche ihre Bücher gut illustrieren, einzelne Unternehmungen, wie die von V. A. Huber veranlaßten, von der Agentur des Rauhen Hauses in Hamburg herausgegebenen großen Holzschnitte (Anbetung der Weisen, Kreuzigung, Auferstehung Christi). Erhebliche Einwirkungen namentlich auf die Angelegenheiten der kirchlichen Kunst haben die christlichen Kunstvereine in Berlin (1850), Dresden (1860), Stuttgart (1858) und ein 1884 für Bayern gegründeter gewonnen, welche Rat gebend, vermittelnd, fördernd in allen ein-

schlagenden Fragen mit ihrer Sachkunde und ihren, wenngleich nicht bedeutenden materiellen Mitteln eintreten. Auch das Germanische Museum in Nürnberg (Direktor Essenwein) erwirbt sich durch Darbietung seiner Sammlungen zum Studium ꝛc. hier wichtige Verdienste. — Einen besonderen Zweig kultivieren die Paramentenvereine (zur Herstellung würdiger Bekleidungen und Geräte für Altar, Kanzel ꝛc.), welche sich meist an Diakonissenhäuser anschließen oder geradezu einen Zweig der Diakonissenarbeit bilden. So im Diakonissenhaus zu Neuendettelsau (Bayern), Altona (Holstein), Dresden, Hannover, St. Elisabeth in Berlin, Frankfurt a. M.; außerdem: Kloster Marienberg bei Helmstedt (Braunschweig), Ludwigslust (Mecklenburg). Die wesentlichsten Verdienste auf diesem Gebiet haben sich erworben: der katholische Kanonikus Bock durch Veröffentlichung seiner reichen Studien über die kirchlichen Gewänder und Geräte; der lutherische Pfarrer Wilh. Löhe durch die erste und nachhaltige Anregung in unsrer Kirche und Einfügung der Sache in die Diakonissenarbeit; der lutherische Pfarrer M. Meurer als der gründlichste Theoretiker der evangelischen Kirche; der Musterzeichner M. E. Beck in Herrnhut durch Herstellung vieler Stick-Vorlagen.

Christliche und kirchliche Musik fördern die meisten Anstalten der inneren Mission durch das Gesangsleben, das in ihnen eine wichtige Rolle spielt. Von Brüderhäusern müssen hier genannt werden: das Rauhe Haus, dessen Liederschatz Wichern in dem Buch „Unsere Lieder" auch andern zugänglich gemacht hat; die Neinstedter Anstalten, die in volkstümlicher und kirchlicher Musik Treffliches leisten; von Diakonissenanstalten: Neuendettelsau (W. Löhe), von wo viele Anregungen zu kirchlicher, speziell liturgischer Musik, namentlich auch zur Wiederbelebung des Psalmengesangs in weite Kreise gedrungen sind, und das Elisabethkrankenhaus (Berlin), das durch seines Hausgeistlichen P. Kuhlo „Lauda Sion", welches edle mehrstimmige Lieder für Frauenstimmen enthält, den Gleichstrebenden wertvolle Dienste geleistet hat. Auch die christlichen Vereinsfeste gehören hierher, da durch sie das geistliche Volkslied (eine für die Praxis erst seit einigen Jahrzehnten wiederentdeckte Gattung der Poesie und Musik) wesentlich mit in Aufnahme gekommen ist („Kleine Missionsharfe", vom streng musikalischen Standpunkt zwar sehr anfechtbar, namentlich was den Satz anlangt, doch auch viele gute Melodien bietend). Der hierfür vor allen zu nennende P. Volkening aus dem Ravensbergischen ist auch der Urheber der sogen. „Posaunenvereine", welche meist im Anschluß an Jünglingsvereine bestehen, den Gesang bei kirchlichen Volksfesten mit ihren Instrumenten begleiten, und neben diesem musikalischen hauptsächlich dem Gemeinschaftsbedürfnis dienen. Eine großartige volkstümlich-musikalische Gesamtfeier findet jährlich am Himmelfahrtstag im Dom zu Herford statt (Leiter: P. Kuhlo in Gohfeld, Westfalen). — Eigens zur Pflege kirchlicher Musik ist der deutsche Kirchengesangverein (Organ „Siona") mit seinen Zweigvereinen begründet worden (Prof. D. Köstlin, Friedberg in Hessen), der sehr thätig ist und schon manche wertvolle Anregung gegeben hat.

II. **Sittliche Hilfe.** Die zwei Gruppen der vorhandenen Not fordern eine entsprechende zwiefache Hilfe.

1. Rettung der Verlorenen. Den ersten Rang nach Alter und Ausdehnung der Arbeit nimmt hier die Rettungshaussache ein. Pestalozzi,

der große Reformator der Pädagogik, gründete 1798 ein Rettungshaus zu Stanz, nachdem er sich schon früher mannigfach der verwahrlosten Jugend angenommen. In seine Fußstapfen traten, jedoch mit weit klarerer christlicher Stellungnahme und weit größerer praktischer Gabe, Männer wie Christian Heinrich Zeller in Beuggen (Großh. Baden, nahe der Schweizer Grenze), Joh. Falk zu Weimar, Graf Adelbert von der Recke zu Düsselthal a. Rh., Ludw. Völter in Lichtenstern (Württemberg), und namentlich Wichern im Rauhen Haus bei Hamburg. (Von Ausländern darf Thom. Guthrie in Schottland, der Begründer der sog. Lumpenschulen nicht vergessen werden; vgl. die biogr. Notizen über diese Männer o., S. 532 ff.) Die Bedeutung der „Kinderanstalt des Rauhen Hauses" läßt sich dahin zusammenfassen: „1. Es wurde hier das Rettungshaus in die lebendigste Beziehung gesetzt zu einem großen Kreis von allmählich erstehenden Reichsgottesarbeiten, dem großen Komplex der Thätigkeiten im Sinne der inneren Mission. 2. Es wurde ein Anfang damit gemacht, die rettende Hand auch Kindern materiell besser situierter und geistig sowohl wie sozial höher stehender Familien darzureichen, ein Versuch, der von Jahr zu Jahr mehr Anerkennung findet und einem leider nur allzu großen Bedürfnis entgegenkommt, „im Pensionat des Rauhen Hauses" (jetzt „Paulinum"). 3. Es wurde eine ganze Reihe von Fragen der inneren und äußeren Organisation ins Auge gefaßt und z. Tl. gelöst, z. B. das „Familienprinzip". 4. Durch Verbindung mit der „Brüderanstalt" wurde es möglich und in zahlreichen Fällen verwirklicht, den hier befolgten Grundsätzen in anderen Anstalten zur Geltung zu verhelfen" (Schäfer, Weibl. Diakonie II, 77). — Nach Volksart und kirchlicher Eigentümlichkeit, nach der Persönlichkeit der Gründer und Leiter haben die Rettungshäuser ein sehr verschiedenes Gepräge in Frankreich, England, Holland, Deutschland. Selbst zwischen dem Norden und Süden unseres Vaterlands bestehen nicht unbedeutende Unterschiede: z. B. nimmt man im Süden mehr auch verwaiste, oder in Gefahr der Verwahrlosung stehende Kinder auf, als im Norden. Die Frage, ob in demselben Haus Knaben und Mädchen erzogen werden sollen, ist sehr verschieden beantwortet worden. Je größer die Anstalt, je verdorbener die Kinder, desto mehr ist die Trennung zu empfehlen. Für die Praxis ist zu beachten: keine Aufnahme mehr nach dem 14. Lebensjahr (und namentlich keine bereits gefallenen Mädchen); der Tag der Aufnahme bringt dem Kind volle Vergebung für die Vergangenheit und legt ihm die Verpflichtung auf, über dieselbe gegen seine Genossen durchaus stillzuschweigen; nicht dem Zuchthaus, sondern der Familie seien die Lebensformen entnommen; nicht zu viel Reglement und keine Spionage, sondern so viel Freiheit, als sich mit Wohlordnung und so viel Vertrauen, als sich mit dem Erziehungszweck verträgt. Wichtige Erziehungsmittel sind: Arbeit (Land- und Gartenbau, Handarbeiten, Handwerke, „Hausfleiß", aber keine Fabrikthätigkeit), Schulunterricht, Gesang; vor allem wirksam: seelsorgerliche Haltung und Wirkungsweise des Hausvaters, resp. der Hausmutter, ein fester Wille und ein liebevolles Herz; Fürsorge für die Entlassenen.

In der Pflege der Gefangenen berührt sich die innere Mission aufs engste mit staatlichen Einrichtungen. Die Gefängnisse früherer Jahrhunderte waren überall Stätten des Grauens nicht nur um ihrer Insassen, sondern auch um ihrer Einrichtung willen. Die Reform ging von England aus, wo

John Howard († 1790) und Elisabeth Fry (vgl. oben) dafür thätig waren. In Deutschland hat zuerst Pfr. Fliedner in Kaiserswerth a. Rh. an die Besserung der Zustände die Hand gelegt durch eigene praktische Arbeit und Gründung der Rh.-Westfäl. Gefängnisgesellschaft. An diesen Verein (seit 1826) knüpft sich ein gut Teil der Gefängnisreformen in Deutschland. Er hat es verstanden, sich selbst zwar die leichte Beweglichkeit und Aktionsfreiheit eines Privatvereins und doch mit Behörden verschiedenster Instanz die nötige Fühlung zu erhalten. Sein trefflicher, sehr sachkundiger Agent war lange P. Stursberg in Düsseldorf, jetzt in Bonn; gegenwärtig ist's P. Gräber (Jahresbericht 1875/76, zugleich mit Bericht über die 50jährige Thätigkeit). Wichern, namentlich durch Dr. Julius angeregt, trat in diese Spuren und wurde durch seine Berufung ins Ministerium (1857) befähigt, amtlich für Reform des Gefängniswesens thätig zu sein. König Oskar von Schweden, der schon 1841 als Kronprinz ein einschlägiges Werk schrieb, sowie Friedrich Wilhelm IV. von Preußen bewiesen für Gefängnisreform ein reges Interesse. Die meisten Anregungen in dieser Sache sind von privater Seite ausgegangen, wenn natürlich auch die Durchführung nur Sache des Staats sein konnte. — Im deutschen Strafgesetzbuch wird zwischen Verbrechen, Vergehen und Übertretung unterschieden; die Strafart ist entweder Tod, Zuchthaus (1—15 Jahre oder lebenslang) mit Zwangsarbeit, Gefängnis (1 Tag bis 5 Jahre), event. mit angemessener Beschäftigung, Festung (1 Tag bis 15 Jahre oder lebenslang) unter Beaufsichtigung der Lebensweise und Beschäftigung, Haft (1 Tag bis 6 Wochen) mit einfacher Freiheitsentziehung. Diese Bestimmungen erleiden für Landstreicher ꝛc. und jugendliche Personen einige Modifikationen. — Sehr wichtig für den Besserungszweck ist die Einzelhaft, wie sie in Bruchsal, Moabit, Nürnberg, Hannover ꝛc. eingerichtet ist. In den Zellen wird gearbeitet, die Arbeitszeit wird unterbrochen durch Spaziergänge, Unterrichtsstunden, Gottesdienste, Zellenbesuche. Dabei ergeben sich u. a. die Anknüpfungen für seelsorgerliche Behandlung. Von entscheidender Bedeutung ist natürlich das Personal. Wir sehen hier ab von den höheren Beamten; reichlich so wichtig ist der Aufseher, resp. die Aufseherin. Diese Posten wollte Wichern thunlichst mit „Brüdern" besetzen, die dann ganz als Beamte angestellt wurden. Als solche haben sie sich z. B. in Moabit Jahrzehnte lang trefflich bewährt. Anfeindungen zu Wicherns Lebzeiten (v. Holtzendorff) haben ihre Stellung nicht wesentlich zu erschüttern vermocht. Doch sind die weitergehenden Hoffnungen auf Zuführung ernst-christlicher Aufseherkräfte in dies Arbeitsfeld nicht in dem erwünschten Maß in Erfüllung gegangen. Zur Zeit des 50jährigen Jubelfestes des Rauhen Hauses waren von seinen 300 Brüdern 49 in solchen Stellungen. Der Zug des Staats geht nun einmal anderswohin und die Brüderanstalten haben keinen Überfluß an dazu geeigneten Männern. — Die Zahl der in Gefängnissen arbeitenden Diakonissen ist verschwindend klein. — Auf dem Gefangenen lastet die Strafe der Gegenwart, das peinigende Bewußtsein der Vergangenheit, die Hoffnungslosigkeit der Zukunft. Denn, auch wenn er aus der Strafe entlassen ist, wie schwer hält's, in geordnete Verhältnisse einzutreten, resp. zurückzukehren! Die Unbescholtenen wollen nichts mit ihm zu schaffen haben, die Genossen seines Verderbens strecken die Hände nach ihm aus zu weiterem Verderben.

Um ihnen nachhaltige Besserung zu erleichtern, hat man fast überall Vereine zur Pflege der Entlassenen (durch Arbeitsvermittelung, Rat und Hilfe aller Art) eingerichtet. Wo man eine im Kleinen treue Arbeit darangewendet hat, haben sich auch hier, trotz vieler selbstverständlich vorhandener Mißerfolge, erfreuliche Resultate gezeigt. Aber freilich muß geklagt werden, daß es sehr schwer hält, die Vereine lebendig und thätig zu erhalten.

Mit der Verbrecherwelt hängt aufs engste das Nachtgebiet der Prostitution zusammen. So greift auch die Fürsorge für die Elenden der Einen Kategorie stets in die andere hinüber. Aus der Gefängnisarbeit Fliedners erwuchs das erste Magdalenium Deutschlands zu Kaiserswerth 1833. Nach Fliedner hat hier vor allem der holländische Heldring in Hemmen gearbeitet mit einem weit über sein kleines Vaterland hinausgehenden Einfluß; in Deutschland hauptsächlich dessen Schwiegersohn Bastian in Bernburg († 1881). Von Diakonissenanstalten sind in dieser Arbeit hauptsächlich Schwestern aus Kaiserswerth, Neuendettelsau, Dresden, Elisabethkrankenhaus in Berlin, Hannover rc. thätig. Das größte deutsche Magdalenium besteht zu Berlin (P. H. Wießner am Zellengefängnis zu Moabit). — Auch die katholische Kirche entfaltet in den Klöstern zum guten Hirten eine erfolgreiche Thätigkeit. — Der Eintritt einer Gefallenen ins Magdalenium muß freiwillig geschehen. Aufforderungen dazu geschehen in wirksamer Weise durch Aufrufe in gelesenen Blättern, sog. „Mitternachtsversammlungen" (in England), bezügliche Aufforderungen in den Syphilitischen-Abteilungen der Krankenhäuser, in den Gefängnissen rc. Vereine sollten thunlichst Unentgeltlichkeit der Aufnahme ermöglichen. Kleinere Asyle gestatten ein familienartiges Zusammenleben; größere, welche anderweite Vorteile bieten, müssen ihre Zöglinge in Gruppen teilen, um sie erziehlich beeinflussen zu können. Gotteswort, Arbeit, christliche Lebensordnung und wahrhaftige Jesusliebe der hier thätigen Persönlichkeiten sind die Haupterziehungsmächte. Ob besondere Tracht gut oder schädlich sei, darüber sind die Meinungen geteilt. Ein besonderes Schlafkämmerchen für jeden Pflegling ist notwendig. Die Wirksamkeit im Magdalenium ist wohl die allerschwierigste im ganzen Gebiet der inneren Mission. Denn hier stellt sich dem Gesetz und der Liebe Gottes die verbreitetste in das Völker- wie Personleben eingreifendste Sünde entgegen; hier gilt's, infernalische Gottesfeindschaft, Heuchelei, Trotz, Exaltiertheit jeder Art, Faulheit, Körperzerrüttung, geistige Stumpfheit rc. zu überwinden in Kraft der heiligen Liebe, die aus Gottes Herzen stammt. — Eine besondere Art dieser Anstalten stellt das Versorgungshaus in Bonn (Frl. Lungstras) dar, welches nach der Entbindung dem gefallenen Mädchen samt ihrem Kinde eine Zufluchtsstätte gewährt, um dasselbe nicht durch Not und Obdachlosigkeit immer tiefer sinken zu lassen. Neuerdings hat diese treffliche Unternehmung auch anderwärts, z. B. in Dresden und Eppendorf bei Hamburg Nachfolge gefunden. — Gleichfalls in Beziehung zur Magdalenenpflege stehen Rettungshäuser resp. Bewahrungshäuser für gefährdete Mädchen über 14 Jahre, welche nicht mehr ins Kinderrettungshaus und noch nicht ins Magdalenium gehören. Solche Anstalten sind z. B. Elim bei Mörs, Martinsstift in Leipzig, Pniel in Loschwitz-Dresden, Eppendorf bei Hamburg.

Mit der Magdalenenarbeit hängt zusammen der neuerdings wieder mächtig erwachte Kampf gegen die Sittenlosigkeit. Während dort zu retten ver-

sucht wird was bereits verloren ist, sucht man hier zugleich das Verlorengehen zu verhüten, die Quellen des Lasters zu verstopfen. Die neuere dahingehende Bewegung hat in England ihren Ursprung, wird dort vornehmlich durch Frau Josephine Butler, auf dem Festland durch Professor Aimé Humbert in Neufchâtel vertreten (Fédération Britannique Continentale et Générale). Diese geht auf Abschaffung der Prostitution als gesetzlicher oder geduldeter Einrichtung. Eine lebhafte und umfassende Agitation durch Wort und Schrift (internationale Kongresse zu Genf 1877, Genua 1880, im Haag 1883 ꝛc.) ist eingeleitet und hat auch in Deutschland, sowohl in positiv-christlichen als in mehr humanitären Kreisen, Widerhall gefunden (Berliner Vereine zur Bekämpfung der öffentlichen Unsittlichkeit, Organ: Korrespondenzblatt 1887 ff.).

In ähnlicher Weise wie gegen die Unsittlichkeit, wird auch der Kampf gegen die Trunksucht auf doppelte Weise geführt: durch Versuche zur Rettung der schon Verlorenen in den Trinkerasylen und durch Maßregeln zur gesetzlichen Besserung, sowie Verhütung der schlimmen Zustände. — Trinkerasyle bestehen zu Lintorf bei Düsseldorf (P. Hirsch) und in Mecklenburg (J. v. Oertzen in Hamburg), Leipe (Schlesien), Rickling (Holstein), Friedrichshütte bei Bielefeld, Kl.-Drenzig (bei Guben) — nur 6 in ganz Deutschland! Dazu diese allein für Männer, für Frauen gar keins! Entziehung aller Spirituosen, richtige Körperpflege und entsprechende Arbeit, christliche Einwirkung sind die Heilmittel eines solchen Asyls. Alle — oft mit allem Aufwand der Reklame angepriesenen — Arzneimittel gegen Trunksucht sind wirkungslos. Eine wahrhaftige Bekehrung ist das beste Mittel wider dies Laster. — Nachdem man in andern Ländern längst schon und zum Teil in wirksamster Weise den Kampf gegen den Alkohol aufgenommen, hat sich endlich auch bei uns 1883 zu Kassel der deutsche Verein gegen den Mißbrauch geistiger Getränke konstituiert. Glieder aller politischen und religiösen Richtungen sind in ihm zusammengeschlossen. Bis jetzt hat der Verein resp. der Vorstand im wesentlichen nur darauf Bedacht nehmen können, sich selbst an Ort und Stelle über die anderwärts gemachten Erfahrungen zu instruieren (so durch Reisen nach Holland und nach dem skandinavischen Norden) und in der Presse auf das Publikum zu wirken. — Schon einmal war der Kampf gegen den Branntwein in Form der Enthaltsamkeitsbewegung mächtig im Gange. In Irland wirkte der Kapuzinermönch Theobald Mathew († 1856); in Deutschland der Kaplan Seling in Osnabrück († 1860). Von Protestanten sind zu nennen: P. Böttcher in Hannover († 1884), Superintendent Wald in Königsberg († 1879). Auch Friedrich Wilhelm III., durch den aus Amerika (wo die Wogen der Temperenzbewegung damals so hoch gingen, wie heute wieder der Fall ist) herbeigekommenen R. Baird angeregt, unterstützte die Sache warm: „Ich würde es für den größten Segen meiner Regierung ansehen, wenn während derselben die Brennsteuer auf Null reduziert würde.“ Aber in den Stürmen der Revolution von 1848 ging die Bewegung unter, an ihrer inneren Kraft schon sehr gefährdet durch manches ungesunde, treiberische Wesen. Möchte der neuerdings begonnene Kampf mehr dauernden Erfolg haben! Gründung von Trinkerasylen für Männer und Frauen, Errichtung von Volks-Kaffeehäusern, Gesetze gegen die Trunksucht, bessere Regelung der Erteilung von Konzessionen zu Schankwirtschaften ꝛc. thun vor allem not.

Neuerdings beginnt ein anderer Feind des Volkswohls die Aufmerk-

samkeit auf sich zu ziehen: die Morphiumsucht. Das Morphium, ein Wohlthäter in der Hand des gewissenhaften Arztes, ist in Laienhänden ein hochbedenkliches Mittel zur Einwirkung auf die Nerventhätigkeit, das dem Ruin entgegenführt. Heilung nur in geschlossenen Anstalten möglich, und Rückkehr in versuchliche Verhältnisse sehr zu widerraten. Denn namentlich unter dem Heilpersonal selbst (Ärzten, Pflegern, Apothekern) ist das Laster schon ziemlich verbreitet. Bereits bietet man mit öffentlicher Reklame Haschisch aus!

Ein Mittelgebiet zwischen dem bisherigen und dem folgenden Abschnitt bebauen die Erziehungsvereine, denn sie dienen ebensowohl schon verderbten als zu bewahrenden Kindern. Zellers (in Beuggen) Wort: „Die Hausstube muß Rettungsanstalt werden", ist gleicherweise Samenkorn wie Charakteristikum dieser Thätigkeit. Anstalten sind immer nur Notbehelfe — meist bitter nötige — wo die gewöhnlichen Faktoren nicht ausreichen. Für die schwierigsten Fälle werden sie auch auf unserem Gebiet meist das einzig mögliche sein. Aber für viele Kinder ist eine Familie der richtige Aufenthalt — wenn man nur die rechten Familien findet. P. Bräm in Neukirchen bei Mörs war von 1845—1882 der Vorkämpfer, vielmehr der stille und treue Arbeiter und Beter für die Sache der Erziehungsvereine. Die bedeutendsten Vereine sind der Neukirchner (P. Pott) und der Elberfelder (1849), sowie die Hannover'sche Pestalozzistiftung. Auffindung geeigneter Familien, Zuweisung der Kinder an sie, Besuche zur Überwachung der Erziehung, Sorge für die bereits Entlassenen, Beschaffung der Geldmittel — das ist die Arbeit der von den Vereinen eigens angestellten Agenten, welche ihre Aufgabe jedoch nur in Verbindung mit einer Reihe von orts- und personenkundigen Vertrauensmännern lösen können. Ein Vereinshaus bildet den lokalen Mittelpunkt. Rettungshaus und Erziehungsverein ergänzen einander, hie und da werden sie auch von Einer Hand geleitet, z. B. in der Brüder- und Rettungsanstalt Karlshöhe bei Ludwigsburg (Württemberg).

2. Die Bewahrung der Gefährdeten. Die Jugend und die von der Heimat losgerissenen Elemente des Volkstums sind hauptsächlich gefährdet; ihnen wendet sich deshalb vor allem die Hilfe zu. In der Herberge zur Heimat, in erster Linie für die männliche wandernde Jugend des Handwerkerstandes begründet, begegnet uns eine original deutsch-evangelische und sowohl religiös wie volkstümlich charakteristische Veranstaltung. Im Jahre 1854 wurde die erste derselben von dem Professor der Rechte Clem. Theod. Perthes in Bonn begründet. Dieser ist zugleich der Erfinder des höchst glücklich gewählten Namens — nicht wenige Veranstaltungen auf dem Gebiet der inneren Mission leiden an wunderlichen Namen — und der erste literarische Vertreter der Sache in einer noch heute wertvollen Schrift. Jetzt, nach nur 35 Jahren, gibt es schon über 300 Herbergen zur Heimat in Deutschland. Um allen Ansprüchen zu genügen, muß freilich noch manche dazu kommen. In engerer oder lockrerer, zeitweiliger oder dauernder Verbindung hat man vielfach Lokale für christliche Vereinszwecke, Hospize für Reisende besseren Standes, Logierräume für am Ort wohnende Gesellen, neuerdings Verpflegungsstationen für Arbeitlose damit verbunden. Eine neuerdings namentlich in den größeren Herbergen hervorgetretene Gefahr ist die Überflutung mit zügellosen Elementen; auch der Bettler, Landstreicher ꝛc. weiß die Reinlichkeit und Billig-

keit der Herberge zu schätzen, ist aber gerade kein schätzbares Element unter den Gesellen, auch wenn er sich äußerlich der Hausordnung fügt. — Die Gründung einer Herberge muß sorgfältig — namentlich auch nach Seite des Bedürfnisausweises –, vorbereitet sein (vgl. oben S. 544). Die Anfangsanlage muß die Möglichkeit von Umbauten resp. Erweiterungen bieten; die Herberge kann und muß dahin kommen sich selbst zu erhalten, namentlich wenn der Bau schuldenfrei ist; eine Lage mitten im Verkehr ist besonders nötig; Hauptfrage: Gewinnung eines tüchtigen Herbergsvaters (am besten aus einer Brüderanstalt), dem eine tüchtige Frau zur Seite stehen muß; der Hausvater darf nicht auf Tantieme gesetzt, sondern muß mit festem Gehalt angestellt sein. Zur Hausordnung gehört, daß nie Branntwein gereicht, nie Kartenspiel erlaubt sei; Morgen- und Abendandacht, deren Besuch jedoch nur erwünscht ist, nicht erzwungen wird; Arbeitsnachweis. — Für Lehrlinge bestehen je nach den Verhältnissen modifizierte ähnliche Veranstaltungen in den Lehrlingshäusern z. B. zu Stuttgart, Frankfurt a. M., Leipzig. — Für Seeleute bestehen in England, Skandinavien ꝛc. Seemannshäuser, Schiffskapellen und andre Veranstaltungen. Deutschland, freilich aufs Seewesen nicht so sehr angewiesen wie jene Länder, doch auch nicht ohne große Häfen und eine große Handelsflotte, hat hier noch wenig gethan. Denn sowohl das „Seemannshaus" in Hamburg als das „Haus Seefahrt" in Bremen dienen nur den äußerlichen Interessen. Erst seit 1884 beginnt die Thätigkeit für die deutschen Seeleute größere Kreise zu interessieren. Pastor Harms in Sunderland (England) hat in Verbindung mit dem Zentral-Ausschuß f. i. M. in Berlin eine eifrigere Pflege der Sache angeregt. Seit 1886 wirkt eine Vereinigung der lutherischen Landes- und Provinzial-Vereine als „Komitee für kirchliche Versorgung deutscher Seeleute im Ausland". Es hat P. Jungclaussen in Cardiff dafür angestellt. Neuerdings ist auch ein christliches „Seemannsheim", eine Herberge zur Heimat für Seeleute, in Hamburg errichtet worden.

Auch die Jünglingsvereine haben ebenso wie die Herbergen zur Heimat deutschen Ursprung, sind aber freilich von den ähnlichen Vereinen andrer Länder, z. B. England und Amerika, sehr bald weit überflügelt worden, sowohl an Zahl der Mitglieder als an Bedeutung fürs christlich-kirchliche Leben. Doch hat die Sache auch bei uns an manchen Stellen, namentlich im Westen unsres Vaterlands, eine erfreuliche Ausbreitung gefunden. Zu den ersten Vereinen gehört der Versuch in Erlangen (Prof. K. v. Raumer) 1835, dem durch Verbot von seiten des Staats ein baldiges Ende bereitet wurde, der in Bremen (P. Mallet) 1833, der zu Elberfeld (P. Döring) 1838 ꝛc. Die einander näher gelegenen Vereine haben sich zu Bündnissen zusammengeschlossen: der rheinisch-westfälische Bund (Präses P. K. Krummacher in Elberfeld), der östliche Bund (P. Laacke in Berlin), der Nordbund (J. v. Oertzen in Hamburg), im Königreich Sachsen (Oberlehrer Frenzel in Bautzen), der süddeutsche Bund (Amtsdekan Reiff in Stuttgart), der elsaß-lothringische Bund (Pfarrer Schäffer in Münster), der südöstliche Bund (Schlesien und Posen; Pastor Schubart in Breslau) u. a. Die einzelnen Vereine stehen unter Leitung eines Pastors oder Laien, dem womöglich einige Männer, jedenfalls aber ein aus den Jünglingen gewählter Vorstand zur Seite stehen. Das Vereinsleben umschließt ein erbauliches Element (Bibelstunden, Bibelbesprechungen und

der erbauliche Teil der Vereinsfeste), ein allgemein oder beruflich bildendes (Stunden, Vortragsabende) und ein geselliges (gemeinsame Spaziergänge, Feste ꝛc.). Auch manches andre Nützliche und Schöne kann sich dem Verein eingliedern resp. aus ihm erwachsen: ein Singkränzchen, Posaunenchor, Sparkasse, Lesebibliothek, Schriftenverbreitung ꝛc. Den Jünglingsvereinen steht noch manches unbegründete Vorurteil entgegen. Möge sich die Vereinsform nicht für alle Fälle eignen; mögen auch hie und da in praxi Mißstände hervorgetreten sein; das darf doch nicht zurückhalten Hand anzulegen an solchen Orten, wo das Bedürfnis ein schreiendes ist. Allerdings verlangt der Verein viel Pflege, stete warme persönliche Teilnahme und Mitarbeit. Aber die Mühe ist auch nicht vergebens. Wie manchem Jüngling ist der Verein ein Halt gewesen in den Jahren der Entscheidung; wie viele Arbeiter in der äußeren und inneren Mission sind aus den Mitgliedern hervorgegangen. In ländlichen Verhältnissen kann alles einfacher gestaltet werden, der Vereinscharakter zurücktreten; aber auch hier wird in den meisten Fällen der Pastor oder sonst jemand sich regelmäßig der jungen Leute annehmen müssen, wenn nicht Unheil erwachsen soll. — Die außerdeutschen Vereine legen meist ein größeres Gewicht als die deutschen auf Ausübung irgend welcher Missionsthätigkeit von seiten der Vereinsglieder. — Neuerdings hat man in Berlin in Anlehnung an amerikanische und englische Vorbilder einen „Verein junger Männer" gegründet, über dessen Bedeutung und Zukunft die Stimmen noch sehr geteilt sind. — Ein römisch-katholisches Seitenstück sind die von dem Priester **Kolping** († 1865) eingerichteten katholischen Gesellenvereine, welche ihren Mitgliedern, ganz entsprechend den römischen kirchlichen Anschauungen, ein weltförmigeres Leben (Theatervorstellungen ꝛc.) gestatten, was natürlich eine große Anziehungskraft, zuweilen auch auf Protestanten, ausübt. — In größeren Städten hat man neben den Jünglingsvereinen, welche meist aus Handwerkern bestehen, für die jüngeren Glieder dieser Kreise **Lehrlingsvereine** geschaffen. — Es existieren auch **deutsche christliche Vereine junger Kaufleute**, welche ihren Mitgliedern Ähnliches, nur auf etwas höherer Bildungsstufe, bieten wie die Jünglingsvereine und sich auch zu einem Bund zusammengeschlossen haben. Sie haben indessen keine starke Ausbreitung gefunden.

Reichlich ebenso viel, wenn nicht noch mehr Ansprüche an Bewahrung als die männliche Jugend hat die weibliche. Ihr will die **Mägdeherberge** dienen. Die erste derselben entstand zu Paris 1847, die erste in Deutschland war Marthashof in Berlin 1854, eine Filiale der Kaiserswerther Diakonissenanstalt. Seitdem sind vielfach Diakonissen in die Arbeit an Herbergen eingetreten, so in Barmen, Leipzig, Dresden, Frankfurt a. M., Magdeburg, München, Hamburg ꝛc. Welchen großen Dienst diese Anstalten zur Bewahrung der weiblichen Jugend dienenden Standes leisten, ergiebt die statistisch festgestellte Thatsache, daß in Berlin die Zahlen der Herbergsgäste aus den einzelnen umliegenden Orten im umgekehrten Verhältnis zu den auf der Syphilitischen-Station der Charité verpflegten Kranken stehen (A. u. Krkfrd. 1862, S. 200; 1863, S. 187; Schäfer, Weibl. Diak. II, 290). Daraus ergiebt sich die dringende Pflicht für Pastoren, Lehrer, Vormünder ꝛc., ihre Schutzbefohlenen überall an die Mägdeherberge zu weisen. Auch durch Plakate in den Bahnhöfen hat man wirksam auf diese Zufluchtsstätten aufmerksam gemacht. Dort finden

die Mädchen Schutz, Anhalt, Rat, Stellennachweis und billiges Unterkommen. — Als Kosthäuser zum ständigen Aufenthalt hat man für alleinstehende Fabrikarbeiterinnen Herbergen eingerichtet, z. B. in Stuttgart. — Um junge eben konfirmierte Mädchen zu brauchbaren Dienstboten zu erziehen, hat man entweder in Verbindung mit den Herbergen oder als selbständige Anstalten „Marthaschulen" gegründet. Hier werden nur solche von gutem Ruf aufgenommen; die Mägdeschule darf nicht Rettungsanstalt für Verwilderte sein wollen. Die Unterweisung geschieht vornehmlich in praktischen Arbeiten, je nach der Zeitdauer und den sonstigen Einrichtungen mehr oder weniger umfassend. Um allezeit Arbeit zu haben, an welcher das Arbeiten gelernt werden kann, muß die Marthaschule mit anderen Anstalten verbunden sein, z. B. Krippe, Warteschule, Hospiz. Daneben erhalten die Mädchen auch Unterricht zur Befestigung ihrer Schulkenntnisse, es besteht christliche Hausordnung und mütterliche Leitung, Sorge für Unterbringung in passende Stellen nach vollendeter Lehrzeit. — Jungfrauenvereine wollen den Angehörigen des dienenden Standes, so lang sie in Stellung sind, einen Anhalt bieten, Gelegenheit zu angemessener Verbringung ihrer freien Sonntage oder Abende. Sie stehen meist mit den vorhergenannten Anstalten in Verbindung, indem dieselben ihnen Lokal und Leitung abgeben. In ländlichen Verhältnissen, z. B. in Westfalen, bestehen Jungfrauenvereine wesentlich zur Pflege christlichen Gesangs (ähnlich wie die Posaunenvereine der männlichen Jugend).

Außer der Jugend bedürfen besonders die zeitweilig Heimatlosen einer Bewahrung in ihrer gefährdeten Lage. Es sind die durch den Drang der Umstände zum Wandern Gezwungenen, die wir hier allein im Auge haben. Denn die gewohnheitsmäßigen arbeitsscheuen Bettler gehören zur Klasse der Verlorenen, denen bei ihrer unstäten Lebensweise nur äußerst schwer beizukommen ist. Für die besseren Elemente unter der Masse der Vagabunden hat sich aber neuerdings eine Hilfe in den Arbeiterkolonien aufgethan, welche gegenwärtig ein besonderes Interesse in Anspruch nehmen. Es wird auf ähnliche Versuche zur Verhinderung des Bettels und der Vagabundage, welche man früher, z. B. in Holland (1818 Kolonienminister Jan van den Bosch) anstellte, hingewiesen. Aber das, was man heutzutage unter Arbeiterkolonie versteht, ist eine ganz eigenartige Schöpfung des P. Fr. v. Bodelschwingh an den Bielefelder Anstalten. Die Wellen der Wanderbevölkerung strömten auch nach dem gewerbreichen Bielefeld. P. v. Bodelschwingh nahm sich mancher „armer Pilger" freundlich an, beschäftigte deren auch eine größere oder kleinere Anzahl auf dem weiten Gebiet seiner Anstalten mit Wegearbeiten, dann auch mit Urbarmachung öder Strecken einige Wegstunden von Bielefeld entfernt. Aus kleinen Anfängen erwuchs so die Kolonie Wilhelmsdorf und als es dort gelungen war, Hunderten Arbeit, Brot und den Anfang einer neuen lebenswerten Existenz zu schaffen, als zudem P. v. Bodelschwingh unermüdlich und in hingebendster Liebe für Versorgung der „armen Pilger" weitere Kreise aufrief, da ahmte man seinen Gedanken — eigentlich das Ei des Kolumbus — vielfach nach. Dermalen bestehen, in wenigen Jahren gegründet, schon in fast allen Teilen Deutschlands solche Arbeiterkolonien. Dieselben sind nicht staatliche Anstalten, sondern Unternehmungen freier christlicher Liebesthätigkeit, freilich von Behörden, welche für die Landplage der

Vagabunden keine Hilfe wußten, vielfach nachdrücklich unterstützt. Ihrem Charakter gemäß hat niemand Recht noch Anspruch auf den Aufenthalt dort; alles wird frei gewährt nach Maß der Kräfte und Mittel. Man sucht den hier sich Meldenden leiblich und geistlich zu helfen. Alle kommen freiwillig, zum Teil sind es solche, welche durch irgend ein Geschick aus ihrem bisherigen Lebensweg geschleudert, mit dem besten Willen sich nicht wieder in eine andere geordnete Existenz hinein finden konnten, zum Teil auch schwache Charaktere, welche der festen Leitung, eines sie regierenden Vormunds bedürfen, endlich zum Teil auch tief Gefallene, welche aber den redlichen Vorsatz einer Besserung gefaßt haben und nur die Schwierigkeiten, die sich ihnen entgegenstellten, nicht allein überwinden konnten. — Während der Zeit ihres Aufenthalts in der Kolonie haben sie tüchtig zu arbeiten, erhalten bei ausreichender Nahrung einen spärlichen Taglohn, doch soviel, daß sie sich wieder allmählich entsprechende Kleidung verdienen können, und bei guter Führung ist man ihnen nach einiger Zeit zur Erlangung einer passenden Stelle behilflich. — Indessen kann die Arbeiterkolonie nur einen Teil der Vagabundenfrage lösen, wenn auch sie vielleicht gerade in betreff der schwierigsten Fälle. Aber sie muß wesentlich unterstützt werden durch die Naturalverpflegungsstationen, ja es ist ein erfolgreiches Wirken der ersteren ohne die letztern auf die Dauer nicht denkbar. Eine solche Station umfaßt ein Doppeltes: Einrichtungen zur Verpflegung nebst Logis (ähnlich wie in der Herberge zur Heimat) und Gelegenheit zur Arbeit (Holzkleinmachen ꝛc.). Und zwar am besten so, daß keine Verpflegung gespendet wird, wenn nicht Arbeit geleistet wird. Die Station dient einem doppelten Zweck: zunächst dazu, den Arbeitslosen vorläufig über Wasser zu halten, bis er etwa in der Nähe Arbeit gefunden hat. Ist dies nicht der Fall, so kann er von Station zu Station sich seinen Unterhalt erwerben, bis er zur Kolonie gelangt. Zur Einrichtung solcher Stationen sollen nach P. v. Bodelschwingh sonderlich die Kommunen oder Kommunalverbände herangezogen werden. — Eine gewisse Hilfe für augenblickliche Not gewähren auch die Asyle für Obdachlose, wie sie in manchen Großstädten, z. B. Berlin, Dresden, Hamburg bestehen. Sie beschränken sich jedoch nur auf äußerliche Hilfe und verzichten auf jede nähere Einwirkung. — Der Auswanderer nach fremden Weltteilen, sonderlich Amerika, hat man sich schon seit längerer Zeit vermittelst der Auswandrermission angenommen. Nach Maßgabe persönlicher Kunde von den Verhältnissen der neuen Welt oder nach Anleitung der zu diesem Zweck herausgegebenen kirchlichen Adreßbücher sucht man schon in der Heimat die Wanderlustigen zu beraten. In den Hafenorten empfangen dieselben gleichfalls durch Hafenmissionare und Geistliche nützliche Hinweise und wird ihnen Gelegenheit zur Teilnahme an einem Gottesdienst vor der Abfahrt gegeben. Es ist dringend die Wahl eines deutschen Hafens für die Einschiffung anzuraten (Hamburg, Hauptpastor D. Kreusler, Paulstraße 3; Auswandererpastor P. Müller. Bremen, P. Cuntz, Rolandsstraße 1). In einigen Hauptorten Nordamerikas sind gleichfalls Vorkehrungen zur Hilfe getroffen (so in New-York, State-Street 26: Emigrantenhaus, P. Berkemeier, und State-Street 8: lutherisches Pilgerhaus, P. Kehl).

III. **Äußerliche Hilfe.** Auch hier gestaltet sich die Hilfe nach der Not. —

Es muß besonders hervorgehoben werden, daß, wenn auch die Hilfe ihren Anlaß nimmt an der äußerlichen Not und sie zunächst zu beseitigen strebt, doch der ganze Geist, in dem die Handreichung der Liebe geschieht, sowohl Not als Hilfe zur sittlich-religiösen Förderung werden zu lassen sich bestrebt.

1. Hilfe für Kranke. Hier liegt die Hauptkunst und die größte Hilfe im Spezialisieren. Das hat man in der Neuzeit immer besser gelernt. — Das Krankenhaus der alten Zeit beherbergte anfangs freilich alle Krankheitsarten und noch manche andere Gestaltungen des Elends außerdem. Es war auch eine Pilgerherberge, ein Armenhaus. So z. B. die Basilias vor Cäsarea. Doch nach und nach haben diese verschiedenen Elemente sich von einander gesondert. — Für den Charakter eines Krankenhauses sind nun außer der ärztlichen Behandlung, von der wir hier nicht zu reden haben, vor allem die bauliche Anlage und die Verwaltung (incl. Pflege) entscheidend. Man kann in dem Krankenhausbau drei Perioden unterscheiden: das erste Muster des Krankenhauses war das gewöhnliche Wohnhaus. Im Mittelalter nahm man, zuerst in Italien, die Paläste der Großen (zusammenhängende Gebäude rings um einen Hof oder deren mehrere) als Modell. Im 18. Jahrhundert baute man zuerst nach Rat des Akademikers Le Roi pavillonartige Säle mit guter Ventilation. Die Kriege unseres Jahrhunderts haben aus den Pavillons Baracken werden lassen, die man freilich für unser Winterklima massiv bauen muß. Am richtigsten möchte eine Verbindung von Korridor- und Barackensystem sein. — In gleichfalls drei Abschnitte zerlegt sich die Geschichte des Pflegepersonals. In der alten Kirche waren es kirchliche Beamte (Parabolanen = „Todesverächter") und Freiwillige, namentlich weibliche Kräfte (Fabiola). Im Mittelalter lag die Hospitalpflege fast durchaus in den Händen von Genossenschaften, geistlichen, ritterlichen, bürgerlichen, männlichen und weiblichen (Johanniter, Deutschorden, Lazaristen, Elisabethinerinnen rc. rc.) So ist's heute noch vorzugsweise in katholischen Ländern (barmherzige Brüder und Schwestern); dort ist man mit ihnen reichlich versorgt. In evangelischen Ländern treiben solche katholische Krankenpfleger eine äußerst schlaue und wirksame Propaganda, und ist deshalb sehr vor ihnen zu warnen. (Sie verfolgen mehrfach die Taktik, daß zwar die Bearbeitung der betreffenden Persönlichkeiten im Hospital, der Übertritt jedoch auswärts erfolgen muß, um keinen Verdacht zu erregen). Beim Übergang der Krankenpflege in die Hände der bürgerlichen Gemeinde, welche sich schon vor der Reformation anbahnte (Uhlhorn), aber mit dem Eintritt der letzteren in evangelischen Ländern sich erst allseitig vollzog, hat sich der Kranke im allgemeinen nicht gut gestanden. Es sind fast allenthalben schlechte, zum großen Teile heillose Zustände in den Hospitälern eingerissen und haben bis vor wenigen Jahrzehnten fortbestanden, bis mit der Wiederbelebung der weiblichen Diakonie durch Fliedner ein gutes Personal geschaffen wurde, dessen Vorhandensein eine thatsächliche Kritik der Hospitäler wurde, welche noch mit Lohnpflegern arbeiten. Doch sieht's in sehr vielen Krankenhäusern der letzteren Art oft noch übel genug aus, wenn auch eine gewisse militärische Dressur die tieferen Schäden vor dem Auge des nicht Eingeweihten verbirgt. Nachdem die Diakonissenhäuser das im weiblichen Geschlecht gleichsam schlummernde Kapital von Kräften entdeckt und teilweise gehoben hatten, ist man zur Ausbildung weltlicher Berufspflegerinnen in den

vaterländischen Frauenvereinen ꝛc. fortgeschritten, wodurch wenigstens ein einigermaßen kundiges Personal erzogen wird, wenngleich ihm sonst noch sehr viel mangelt. — Der evangelisch-christliche Charakter der Pflege äußert sich vor allem in der Treue, Sorgfalt, Hingebung, mit welcher sie geschieht; durch die gesamte christliche Hausordnung mit Morgen- und Abendsegen, sowie Tischgebet. Aufdringliche Bekehrungsversuche wären gänzlich unpassend, zumal für Diakonissen, welchen an ihrem Teil das Apostolische „durch der Weiber Wandel, ohne Wort" auch gilt. Das schließt nicht aus, daß sie durch Vorlesen und Zuspruch nach Anleitung des Seelsorgers dem Kranken auch im Geistlichen dienen, wozu sie, stets und namentlich in den Stunden der Angst und Not beim Kranken gegenwärtig, genug Gelegenheit haben. Wie viele Kranke nehmen jedes Trost- und Gotteswort mit dem größten Dank auf! Doch muß die betreffende Schwester ebenso wie für die leibliche Pflege auch für die geistliche ausgerüstet und ausgebildet sein, um sie mit Segen üben zu können. — Außer der Pflege leisten die Diakonissen auch die gesamte Verwaltung des Krankenhauses, bei manchen Arbeiten durch Dienstboten unterstützt. Namentlich für die Pflege der Männer sind unter Diakonissenaufsicht Hilfswärter thätig. Im ganzen sind jetzt etwa 700 Krankenhäuser von Diakonissen übernommen.

Eine Krankengattung, für welche Unterbringung in eigenen Anstalten besonders dringlich erscheint, sind die Irren. In früheren Jahrhunderten war ihr Los ein schreckliches. Man verpflegte sie meist nicht einmal in den gewöhnlichen Krankenhäusern, sondern suchte sie nur unschädlich zu machen, steckte sie in Gefängnisse, legte sie an Ketten ꝛc. Endlich aber schuf man Irrenhäuser, in denen die Behandlung der Kranken namentlich seit dem neuerdings (zuerst von Dr. Pinel 1794 im Bicêtre zu Paris, dann wirksamer durch Dr. Conolly um 1835 in England) eingeführten No-Restraint-System in ganz anderen Wegen einhergeht. Hierdurch sind nun auch sehr viele Vorurteile gegen die Irrenhäuser hinfällig geworden. Man muß im Interesse der Kranken eine zeitige Verbringung in eine derartige Anstalt raten. In vielen Fällen wird durch zu langes Warten die Genesung erschwert, wenn nicht ganz verhindert. Die Bezeichnungen Geisteskranke, Gemütsleidende ꝛc. sind irreführend; es sind nur Gehirnkranke. Nicht der Geist, sondern sein Werkzeug ist leidend, gestört. Ein Vorurteil ist es auch, wenn man diese Krankheit meist aus besonderer individueller Verschuldung herleiten will. Für die Pflege, für welche sonst alle gewöhnlichen Regeln der Krankenpflege gelten, ist namentlich auch auf die Pflicht strengster Wahrhaftigkeit gegen den Kranken aufmerksam zu machen. Unwahrheit, Überlistung wird immer durch Verschlossenheit, Mißtrauen vergolten. Unter den Irrenanstalten mit Diakonissenpflege ist namentlich die zu Kaiserswerth für evangelische weibliche Kranke zu nennen. Besonders hervorragende Irrenärzte, auch durch christliche Gesinnung ausgezeichnet, waren Dr. Zeller in Winnenthal, Dr. Roller in Illenau. — Neuerdings hat man namentlich auch auf die Empfehlung von Dr. Griesinger in Berlin Versuche mit den sog. freien Verpflegungsformen gemacht (Ackerbaukolonie, Familienpflege), die zur Nachfolge auffordern.

In den Siechenhäusern werden Altersschwache, Gebrechliche, Unheilbare verpflegt. Da die Anstalt denselben jahrelang, unter Umständen jahr-

zehntelang zum Aufenthalt dient, so muß man auf möglichst familiäre Gestaltung und gemütliche Einrichtung bedacht sein. Auch die Herstellung von verschiedenen Verpflegungsklassen ist hier besonders wichtig. Von den mit Diakonissenanstalten verbundenen, also auch mit Diakonissenpflege ausgestatteten Siechenhäusern nennen wir das zu Niederlößnitz bei Dresden, Halle a. S., Hannover, Altona, Barmbeck bei Hamburg. — In größeren Landgemeinden oder wo eine ganze Gegend sich zur Begründung und Erhaltung eines Siechenhauses zusammenthut, kann letzteres einen Stütz- und Haltpunkt der inneren Mission auf dem Lande abgeben, die gar sehr eines solchen in jedem einzelnen Fall zu ihrer Konsolidierung bedarf, so z. B. in Gr. Arnsdorf in Ostpreußen.

Im Kinderhospital finden kranke Knaben und Mädchen bis zur Konfirmation Aufnahme. Wenn in demselben viel sieche, skrophulöse, knochenkranke Kinder Aufnahme finden, muß auch für ihre geistige Ausbildung und Beschäftigung etwas gethan werden. Biblische Geschichte, Lesen, Schreiben, Rechnen, Singen pflegen die Unterrichtsgegenstände zu sein, deren Betrieb sich ganz der Krankenhausordnung, sowie dem Befinden der Kinder anpassen muß und deshalb am besten in die Hand der Pflegerin, resp. Diakonissin gelegt ist. — Dies möchten die hauptsächlichsten Zweige des gesamten Krankenhauswesens sein; wir brauchen dieselben wohl nicht noch weiter bis zu den Augenkliniken, orthopädischen Anstalten ꝛc. herab zu verfolgen.

Von den freieren Einrichtungen schließen sich an die bisherige Aufzählung der geschlossenen Anstalten die Bemühungen um die Besserung des Gesundheitszustandes der Kinderwelt wohl am nächsten an: „Von zwei ganz verschiedenen Punkten aus hat man Arbeiten begonnen, welche in ihrem weiteren Verlauf vielfach zusammengeflossen sind und denselben Zweck verfolgen, nämlich: durch zeitweilige sanitäre Behandlung von größeren Massen schwacher oder kränklicher Kinder dem in weiten Kreisen vorhandenen Siechtum des jugendlichen Alters wirksam entgegenzutreten. Der erste derartige Versuch wurde mit Heilanstalten für skrophulöse Kinder in Solbädern gemacht. Schon im Jahre 1861 gründete Dr. med. Werner in Ludwigsburg (Württemberg) eine solche Anstalt: „Bethesda" in Jagstfeld, welche noch heute besteht. Für weitere Kreise dagegen ist die Kinderheilanstalt in Rothenfelde bei Osnabrück vorbildlich geworden, gegründet im Jahr 1868. In den letzten Jahren sind viele Anstalten zu gleichem Zweck entstanden (z. B. Sülze-Mecklenburg, Harzburg, Kreuznach, Nauheim, Oldesloe). Die Seebäder (namentlich Norderney; Colberg, welches See- und Solbäder hat) und die klimatischen Kurorte (z. B. Godesberg) kommen hinzu. Diese letzteren bilden das Verbindungsglied mit der zweiten Reihe von Bestrebungen, die hier genannt sein wollen: den Ferienkolonien. Die erste Anregung dazu gab Pfarrer Bion, der aus Trogen im Kanton Appenzell nach Zürich versetzt, von dem welken, kränklichen Aussehen vieler Schulkinder betroffen, im Jahr 1876 zu dem Versuch gedrängt wurde, durch sogen. Ferienkolonien Hilfe zu schaffen. Es wird zu dem Zweck eine größere Anzahl von Kindern unter Aufsicht von Lehrern oder Lehrerinnen in der Ferienzeit aufs Land geschickt, um dort im Genuß von Licht und Luft, gesunder Nahrung, in Berg und Wald ꝛc. zu erstarken" (Schäfer bei Hansen, Schleswig-Holstein 253 f.). Viele große Städte folgten dem gegebenen Beispiel.

Für Erwachsene dienen einem ähnlichen Zweck die oben schon als Stätten

christlicher Gemeinschaft genannten Kurorte. Auch hat man hie und da in den gewöhnlichen Badeorten Ansätze gemacht zum Zusammenschluß der christlich gesinnten Elemente unter den Kurgästen, zuweilen auch Bestrebungen der inneren Mission im engeren Sinn damit verbunden.

Eine früher im Segen arbeitende, neuerdings aber vielfach überholte, doch auch jetzt noch in kleinem Kreis wirksame Einrichtung sind die Krankenbesuchsvereine. Man vereinigte sich zu geordneten Krankenbesuchen, je Männer und Frauen für Kranke ihres Geschlechts. Das hatte seinen Wert für frühere Jahrzehnte, als wir in Deutschland überhaupt nur werdende Großstädte hatten, in mehr patriarchalischen Zeiten, wo verhältnismäßig wenige ein so einsames Dasein hatten, daß ihnen mit Besuchen gedient war. Seit wir aber Gemeindediakonie und Stadtmission, sowie viele gute Hospitäler haben, haben die Besuchsvereine nur noch einen Hilfswert.

Von großer Bedeutung dagegen ist die sog. Gemeindepflege durch Diakonissen. Man hat diese Arbeit, welche die gesamte Versorgung der Armen (namentlich der erkrankten), soweit sie von Diakonissen in den Häusern geleistet werden kann, umfaßt, die Krone der ganzen Diakonissenarbeit genannt. In der That kommt die Gemeindepflegerin der altkirchlichen Diakonissin am nächsten. Ein Verein, die kirchliche oder bürgerliche Gemeinde stellt die Schwestern an. Trefflich organisiert ist die bezügliche Thätigkeit z. B. in Mülhausen (Elsaß) und in Görlitz.

Eine weitere Gruppe von Heilanstalten ergiebt sich in dem Bereich, wo sich die Medizin, resp. Hygiene, mit der Pädagogik berührt, und zwar so, daß in den meisten Fällen die Medizin nur Hilfsdienste, die Pädagogik die Hauptsache leistet. Dies ist im Gebiet der Heilpädagogik der Fall, einem sehr vernachlässigten Teil der allgemeinen Pädagogik, welcher meist nur von Spezialisten gepflegt wird. Die Heilpädagogik umfaßt die Erziehung der Taubstummen, Blinden, Idioten, Epileptischen, Verkrüppelten und Stotterer.

Das Gebrechen des Taubstummen besteht in Sprachlosigkeit, welche fast immer nur Folge der Taubheit (nicht irgend welches Fehlers der Sprechorgane) ist. Der erste Zweck des Unterrichts muß deshalb die Gewinnung der Sprache sein, trotz der bestehen bleibenden Taubheit. Dazu giebt's zwei Wege: die Zeichensprache (in verschiedenen Modifikationen) oder die künstlich erlernte Lautsprache. Den ersteren Weg schlug die französische Schule ein, begründet von Abbé de l'Epée († 1789), den zweiten Weg verfolgte die deutsche Schule, begründet von Samuel Heinicke († 1790). Außer diesen beiden Männern möchten hier zu nennen sein der spanische Mönch Pedro de Ponce († 1584), der erste, welcher mit Erfolg Taubstumme nach einer nicht näher bekannten Methode unterrichtete; aus der Neuzeit Hill († 1874 in Weißenfels), welcher auch die Angelegenheiten seines Spezialfachs am gründlichsten und unter den bedeutendsten Gesichtspunkten literarisch behandelte; endlich Arnold († 1879 zu Riehen bei Basel), welcher wohl die hervorragendsten und vielbewunderten Resultate in Bezug auf die Sprechfertigkeit erzielte und dessen Anstalt nach äußerem Bestand und innerer Haltung ganz zu den Instituten der inneren Mission zu zählen ist. Während früher in den meisten Ländern die französische Methode die herrschende war, hat nach und nach die deutsche das Übergewicht erlangt und findet jetzt selbst in Frankreich Anerken-

nung. — Auf der Grundlage der Sprechfertigkeit und Hand in Hand mit ihrer Übung und Vervollkommnung wird der Unterricht in den übrigen Elementargegenständen betrieben. Am leichtesten lernt der Taubstumme die Wissenszweige, in welchen er durch die sinnliche Anschauung unterstützt wird, am schwersten abstrakte Disziplinen, wozu auch gewisse Seiten der religiösen Erkenntnis gehören. Es gab eine Zeit, wo man glaubte, Taubstumme gemeinsam mit den Kindern der Volksschule ausreichend unterrichten zu können. Diese Anschauung ist glücklicherweise völlig überwunden. Durch die diesbezüglichen gänzlich nutzlosen literarischen Vorschläge und praktischen Versuche wurden die Fortschritte auf dem einzig möglichen Weg, dem der geschlossenen Anstalt, nur aufgehalten. In Deutschland sind die meisten Anstalten mit der Zeit vom Staat (resp. Provinz ꝛc.) übernommen worden. Anderwärts gehören sie jedoch zu den Arbeiten der inneren Mission.

Nach vielen sporadischen, nicht ohne Erfolg gebliebenen Versuchen haben sich um das Blindenwesen durch Gründung geschlossener Anstalten bleibende Verdienste erworben: Valentin Hauy in Paris seit 1784 († 1822), ohne Kenntnis von dessen Vorgang, J. W. Klein in Wien seit 1804, auch Verfasser mehrerer trefflicher Werke über Blindenfürsorge († 1848), sowie, von Hauy angeregt, Prof. A. Zeune in Berlin seit 1806 († 1853). Außerdem sind zu nennen: der selbst blinde Oberlehrer Knie, der Leiter der Breslauer Anstalt († 1859), ein persönliches Zeugnis für die hohe Stufe, bis zu welcher des Augenlichts Beraubte in theoretischer und praktischer Beziehung es bringen können, und Direktor Georgi in Dresden († 1867), der wohl unter den bereits Verstorbenen am meisten zur Ausbreitung und zum inneren Ausbau der Sache gethan hat. — Die Aufgabe des Blindenunterrichts ist diese: durch Schärfung und Übung des Gefühls und Gehörs das mangelnde Gesicht thunlichst zu ersetzen und die aus jenem Mangel resultierenden Folgen für die geistige Ausbildung und das Fortkommen im bürgerlichen Leben möglichst zu beseitigen. Ein blindes Kind kann mit Erfolg bis zum 10. oder 12. Jahr in der Familie und gewöhnlichen Schule erzogen werden, vorausgesetzt, daß man Sorgfalt auf dasselbe verwendet, von da an ist der Besuch einer Anstalt nötig. Während indessen für den Taubstummen viele das Externat empfehlen (wenigstens für manche Fälle angewendet wissen wollen), besteht gar kein Zweifel darüber, daß für den Blinden das Internat im allgemeinen allein nützlich ist. Dies gilt auch für die Arbeitserlernung. Der Taubstumme kann ein Handwerk bei einem beliebigen Meister lernen, der Blinde muß die Anleitung dazu gleichfalls in der Anstalt finden. Besser situierten und zugleich geistig begabten Blinden steht der Zugang zu fast jedem wissenschaftlichen Studium offen; die Mehrzahl befindet sich bei Ausübung einer Handarbeit am besten. Einzelne haben auch in der Musik ein schönes Feld der Thätigkeit gefunden; nur mäßig in diesem Fach Begabten und nicht fest Angestellten (etwa als Organisten) wird der Musikbetrieb durch das, was damit zusammenhängt (Wirtshaus ꝛc.), oft zum Verderben. Durch die neuerdings erfolgte allgemeine Annahme der Braille'schen Punktschrift hat der Blindenunterricht eine wesentliche Förderung erhalten. Auch die Blindenanstalten sind in Deutschland meist vom Staat übernommen; in anderen Ländern bilden sie noch ein wichtiges Glied der Liebesthätigkeit. Unter den

deutschen Anstalten hat besonders die zu Friedberg in Hessen (von Direktor J. P. Schäfer 1850 begründet und heute noch geleitet) jahrzehntelang im Sinne der inneren Mission gewirkt.

Weit später als der Taubstummen und Blinden nahm man sich der Idioten an. Im Jahr 1840 errichtete der Arzt Guggenbühl auf dem Abendberg bei Interlaken die erste Idiotenanstalt. Ihm bleibt das Verdienst, für die Sache höchst wirksam agitiert zu haben, wenngleich seine Persönlichkeit von dem Makel der Charlatanerie nicht freizusprechen ist († 1863). Etwa gleichzeitig und völlig unabhängig von ihm hatte Séguin in Paris eine Idiotenschule. In Deutschland wurde die Sache zuerst in Württemberg (Mariaberg und Stetten) und Sachsen (Staatsanstalt Hubertusburg) aufgenommen und nachhaltig gepflegt. Den wirsamsten Anstoß zu ihrer Förderung in der Neuzeit gab eine vortreffliche Schrift von P. J. Disselhoff an der Diakonissenanstalt in Kaiserswerth, in welcher der schreiende Notstand der Idioten aufgedeckt und zur Abhilfe aufgerufen wurde. Seitdem entstanden große blühende Anstalten, im Sinne der inneren Mission begründet und geleitet, so in Neuen-Dettelsau (Bayern), Neinstedt am Harz, München-Gladbach (Rheinpreußen), Kückenmühle bei Stettin ꝛc. „Idioten“ ist der umfassendste Name, Blödsinnige nennt man die stärker mit geistigen (resp. Gehirn-)Defekten behafteten, Schwachsinnige diejenigen geringen Grades, Kretins die, welche zugleich an körperlichen Mißbildungen leiden. Gegen das eigentliche Leiden ist die medizinische Wissenschaft gänzlich unmächtig. Die Pädagogik hat aber hier manche schöne Erfolge errungen, wenngleich auch der am höchsten geförderte Schwachsinnige nie dem völlig Normalen gleichkommt. Unter den Idioten befinden sich viele, welche jeder geistigen Einwirkung unzugänglich nur gepflegt, andere, welche nur durch praktische Arbeit einigermaßen erzogen und beschäftigt werden können. In den weitaus meisten Fällen ist die Unterbringung eines Idioten in einer guten Anstalt das Ratsamste, namentlich gilt dies von solchen, deren Zustand noch der Erziehung und dem Unterricht Hoffnung auf Erfolg giebt.

Noch später hat man von den Idioten die Epileptiker gesondert. Zuerst that dies John Bost in Laforce (vgl. oben S. 539). Für den Aufschwung, welchen die Epileptischen-Fürsorge in Deutschland genommen, hat P. Fr. v. Bodelschwingh in Bielefeld am meisten gethan. Dort ist eine ganze hauptsächlich den Epileptikern gewidmete Kolonie entstanden (zusammen mit einem Diakonissenhaus, Krankenhaus, einer Brüderanstalt ꝛc.), eine der größten Anstalten der christlichen Liebe in der Welt. Von besonderer Bedeutung für diesen Zweig der christlichen Barmherzigkeit sind auch die Anstalten in Stetten (Württemberg), Neinstedt am Harz, Kückenmühle bei Stettin, wo eigene Epileptischen-Abteilungen im Zusammenhang mit den Idiotenanstalten bestehen, wie Ähnliches auch anderwärts in kleinem Umfang der Fall ist. Über den Erfolg spezifischer medizinischer Mittel (Bromkali) sind die Stimmen noch geteilt. Die Hauptsache ist die hygienische Regulierung der ganzen Lebensweise, verbunden mit einer gesund-christlichen Erziehung und Leitung.

Für die Verkrüppelten geschieht allerwärts noch sehr wenig und doch böte sich hier sowohl für die Medizin, wie für die Pädagogik im weiteren Sinn ein großes und wichtiges Arbeitsfeld. Es bestehen besondere Anstalten

für Verkrüppelte zu Paris, für männliche von barmherzigen Brüdern, für weibliche von barmherzigen Schwestern geleitet, in Zürich eine evangelische Anstalt in der von Frl. Escher als Anstalt der inneren Mission begründeten St. Anna-Kapelle, in Kopenhagen eine solche durch P. Knudsen begründet, in Schweden das Eugeniaheim in Stockholm. Die einzige Anstalt in Deutschland war lange Zeit die 1832 begründete katholische in München. Seit einigen Jahren hat man sich im Oberlinhaus zu Nowawes bei Potsdam und in zwei württembergischen Anstalten, Stammheim und Reichenberg, der Krüppel angenommen.

Die Hilfe für sogen. Sprachgebrechen (Stottern, Stammeln, Lispeln, Lallen) liegt unseres Wissens überall in Privathänden. Es mag aber hier darauf hingewiesen werden, weil diese Gebrechen häufig Komplikationen der übrigen der Heilpädagogik unterstellten Leiden bilden, also in den betreffenden Anstalten eine Mitberücksichtigung erfahren müssen.

2. Hilfe für Arme. Zwar greift die Armenfrage in fast alle der bereits genannten Arbeitszweige der inneren Mission irgendwie ein; aber dieselbe bildet für einige andere das so ausschließliche oder doch ein so hervorragendes Charakteristikum, daß wir ihr und dem damit Zusammenhängenden noch eine besondere Beachtung schenken müssen. Armenpflege im eigentlichen Sinn des Worts ist erst auf dem Boden des Christentums erwachsen. Die Freigebigkeit der vorchristlichen Welt war nur eine politische Klugheitsmaßregel. So ist denn auch das Maß des Einflusses, welches man dem christlichen Geist auf die Armenpflege gestattete, für die Gesundheit und den Segenserfolg der letzteren allezeit entscheidend gewesen. Man unterscheidet dreierlei Armenpflege: die staatliche (resp. die von der bürgerlichen Gemeinde ausgehende), die kirchliche, die freiwillige (sei es vereinsmäßig organisierte oder ganz individuell private). — Die kirchliche d. h. durch bestimmte kirchliche Organe geübte, ist die älteste; an ihr entwickelte sich bei der späteren Verschmelzung der kirchlichen und staatlichen Aufgaben, die staatliche. Wenn auch heutzutage, wenigstens in dem evangelischen Deutschland, die direkte Arbeit der Kirche auf dem Gebiet des Armenwesens sehr zurückgedrängt und geschwunden ist, so muß doch jede dauernd segensreiche Thätigkeit von dem christlichen Geist, den die Kirche pflegt, getragen sein. Von demselben hat sich die staatliche und kommunale Wohlthätigkeit zu ihrem eignen Verderben vielfach losgelöst. Anwachsen der Armenlasten, Verwilderung der Armen, sind die Folgen dieses Systems, dessen Schäden man neuerdings durch eine lebhafte und energische freie Vereinsthätigkeit zu heben oder doch zu bessern bestrebt ist. In dem rein privaten und individuellen Almosengeben zersplittert man die Kräfte, viele Wohlthaten fallen auf schlechten Boden, verschämte Arme verkommen im Elend. Da sucht die freie Vereinsthätigkeit das Zerstreute zu sammeln, das kritiklose Geben durch Erforschung der Umstände zu hindern, dem rein gesetzlichen und büreaukratischen Betrieb durch Vorbild und Darbietung persönlicher Kräfte einen besseren Geist einzuhauchen und die vorhandenen reichen, nur zu oft zum Großfüttern der Armut statt zur Pflege der Armen aufgebrauchten Mittel zu zweckmäßiger Verwendung zu bringen. — Für die Verhältnisse der Gegenwart kann es sich nicht um eine Wahl zwischen den drei

Faktoren der Armenpflege handeln, sondern nur um die rechte Verbindung derselben zur Bekämpfung des gemeinsamen Feindes. — Vorbildliche Gestaltungen sind in der Neuzeit z. B. die kirchliche Armenpflege des schottischen freikirchlichen Pfarrers Thomas Chalmers in Glasgow (vgl. oben S. 534). „Die allgemeinen Grundsätze des Chalmers'schen Systems, wie jeder richtigen Armenpflege sind 1) der persönliche Umgang mit den Armen und der dadurch hervorgehende Einfluß auf die Armen zu ihrer innerlichen Hebung; 2) genaue Kenntnis der Lage des Bedürftigen, seiner Verhältnisse, seiner Arbeitsfähigkeit, der ihm zu Gebote stehenden Hilfsmittel, um übersehen zu können, wie er zur Selbständigkeit gebracht und in den Stand gesetzt werden könne, bald wieder sein eigen Brot zu essen. Nur Alte und Kranke, die keine Angehörigen haben, die sich ihrer annehmen können, muß man so unterstützen, daß sie nicht nötig haben, zu betteln; 3) man ist nicht bloß berechtigt, sondern verpflichtet, denen, welche unsere Hilfe begehren, auch Bedingungen zu stellen, unter denen dies allein geschehen kann z. B. Aufhören des Bettelns, fleißige Arbeit, Schulbesuch der Kinder, mäßiges Leben u. s. w.; 4) aller Einfluß aber auf das innerliche Leben eines Menschen hängt davon ab, daß man sein Zutrauen gewinnt, daß er unsere Liebe zu ihm fühlt, deshalb fleißiger Verkehr mit den Armen" (PRE.² I, 652). Übertragen wurden diese Grundsätze auf andere Verhältnisse meist unter Verwandlung der kirchlich=amtlichen Grundlage in die freiwillig=vereinsmäßige oder in eine gewisse Verbindung aller drei Faktoren unter dem Namen Elberfelder System (P. Feldner und Daniel von der Heydt in Elberfeld) z. B. in Leipzig (Gesellschaft der Armenfreunde in Verbindung mit der städtischen Armenpflege und dem Stadtverein für innere Mission) und an vielen andern Orten, noch neuerdings 1880 in Dresden. Eine überaus bedauerliche und im schlimmsten Sinn reaktionäre Auffassung machte sich auf der Konferenz deutscher Armenpfleger zu Berlin am 26. und 27. November 1881 geltend, indem man die Bedeutung des religiösen Moments in der Armenpflege so wenig zu würdigen wußte, daß man dort von möglichster Beseitigung der Kirche und Geistlichkeit sprach. Doch scheint man neuerdings richtigeren Gesichtspunkten Einfluß gewährt zu haben.

Als durchaus entscheidender Faktor tritt die Armut auch bei der Errichtung von Krippen hervor. Dieselben sind Säuglingsbewahranstalten, welche zur Erinnerung an des Jesuskindes armes Lager diesen Namen tragen und solchen Müttern, welche durch ihre Arbeit außer dem Hause zur Ernährung der Familie beitragen müssen, die Pflege der Kinder während der Arbeitszeit abnehmen (nicht zu verwechseln mit den Findelhäusern, wie oft geschieht). Die Krippe verdankt ihre Entstehung dem Mairie=Beamten Fr. Marbeau in Paris (1844), die Einrichtung hat eine rasche Verbreitung in Frankreich. Bayern, Österreich gefunden. Jedoch existieren auch mustergiltige, meist von Diakonissen verwaltete derartige Anstalten in evangelischen Ländern so z. B. Linden bei Hannover, Canstatt, Altona ꝛc. — Zur Beaufsichtigung der Pflege, welche die in Familien untergebrachten meist unehelichen Kinder erfahren, dient der Kostkinder=Verein, der oft mit den polizeilichen Organen in Verbindung steht, so daß von dem Verein als ungeeignet bezeichneten Wartemüttern das Recht zur Aufnahme solcher Kinder entzogen wird.

Die Kleinkinderschule (auch Warteschule, Kinderpflege genannt) ist

gleichfalls durch die Bedürfnisse der Armut hervorgerufen und hat als Hilfe für einen Notstand ihr gutes Recht. Als verkehrt aber müssen wir es bezeichnen mit Fröbel im Kindergarten eine für alle Kinder notwendige Ergänzung des Schulorganismus zu sehen. Nur wo Eltern in ihren Verhältnissen nicht im stande sind, die Kinder im vorschulpflichtigen Alter selbst zu erziehen, ist die Kleinkinderschule am Platz. Die Armut resp. die Notwendigkeit durch Arbeit auch von seiten der Mutter die Existenzmittel zu gewinnen, wird in den allermeisten Fällen diesen Notstand begründen. In der gleichen Lage befinden sich aber nicht nur die, welche am Notwendigen Mangel leiden, sondern in unsern komplizierten Kulturverhältnissen viele, welche sozial und mit Rücksicht auf ihr Einkommen weit höher stehen. Aber immerhin rechtfertigt auch heutzutage nur ein Notstand die Anlegung und den Betrieb der Kleinkinderschulen, wie auch ein solcher einst deren Begründung allein veranlaßt hat. Pfarrer Oberlin im Steinthal (Elsaß) und seine Magd Louise Scheppler (seit 1779) sind die beiden ersten hier zu verzeichnenden Namen. In England wirkte namentlich Wilderspin, der Vorsteher der Londoner Zentral-Kleinkinderschule, anregend; in Deutschland erwarben sich besondere Verdienste Professor Wadzeck in Berlin, Pfarrer D. Fliedner in Kaiserswerth, Frau Dr. Jolberg in Nonnenweier, Herr v. Bißing-Beerberg in Schlesien. Zur Gewinnung und Schulung der weiblichen Kräfte für alle die Hunderte von Kinderpflegen dienen teils die Diakonissenanstalten, teils eigene entweder mehr seminarartig oder mehr nach Vorbild der Diakonissenhäuser genossenschaftlich organisierte Anstalten z. B. in Halberstadt, Großheppach (Württemberg), Nonnenweier (Baden). Grundsatz für alle Warteschulen muß sein: Eigentlicher Unterricht findet nicht statt, es werden biblische und andere Geschichten erzählt, Bilder gezeigt und besprochen, es wird fleißig gesungen und gespielt. Der Einfluß auf Intelligenz und Gemüt sowie gute Gewöhnung der Kinder ist ein unverkennbar günstiger.

Auch für Waisenhäuser ist Armut der Waisen der eigentliche Entstehungsgrund. Wohlhabende Kinder finden in Familien oder sonstigen Anstalten Aufnahme. Schon in der alten Kirche mußte man in Orphanotrophien für die Waisen sorgen. Im Mittelalter und im Reformationszeitalter hatte die Waisenversorgung wechselnde Schicksale und eine je nach Ort und Zeit sehr verschiedene Gestaltung. Erst in den Zeiten des Pietismus kamen in die ganze Angelegenheit stärkere und durchgreifendere Impulse. Das Halle'sche Waisenhaus des Aug. Herm. Francke ist der Typus der damaligen Schöpfungen. Überall entstanden kleine und große ähnliche Anstalten, ein Eifer, der indessen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts rasch erlosch, oder in gegenteiliger Richtung (nämlich in Aufhebung von Waisenhäusern) sich bethätigte. — In unserm Jahrhundert hat man die Waisenhäuser nach den Forderungen der Pädagogik reformiert und namentlich in außerdeutschen Ländern solche von ausgesprochen christlichem Charakter als Anstalten der inneren Mission begründet; so besonders Georg Müller in Bristol. Andrerseits hat man die Waisenhäuser als geschlossene Anstalten auch vielfach aufgehoben und nur einen Verwaltungsorganismus stehen gelassen, welcher für Unterbringung der Kinder in geeigneten Familien, sowie Beaufsichtigung ihrer Erziehung sorgt. Vielleicht dürfte eine Verbindung von Anstalts- und

Familienerziehung und eine Verbringung der Kinder je nach ihrer Individualität in Anstalt oder Familie das Geratenste sein. Eine solche Einrichtung besteht z. B. in dem trefflichen Stuttgarter Waisenhaus.

3. Hilfe in Landesnöten. Von organisierter freiwilliger Liebesthätigkeit im Krieg kann erst in unserm Jahrhundert die Rede sein, und zwar bilden die einzelnen Kriege in dem Verlauf desselben die Stationen des Wegs, der bis zum heutigen Stand der Sache zurückgelegt werden mußte. In den Freiheitskriegen 1813 erwiesen sich die Veranstaltungen der militärischen Feldsanität bei größeren Schlachten als völlig unzureichend, die Liebe einzelner that Großes, aber eine Organisation war noch nicht vorhanden: die nach Berichten der Augenzeugen grausige Not schrie zum Himmel (sieben Tage nach der Schlacht bei Leipzig hatte dort „unter 2000 Kranken und Verwundeten auch nicht ein einziger ein Hemd, Betttuch, Decke, Strohsack oder Bettstelle erhalten"). Im Krimkrieg 1854 wurden zuerst freiwillige weibliche Kräfte verwendet: französische barmherzige Schwestern, russische Schwestern zur Kreuzerhöhung, englische Pflegerinnen unter der vortrefflichen Florence Nightingale. Der lombardische Krieg 1859 gab durch Vermittlung des Genfer Patriziers Henri Dunant den Anstoß zu der segensreichen Genfer Konvention (zum Schutz des gesamten Sanitätswesens), welche indessen erst am 22. August 1864 endgültig geschlossen wurde, der nach und nach alle zivilisierten Staaten beigetreten sind und welche hauptsächlich als ein mächtiger Appell zur Entfaltung patriotischer und humaner Bestrebungen wirkte. Im schleswig-holsteinischen Krieg 1864 traten die ersten evangelischen Brüder (Diakonen) und Diakonissen neben den katholischen Genossenschaften in die Pflege ein. Der deutsche Krieg 1866 brachte zahlreiche freiwillige Kräfte zur Verwendung, zeigte aber auch, wie notwendig Anschluß derselben an die militärische Organisation und Entgegenkommen der letzteren gegen die ersteren, und wie wichtig das Vorhandensein eines Bindegliedes zwischen beiden sei, wie es in dem von Friedrich Wilhelm IV. erneuerten Johanniterorden gegeben war. Im deutsch-französischen Krieg 1870 konnte man in größtem Maßstab erproben, was man früher gelernt hatte. In der That ist durch die gemeinsame Arbeit der offiziellen und freiwilligen Kräfte eine im Ganzen genügende Verpflegung zu stande gekommen, wenn auch im Einzelnen noch viel zu lernen und zu verbessern ist. Namentlich hat sich gezeigt, daß es notwendig sei, schon in Friedenszeiten auf Gewinnung eines geschulten Pflegepersonals Bedacht zu nehmen, um nicht im Moment des Kriegsausbruchs erst die Persönlichkeiten auffordern, aussuchen und vorbilden lassen zu müssen. In den Vorschriften der neuen deutschen Kriegssanitätsordnung ist namentlich der Grundsatz zur bestimmtesten Durchführung gekommen, daß freiwillige Kräfte nur in vollkommenster Unterordnung unter den militärischen Organismus verwendet werden können. — Die neuesten Versuche zur Gewinnung zahlreicheren Personals gehen teils vom Johanniterorden aus, der mit den Diakonissenhäusern in Beziehung getreten ist zur Ausbildung „dienender Schwestern" (1886) und vom „Roten Kreuz", welches mit J. Wichern, dem Direktor des Rauhen Hauses, sich in Benehmen gesetzt hat zur Gewinnung und Ausbildung von männlichen Nothelfern unter dem Namen „Genossenschaft freiwilliger Krankenpfleger im Kriege" (1886).

In ähnlicher Weise, wie in diesen Kriegen, hat die freiwillige Liebes-

thätigkeit auch in Zeiten der Seuche sich bewährt; so 1847 beim Hungertyphus in Oberschlesien, 1868 in Ostpreußen ꝛc.

Auch die Schrecken elementarer Ereignisse (Erdbeben, Wasserfluten ꝛc.) haben die Barmherzigkeit wirksam aufgerufen, zur Organisation der Hilfe beigetragen und selbst eine Reihe von Grundsätzen des Verhaltens reifen lassen, welche künftigen Fällen zu gute kommen können.

4. Hilfe in sozialen Notständen. Manche dieser Notstände werden durch das Fehlen gewisser Tugenden erzeugt, zu ihrer Beseitigung sucht man also die Erweckung dieser Tugenden anzuregen und dieselben zu pflegen. So sucht man die Sparsamkeit zu heben durch Sparkassen. Nicht die überhaupt in einem Volk vorhandene Kapitalmasse ist entscheidend für den allgemeinen und durchschnittlichen Volkswohlstand — kann doch dabei die Besitzverteilung sehr ungleich sein —, sondern vielmehr die Anzahl der kleinen und mittleren Besitzstände. Diesen sucht die Sparkasse zu dienen, indem sie die zinstragende Anlage auch kleiner und kleinster Summen ermöglicht und damit auch so zum Sparen reizt und erzieht. Als Gründer der ersten, heute noch zu Bonndorf bei St. Blasien im Schwarzwald bestehenden, Sparkasse wird der Fürst-Abt Martin Gerbert v. St. Blasien († 1793) bezeichnet. Andere haben andere Angaben. Die meisten der gegenwärtig existierenden Sparkassen entstammen der Zeit nach 1815, der langjährigen Friedensära. Um welche Summen es sich dabei handelt, belege die Notiz, daß z. B. 1877 bei den preußischen Sparkassen allein 2½ Millionen Sparkassenbücher mit einem Gesamtguthaben von 1⅓ Milliarde Mark ausgegeben waren. — Neuerdings hat man in der oben angedeuteten Richtung auf Verwendung kleinster Beträge und andererseits in Erfassung der pädagogischen Aufgabe der Erziehung zur Sparsamkeit weitergehend mit überraschendem Erfolg Pfennigsparkassen und Schulsparkassen gegründet.

Von großer Wichtigkeit ist auch die Erziehung zum Fleiß. Für viele Anstalten und Zweige der inneren Mission ist „Erziehung zur Arbeit durch Arbeit" ein wirksames Schlagwort. Die „Wehrlianstalten" der Schweiz, die Züllchower Anstalten, das Rauhe Haus, der Lindenhof in Neinstedt und mit ihnen viele andere ähnliche Institute bezeichnen nur eine Provinz dieses großen Gebiets. Eine Brüderanstalt, ein Diakonissenhaus bedarf der Arbeit zur Erziehung der neu eintretenden Hausgenossen. Erziehung zum Fleiß ist eine wichtige Seite der Gesamterziehung für den künftigen Beruf, der so sehr stete treufleißige Arbeit fordert. Andrerseits ist auch ein Rettungshaus, Magdalenium, Asyl für Trunksüchtige, Vagabunden-Kolonie, Blindenanstalt, Idiotenanstalt, Mägdeschule ꝛc. ganz undenkbar ohne ernste Arbeit, und alle diese Anstalten würden eines ihrer wichtigsten Erziehungs-Mittel und -Ziele aufgeben, wenn sie darauf verzichteten. Indessen bildet bei allen genannten Arbeit und Fleiß nur einen Teil, wenn auch einen wichtigen, im Ganzen der betreffenden Bestrebungen. Bei andern dagegen sind diese beiden die eigentlich konstituierenden oder doch ganz in den Vordergrund tretenden Momente. So bei den oben schon erwähnten Industrieschulen, bei den neuerdings sehr betonten Hausfleißschulen, die im skandinavischen Norden besonders gepflegt werden und in den letzten Jahren durch eine lebhafte Agitation (Clauson Kaas) auch nach Deutschland verpflanzt worden sind. Ein Seminar für Hand-

fertigkeitslehrer wurde 1887 in Leipzig von Dr. Wold. Götze begründet. So endlich auch in den Knabenarbeitsanstalten, deren erste schon 1828 in Darmstadt begründet, neuerdings gleichfalls eifrigere Nachfolge (z. B. in Dresden, Altona) gefunden hat. Die Knaben kommen in ihrer schulfreien Zeit unter Aufsicht im Vereinslokal zusammen, spalten Holz, binden Bürsten, flechten Strohmatten 2c. Der Reingewinn wird für jeden Knaben zinstragend angelegt und etwa bei der Konfirmation ausgezahlt.

Mit dieser Erziehung zu sozialen Tugenden muß eine unmittelbare Einwirkung auf soziale Notstände Hand in Hand gehen. Der inneren Mission fällt allerdings nach Maßgabe der Umstände nur ein Teil der Aufgabe zu. Hier vor allem zeigt es sich, daß sie nur berufen ist, Kirche und Staat in ihrem Wirken zu ergänzen. Ohne daß deren Einrichtungen und Gesetze erst die gröbsten Anstöße beseitigen und im großen und ganzen erträgliche Zustände schaffen, schöpft die innere Mission in ein löchrichtes Faß. Nur zweierlei bleibt ihr allerdings auch dann noch übrig: 1) das Zeugnis von der Not und gegen die lässige Pflichterfüllung der erstberufenen Mächte und 2) die praktische Durchführung ihrer Gedanken in kleinsten Kreisen, soweit sie sich relativ unabhängig von der Gesamtheit überhaupt anfassen lassen. Und dieser ihrer doppelten Aufgabe ist die innere Mission in vielen Fällen nachgekommen. Wichern hat der sozialen Frage sein Studium zugewendet, die aus ihr aufbrechenden Gefahren für den Bestand der Gesellschaft und staatlichen Ordnung ebenso wie die Grundlinien der Hilfe und Gegenwirkung schon vor Jahrzehnten gezeichnet, als man in andern Kreisen noch auf die Sozialisten als auf unschädliche Schwärmer verächtlich herabsah. Und heutzutage hebt Hofprediger Stöcker die Fahne der sozialen Reform hoch und giebt den Gesichtspunkten der inneren Mission nach dieser Seite ihre Zuspitzung. Es ist nicht Zufall, sondern innerlich begründet, daß das Haupt der Christlich-Sozialen zugleich der Leiter der Berliner Stadtmission ist. Beides hängt zusammen, nicht, wie die Feinde sagen, im Sinne einer Verquickung des Religiösen und Politischen, sondern in dem Sinn, daß die politischen und sozialen Gesamtzustände durch tausend Fäden mit den religiös-sittlichen zusammenhängen, daß sich die einen, abgelöst von den andern, nicht wirksam anfassen lassen. — Als Beispiel für die Beeinflussung der sozialen Einzelverhältnisse durch die innere Mission mögen die Fabrik-Einrichtungen von Karl Mez zu Freiburg (vgl. oben S. 541) und die der Arbeiterstadt zu Mülhausen im Elsaß dienen. — Die gesamte soziale Frage, geradezu die Lebensfrage der Gegenwart, ist ja nur ein buntes Gewebe von Einzelfragen (Arbeiterfrage, Frauenfrage, Wohnungsfrage 2c.), deren auch nur einigermaßen einläßliche Darstellung etwa so viel Bände erfordern würde, als uns hier Zeilen zu Gebote stehen. Ein bloßer Hinweis darauf muß hier genügen.

Wenn aber für alle unsere Arbeit Barmherzigkeit die treibende Kraft sein muß, so bewährt dieselbe ihre göttliche Abkunft durch Festhalten des Grundsatzes der großen Armenfreundin Elisabeth Fry: „Die Barmherzigkeit mit der Seele ist die Seele der Barmherzigkeit“ („Charity to the Soul, is the Soul of Charity“. Vgl. Leben und Denkwürdigkeiten der Elisabeth Fry, 2. Aufl., Hamburg 1850, II, 212).

a. Geistliche Hilfe.

1. Parochienteilung ꝛc. H. B. N. [v. Neergaard], Lieb' Holstein mußt mehr Kirchen bau'n! Glückstadt 1856. Verhandl. des Kirchentags in Kiel, Berlin 1867 S. 99 ff. Worte der Erinnerung an Harald v. Neergaard. Altona 1867. Hülle, Kirchl. Statistik von Berlin, 1876. Ritter, Zehn Jahre Civilstandsamt in Hamburg, 1876. Die großen Parochien (Luth. K.Ztg. 1881, 553 ff., ebenso 769 ff.). Statist. Mitteilungen aus den deutschen Landeskirchen. Stuttgart 1883 ff.

2. Diasporapflege. Die ev. Diaspora und ihre Versorgung (Luth. K.Ztg. 1877, 683 ff.). A. Natorp, Evangelische Bruderliebe. Vorträge ꝛc. Barmen 1878 ff. [wird fortgesetzt]. Herm. Ferd. v. Criegern, Der Gust.-Ad.-Ver. in den ersten 50 Jahren seines Bestandes. Leipzg. 1882 [S. 127 ausf. Literaturangabe]. J. O. Zenker, Der Gust.-Ad.-Ver. in Haupt u. Gliedern. Leipzig 1882. Wilh. Funke, Das Werk der luth. Gotteskasten u. verwandten Unterstützungsvereine. Hannover 1883. J. Scherrer, Das Werk des prot.-kirchl. Hilfsvereins in der Schweiz. St. Gallen 1883. Röltingk, Bericht über die ersten 25 Jahre der Unterstützungskasse in Rußland. Bernburg 1884. Berichte der Hauptversammlungen des Gust.-Ad.-Ver. Gust.-Ad.-Stiftung (PRE.² V, 470 ff.). Röltingk, Die Unterstützungskasse in Rußland (Mon. A II, 354 ff.). Scheffer, Christl. Vereinswesen in der Diaspora (Mon. I, 172).

3. Ev. Deutsche im Ausland. K. E. Jung, Deutsche Kolonien, Leipz. u. Prag 1884. J. P. Müller, Die deutschen Schulen im Auslande. Breslau 1885. A. Streich, Beiträge zu einer Pädagogik für die deutschen Schulen des Auslands. Hannover 1888. Wichern, Die ev. Deutschen in der europ. Diaspora (Berl. Kirchentag 1853 S. 153). Das Schifflein Christi in Paris, 1863 ff. (Zeitschrift). M. Reichard, Louis Meyer, luth. Pfr. in Paris (Mon. I, 1 ff.). — Kirchl. Mitteilungen aus u. über Nord-Amerika 1843 ff. (Zeitschrift). Sincero v. Angelico, Die ev. Gemeinden deutscher Zunge in Italien (Mon. I, 458 ff.). Brennekam, Die Deutschen in der franz. Schweiz (Mon. II, 352 ff.). Hülsen, Die deutsche ev. Gemeinde in Konstantinopel (Mon. III, 457 ff.). Noel, Die Fürsorge der ev. Kirche in Deutschland für die Pflege der deutschen ev. Gemeinden im Auslande (Mon. VI, 201 ff.). Krüsmann, Gesch. der deutschen ev. Kirchengemeinden in Großbritannien (Mon. VII, 406 ff.). Die Protokolle der Diasporakonferenz.

4. Fürsorge für Hollandsgänger ꝛc. Grashoff, Aus dem Leben der Hollandsgänger (Mon. II, 328 ff.) Schauenburg, Die Arbeit unter den Hollandsgängern (Mon. VI, 23 ff.). Fürsorge der württemb. Regierung für die Eisenbahnarbeiter (Flieg. Bl. 1868, 273 ff.) Saran, Die Aufgaben der Kirche und Schule gegenüber der Flußschiffer-Bevölkerung (Flieg. Bl. 1877, 224 ff.). Ber. des Rh.-Westf. Prov.-Aussch. zu Langenberg. Ber. des Central-Aussch. in Berlin.

5. „Laienpredigt." O. Erdmann, Arbeiten und Erfahrungen einer 25jähr. Thätigkeit der J. M., Elberfeld 1873 u. 74. Palmer, Gemeinschaften u. Sekten Württembergs, Tübingen 1877. Die Gemeinschaften und Sekten Württembergs (Luth. K.Ztg. 1878 Nr. 20–23). Schmidt, J. M. in Württemberg. 1879 S. 52 ff. Schäfer, Weibliche Diakonie 1879 I², 264 f. Fliegende Blätter 1880, 301 ff., 1881, 9 ff. K. Buhl, Ecclesiola in ecclesia etc. Basel 1881. H. Severing, Die christl. Versammlungen des Siegerlandes. Siegen 1881. Treplin, Die Laienpredigt (Mon. V, 28 ff., 164 ff.). Schäfer, Methodisten-Mission in Deutschland — ein Krebsbeispiel der J. M. (Mon. A IV, 108 ff.). H. Schmidt, Zur Frage der Laienpredigt (Mon. VII, 49 ff.). Die Evangelistenschule Johanneum zu Bonn (Mon. VIII, 341 ff.).

6. Evangelisation. L. Witte, Italien, Freienwalde 1878 (Bd. II: der Bausteine zur Gesch. des Gust.-Ad.-Ver.). P. Müller, John Charles Beckwith ꝛc. (Mon. V, 225 ff.). Nachrichten über die Ausbreitung des Ev. in Italien (Period. Berichte). R. Laurmann, Das Ev. in Spanien (Mon. A II, 1 ff.). Fr. Fliedner, Blätter aus Spanien (Period. Berichte). Fr. Pressel, Das Ev. in Spanien. Freienwalde 1877 (Bd. I: der Bausteine zur Gesch. des Gust.-Ad.-Ver.). — [Heinr. W. J. Thiersch], Samuel Gobat, ev. Bischof in Jerusalem, Basel 1884.

7. Bibelsache. Bertram, Gesch. der Cansteinischen Bibelanstalt. Halle 1863. Thilo, Gesch. der preußischen Hauptbibelges. Berlin 1864. Bibelblätter, herausgeg. von der Bibelges. in Basel 1853 ff. Schöll, Bibelgesellschaft, britisch-ausländische (PRE.² II, 368 ff.) — Statistik der Bibelverbreitung in Deutschland (Mon. A IV, 85 ff.). Über die Revisionen vgl. Hdb.³ Ia, 276 f.; PRE.² 242 ff. u. Probebibel. Halle 1883.

8. Schriften- und Traktatsache. F. A. Löwe, Kritische Musterung der Traktate deutsch-ev. Gesellschaften, Hamburg 1852. E. Stähelin, Das Traktatwesen. 2. Aufl. Basel 1873. [Dr. Schnell], Erfahrungen auf dem Traktatgebiete. 2. Aufl. Basel 1879. (Ders.), Die 50 ersten Jahre des Vereins zur Verbr. chr. Schriften in Basel, Basel 1884. Schäfer, Traktatgesellschaften (PRE.² XV, 791 ff). H. Gerlach, Verlagsanstalten ... in Deutsch-

land (Mon. A III, 385 ff.). Ders., Krit. Überſicht der deutſchen Volkskalender (Mon. A II, 158 ff.).

9. Stadtmiſſion. Kayſer, David Nasmith. Hamburg 1853. Lehmann, Die Stadtmiſſion (Heft III Der kl. Bibl. f. i. M.) 1875. Die Stadtmiſſionen, Denkſchrift des Central-Ausſchuſſes. Berlin 1885. Pank, Die großen Städte und das Evangelium (18. Kongreß f. i. M. zu Danzig. Hamburg 1876, 58 ff.). Fürer, Der Einfluß der großen Städte auf das Land (Mon. II, 9 ff.). Th. Schäfer, Wie iſt den Gefahren zu begegnen, welche die Unkirchlichkeit und Sittenverderbnis in den großen Städten für das Land hat? (Mon. II, 97 ff.). Hauſig, Die Londoner Stadtmiſſion (Flieg. Bl. 1884, 281 ff.). Der Notſchrei des Londoner Auswurfs und die Antwort der Barmherzigkeit (Mon. V, 241 ff.). Das erſte halbe Jahrhundert der Londoner Stadtmiſſion (Mon. VIII, 104 ff.). Lehmann, Die Werke der Liebe. 2. Aufl., Leipzig 1883, 211 ff. Blätter aus der Stadtmiſſion. Berlin 1878 ff. (Zeitſchrift).

10. Sonntagsſchule. Diesmeyer, Die Praxis der Sonntagsſchule. Bremen 1877. Schelle, Der Kindergottesdienſt (Heft VII der kl. Bibl. f. i. M.) [ohne Jahreszahl]. Mallet, Sonntagsſchulen (PRE.² XIV, 435 ff.). Th. Schäfer, Weibl. Diakonie II (1880) 26 ff. König, Beiträge zur 100jährigen Geſch. der Sonntagsſchule (Mon. III, 161 ff.]. Reinhard, Zur Geſch. der Kindergottesdienſte u. Sonntagsſchulen in Deutſchl. (Mon. IX 324).

11. Die chriſtlichen Volksbibliotheken und Ähnliches. Schaubach, Zur Charakteriſtik der heutigen Volksliteratur, Hamburg 1863. [Bodemann], Die Verbreitung chriſtl. Schriften, 1868. Lobeck, Die Sorge für das Volksſchriftenweſen, Leipz. 1877. Barthel und Röpe, Vorleſſ. über die deutſche Nationalliteratur der Neuzeit, 9. Aufl. Gütersloh 1879, 454 ff. H. Höpfner, Praktiſcher Wegweiſer durch die chriſtliche Volksliteratur, 2. Aufl. Bonn 1873. Mühlhäußer, Chriſtentum u. Preſſe (Zeitfragen I, 1). Nolteniús, Die Volksbibliotheken (Mon. III, 11 ff., IV, 448 ff.). Fr. Schäfer, Chriſtl. Volksſchriftſteller (Mon. IV, 89 ff.). Rade, Weltliche u. chriſtl. Kolportage (Mon. VI, 433 ff.). Strehle, Welche Aufgaben ſtellt die Gegenw. an die chriſtl. Preſſe (Mon. VII, 68 ff.). G. Schloſſer, Chriſtlicher Bücherſchatz, ein Katalog ꝛc. Frankfurt a. M. 1879 ff. S. R. die Gartenlaube (Mon. III, 481 ff.). Diesmeyer, Orientierende Überſicht über die Kinderzeitungen (Mon. A II, 529 ff.).

12. Die chriſtliche Schule. Kolbe, Evangeliſches Monatsblatt für die deutſche Schule. Neue Folge 1881 ff. Monatliche Mitteilungen des Ver. zur Erhalt. der ev. Volksſchule 1879 ff. Denkſchriften der Schulkongreſſe. Der deutſche ev. Schulkongreß. Barmen 1883. Bayer, Über den Einfluß des öffentl. Lebens auf die Erziehung der Jugend. Hamburg 1881. Brandt, Wie erziehen wir unſere Jugend zur Kirche. Gütersloh 1877. Zilleſſen, Der Kampf des poſit. Chriſtentums mit der ſog. mod. Weltanſchauung auf dem Gebiet der Volksſchule. Langenberg 1882. Weber, Die deutſche Schule ꝛc. (Zeitfragen X, 3). Marx, Welchen Gefahren iſt gegenwärtig durch das öffentl. Leben die Jugenderziehung ausgeſetzt ꝛc. (Mon. IV, 321 ff.).

13. Der chriſtliche Sonntag. Liebetrut, Der Tag des Herrn u. ſ. Feier, Berlin 1837. Oſchwald, Die chriſtl. Sonntagsfeier. Leipzig 1850. Liebetrut, Die Sonntagsfeier, das Wochenfeſt des Volkes Gottes im neuen Bunde. Hamburg 1851. Schröter, Die Sonntagsentheil. und das Verbrechen. Düſſeldorf 1876. Bröſel, Das Recht des Arbeiters auf den Sonntag. Leipzig 1876. Niemeyer, Die Sonntagsruhe vom Standpunkte der Geſundheitslehre, Leipzig 1876, 2. Aufl. 1883. M. Rieger, Staat u. Sonntag. Heilbronn 1877. Zahn, Geſchichte des Sonntags. Hannover 1878. Rohr, Der Sonntag vom ſozialen und ſittlichen Standpunkt, 1879. Bourwieg, Was iſt zur Beförderung der Sonntagsheiligung ſeit 1848 in Deutſchland geſchehen? (Mon. A I, 322 ff.). Haupt, Der Sonntag und die Bibel (Mon. A II, 33 ff.). Bröſel, Die Schweizer Geſellſchaft für Sonntagsheiligung (Mon. A II, 228 ff.). Reimpell, Bibl. Begründung des Sonntags (Mon. IV, 93 ff.). Art. Sonntagsfeier in PRE.² XIV, 428 ff. Vgl. auch Hdb.² III, 386.

14. Gemeinſchaftspflege. Diesmeyer, Die chriſtl. Männervereine Deutſchlands (Mon. A IV, 465 ff. Über den „Regler Kirchen-Verein“ zu Erfurt vergl. Fliegende Blätter 1875, 76 ff. Zündel, Pfarrer J. Chr. Blumhardt. 3. Aufl. Zürich 1882.

15. Chriſtliche Kunſt inkl. Paramentik. Chriſtliches Kunſtblatt für Kirche, Schule und Haus. Stuttgart 1858 ff. Bock, Geſchichte der liturg. Gewänder des Mittelalters ꝛc. 3 Bde., Bonn 1859 ff. Meurer, Altarſchmuck. Leipzig 1867. Beck, Muſterblätter für kirchl. Stickerei. Leipzig 1868. Meurer, Der Kirchenbau. Leipzig 1877. G. Portig, Religion und Kunſt in ihrem gegenſeitigen Verhältnis. 2 Bde.. Eſſen 1879 f. Schäfer, Weibl. Diakonie 1880 II, 223 ff. Strehle, Die Kunſt im Dienſt der J. M. (Mon. V, 3 ff.).

16. Muſik. Wichern, Unſere Lieder. Hamburg 1844 u. ff. Auflagen. Löhe, Haus-, Schul- und Kirchenbuch. III. Tl. (der Pſalter für den Geſang eingerichtet von Hommel). Stutt-

gart 1859. [Kuhlo], Lauda Sion Salvatorem. 2 Bde. Berlin 1877 u. 1884. Lortzing, Der Psalter zum Singen eingerichtet. 4. Aufl. Gütersloh 1880. [Volkening], Kleine Missionsharfe. 41. Aufl. Gütersloh 1884 (dazu: Große Missionsharfe. Geistl. Liederb. f. gem. Chor, sowie für Klavier- u. Harmoniumbegleitung. Gütersloh 1883). Brenner u. Löw, Singet dem Herrn. Basel [1888]. Siona, Monatsschr. für Liturgie u. Kirchenmusik. Gütersloh 1876 ff. Fr. Zimmer, Die deutschen evangelischen Kirchengesangsvereine. Quedlinburg 1882. Tiesmeyer, Die Posaunenchöre Deutschlands (Mon. I, 347 ff.). Knipfer, Der Volksgesang und die J. M. (Mon. A II, 337 ff.).

b. Sittliche Hilfe.

1. Rettungshaus. Wichern, Art. Rettungsanstalten (Schmid, Pädagog. Encyklop. VII, 300 ff.). Schäfer, Weibl. Diakonie 1880 II, 73 ff. [Lichtwark], Rettungshausbote. Eckartsberga 1880 ff. (Ztschr.). Das Rettungshauswesen, Denkschrift des Centralausschusses. Berlin 1882. Völter, Gesch. u. Statistik der Rettungsanstalten in Württemberg Stuttgart 1845. Schäfer, Die Bedeutung und die Bedürfnisse der Rettungshäuser sonst und jetzt (Mon. VII, 20 ff.).
2. Gefangenen- und Entlassenenpflege. Julius, Vorless. über Gefängniskunde, Berl. 1828. Avé-Lallement, Das deutsche Gaunertum. Leipzig 1858. Natorp, Kreuz u. Kerker. Düsseldorf 1867. Schröter, Hundertjähr. Geschichte der Einzelhaft. Hamburg 1877. Ders., Das Moabiter Zellengefängnis. Berlin 1877. Bienengräber, Das Gefängniswesen zur Orient. f. Nichtfachmänner (Flieg. Bl. 1878, 147 ff.). Feldhahn, Die jugendl. Verbrecher (Mon. I, 394 ff.). Stursberg, Die J. M. an den Gefangenen. Düsseldorf 1881. Mahn, Die Pflege der Entlassenen (Heft VIII der kl. Bibl. f. i. M.). Roßmy, Handbuch für Gefängnisaufseher. Düsseldorf 1888. Aschrott, Strafensystem und Gefängniswesen in England. Berlin 1887. v. Holtzendorff u. v. Jagemann, Handbuch des Gefängniswesens. Hamburg 1888, 2 Bde. Krohne, Lehrbuch der Gefängniskunde. Stuttgart 1889. Schäfer, Weibliche Diakonie 1880, II, 101 ff. Schröter, Erinnerungen eines alten Gefängnisgeistlichen (Mon. VII, 441 ff.). Fick, John Howard (Mon. VII, 137 ff). Berichte der Rheinisch-Westfälischen Gefängnisgesellschaft.
3. Kampf gegen die Prostitution. Magdalenium. Herbst, Magdalenensache. Elberfeld 1867. Baur u. Bastian, Magdalenensache. Dresden 1876. Schäfer, Weibliche Diakonie 1880 II, 89 ff. Schlosser, Magdalenensache (Mon. A IV, 490 ff.). Niemann, Magdalenensache (Mon. III, 121 ff.). Michelsen, Der internationale Bund gegen das Kontrollsystem (Mon. IV, 182 ff.). Dalton, Der soziale Aussatz. Hamburg 1884.
4. Kampf gegen Trunksucht. Baer, Der Alkoholismus. Berlin 1878. Fuchs, Der Alkoholismus (Bd. VIII, Heft 8 der Zeitfragen), Heilbronn 1883. Martius, Kampf gegen den Alkoholmißbrauch. Halle a. S. 1884. Martius, Die Aufgaben der J. M. im Kampf gegen die Trunksucht, Magdeburg 1884. Lehmann, Enthaltsamkeit (PRE.² IV, 246 ff.). W. Brachmann, Einiges über Morphiumsucht (Mon. II, 170 ff.). Hirsch, Die beiden Trinker-Asyle in Lintorf (Mon. VI, 481 ff.). Martius, Die jetzigen deutschen Mäßigkeitsbestrebungen auf Grund der Veröffentlichung in ihren eigenen Fachblättern (Mon. VIII, 275 ff.).
5. Erziehungsvereine. Hesekiel, Erziehungsvereine (Heft 1 der kl. Bibl. f. i. M.). Die Erziehungsvereine (Flieg. Bl. 1878, 15 ff.).
6. Herberge zur Heimat. Die Herberge zur Heimat, Denkschrift des Centr.-Ausschusses. Berlin 1883. Cl. Perthes, Das Herbergswesen der Handwerksgesellen, 1856. 2. Aufl. Gotha 1884. Hackebeil, Reisehandbuch für christl. Handwerksgesellen. Dresden-Leipzig 1885. Rocholl, Dunkle Bilder aus dem Wanderleben. 2. Aufl. Bremen 1885. Rathmann, Die Herbergen zur Heimat. Hamburg (ohne Jahreszahl). Häpe, Die Herberge zur Heimat (Heft IX u. X der kl. Bibl. f. i. M.).
7. Seemannsmission. Gleiß, Die skand. Seemannsmission (Mon. II, 396 ff.). Deutsche Seemannsmission (Flieg. Bl. 1884, 105 ff.). Berlin, Aus der schwed. Seemannsmission (Flieg. Bl. 1887, 367 ff.).
8. Jünglingsvereine, Vereine für junge Kaufleute. Hesekiel, Die Mission an den Jünglingen. Berl. 1864. [Krummacher], Jünglingsfest-Predigten. Gütersloh 1880. Krummacher, Die ev. Jünglingsvereine in den verschied. Ländern der Erde. Elberfeld 1881. Ders., Lebensbilder von Freunden und Förderern evang. Jünglingsvereine. Elberfeld 1882. L. Tiesmeyer, Die Praxis des Jünglingsvereins. Bremen 1885. L. Seibel, Die ev. Männer- und Jünglingsvereine Sachsens. Dresden [1885]. Zauleck, Die deutschen christl. Vereine für junge Kaufleute (Mon. A IV, 46 ff.). Kopp, Der Jugendgeistliche in Stuttgart (Mon. A II, 319 ff.). Kabelbach, J. M. unter den Sol-

baten (Mon. A III, 1 ff.). Schnabel, Pflege der konfirm. Jugend (Mon. III, 361 ff.). T. v. Oertzen, Die Jünglingsvereine in Deutschland (Zeitfragen XI, 7).

9. Mägdeherberge u. Verwandtes. Schlosser, Die Fürsorge für die konfirm. weibl. Jugend des Arbeiterstandes. Frankfurt a. M. 1875. Lehmann, Die Erz. der Töchter des Arbeiterstandes. Hamburg [1877]. Schäfer, Weibl. Diakonie 1880 II, 55 ff. Frommel, Herrschaften- und Dienstboten-Spiegel (Mon. A III, 461 ff.).

10. Arbeiterkolonie. Schlosser, Die Vagabundennot. 2. Aufl. Bielefeld 1879. Der Berliner Asyl-Verein für Obdachlose. Berlin 1882. v. Bodelschwingh, Ackerbaukolonie Wilhelmsdorf 2. Aufl. Bielefeld 1883. v. Bodelschwingh, Vorschläge zur Vereinigung aller deutschen Arbeiterkolonien. Bielefeld 1883. Stursberg, Über Arbeiterkol. und Naturalverpflegung, Gotha 1883. Huzel, Das System der kommun. Naturalverpflegung armer Reisender. Stuttgart 1883. Die Arbeiterkolonie. Gütersloh 1884 ff. (Zeitschrift). Richter, Die so im Elend sind, führe in dein Haus. Breslau 1884.

11. Auswandrermission. Schröter, Die deutsche Auswanderung. Hamburg 1881. Borchard, Kirchliches Adreßbuch für Nord-Amerika. Bielefeld u. Leipzig 1884. Der Ansiedler im Westen. Barmen 1862 ff. (Zeitschrift). Lenker, Die Missionspflicht gegen die Auswanderer (Warneck, Missionszeitschrift 1882, 308 ff.).

c. Äußerliche Hilfe.

1. Krankenpflege. Häser, Geschichte christl. Krankenpflege und Pflegerschaften. Berlin 1857. Nightingale, Die Pflege bei Kranken und Gesunden. Deutsch von Wolff. Leipz. 1861. Schäfer, Weibl. Diakonie 1880 II, 132 ff. Sick, Die Krankenpflege in ihrer Begründung auf Gesundheitslehre. Stuttgart 1884. Kündig, Erfahrungen am Kranken- und Sterbebette. Ein Beitrag zur prakt. Theologie. 5. Aufl. v. Anstein. Basel 1883. Guttstadt, Krankenhaus-Lexikon für Preußen. Berlin 1885 f. 2 Bde. Windel, Beiträge aus der Seelsorge für die Seelsorge. Wiesbaden 1872 ff. (versch. Hefte). Gilweit, Der christl. Männerkrankenverein zu Berlin (Mon. VII, 282 ff.).

2. Irrenhaus. Koch, Psychiatrische Winke für Laien. 2. Aufl. Stuttgart 1880. Fr. Scholz, Vorträge über Irrenpflege. Bremen 1882. Dalhoff, Unsre Gemütskranken aus dem Dänischen von Michelsen. Karlsruhe 1883. Scholz, Über Irrenpflege (Mon. IX, 137 ff.).

3. Siechenhaus. Lindner, Die Notstände unter den Siechen &c. (Mon. A II, 193 ff.). Die Pflege unheilbarer Kranker, Denkschrift des Prov.-Aussch. in der Prov. Sachsen. Magdeburg 1884.

4. Kinderhospital. Macher, Das Anna-Kinderspital in Graz. Graz 1873.

5. Kinderheilanstalten und Ferienkolonien. Krabbe, Kinderpflege in Solbädern. Hamburg 1880. Uffelmann in Bd. XII der deutschen Vierteljahrsschrift für öffentl. Gesundheitspflege von Varrentrapp und Spieß 1880 S. 697 ff. Köstel, Fürsorge für arme, schwächliche und kranke Kinder (Verhdl. des deutschen Vereins für Armenpflege und Wohlthätigkeit 1884 u. 1885.).

6. Gemeindepflege durch Diakonissen. Schäfer, Weibl. Diakonie 1880 II, 168 ff. Flury, Gemeindepflege in der Schweiz (Mon. A III, 548 ff.). Römheld, Verpflanzung der J. M. insbes. der weibl. Diak. auf das Land. Gotha 1883.

7. Heilpädagogik und ihre Zweige. *a.* Stötzner, Altes und Neues aus dem Gebiet der Heilpädagogik. Leipzig 1868. *b.* Hill, Der gegenwärtige Zustand des Taubstummenbildungswesens in Deutschland. Weimar 1866. Walther, Gesch. des Taubstummenbildungswesens in Deutschland. Bielefeld und Leipzig 1882. Organ der Taubstummen- und Blinden-Anstalten. Friedberg 1855 ff. (Zeitschrift). *c.* Klein, Lehrbuch zum Unterricht der Blinden. Wien 1819. Ders., Gesch. des Blind.-Unt. Wien 1837. Pablasek, Die Fürsorge für die Blinden von der Wiege bis zum Grabe. Wien 1867. Der Blindenfreund. Düren 1881 ff. (Zeitschrift). Die Verhandlungen der Blindenlehrerkongresse. *d.* Disselhoff, Die gegenwärtige Lage der Kretinen, Blödsinnigen und Idioten. Bonn 1857. Brandes, Der Idiotismus und die Idiotenanstalten. Hannover 1862. Barthold, Der Idiotismus und seine Bekämpfung. Stettin 1868. Pfleger, Über Idiotismus und Idiotenanstalten. Wien 1882. Sengelmann, Idiotophilus. Norden 1885. 3 Bde. Schäfer, Weibl. Diakonie 1880 II, 108 ff. Zeitschrift für das Idiotenwesen. Dresden 1880 ff. *e.* Palmer, Fürsorge für die Epileptischen. Bielefeld 1879. Schäfer, Weibl. Diakonie 1880 II, 118 ff. F. Gleiß, Pastor Kundsen und der Verein für Verkrüppelte in Kopenhagen. (Mon. VI, 465 ff.). Schäfer, Der gegenwärtige Stand der Verkrüppeltenfürsorge (Mon. VIII, 225 ff.).

8. Armenpflege. Vgl. Hdb.[2] IV, 437 f. Gerlach, Die kirchliche Armenpflege. Nach dem Englischen des Dr. Th. Chalmers. Berlin 1847. Merz, Armut u. Christentum. Stuttgart u. Tübingen 1849. Emminghaus, Das Armenwesen und die Armengesetzgebung in Europ. Staaten. Berlin 1870. v. Reitzenstein, Die Armengesetzgebung

Frankreichs. Leipz. 1881. Aschrott, Das englische Armenwesen. Leipz. 1886. Münsterberg, Die deutsche Armengesetzgebung. Leipzig 1887. Luthardt, Armenpflege des Staats und ihr Verhältnis zur freiwill. Armenpflege (Mon. A, IV. 529 ff.). Luthardt, Armenpflege und Unterstützungswohnsitz (Zeitfragen VI, 2). Schuster, Das Zusammenwirken staatl., kirchl. und freiw. Armenpflege (Mon. III, 170 ff.). Hesekiel, Grundsätze christlicher Armenpflege (Mon. VI, 393 ff.). Die Thätigkeit von Oktavia Hill in den Armenwohnungen Londons (Mon. V, 363 ff.).

9. Die Krippe. Helm, Die Krippe im Breitenfeld zu Wien. Leipzig 1851. Niemeyer, Ärztlicher Ratgeber für Mütter. Stuttgart 1877. Schäfer, Weibl. Diakonie 1880 II, 2 ff. P. Mettenheimer, Geschichte der Schweriner Säuglingsbewahranstalt. Ludwigslust 1881.

10. Die Kleinkinderschule. Leyrer, Die christl. Kleinkinderpflege. Stuttgart 1879. Schäfer, Weibl. Diakonie 1880 II, 11 ff. (wo auch ausführliche Literaturangaben, namentlich auch in betreff der prakt.-method. Schriften). Hübener, Die christl. Kleinkinderschule. Gotha 1888.

11. Das Waisenhaus. Ladame, Les orphelinats de la Suisse et des principaux pays de l'Europe. Paris 1879. Fechter u. Schäublin, Das Waisenhaus in Basel. Basel 1871. Kämmel, Art. Waisenhäuser (Schmid, Päd. Encykl. X, 230 ff.). De Gérando-Buß, System der Armenpflege. Stuttgart 1844 II, 1 S. 36 ff. Richter, Waisennot u. Waisenpflege in der Diaspora (Mon A IV, 354 ff.).

12. Hilfe in Landesnöten. H. Dunant, Die Barmherzigkeit auf dem Schlachtfeld. A. d. Franz. von Wagner. Stuttgart 1864. [Wichern], Kriegsdienste der freiwilligen Liebesthätigkeit. Hamburg 1874. Schäfer, Weibl. Diakonie 1880 II, 204 ff. — Handbuch der deutschen Frauenvereine unter dem roten Kreuz. Berlin 1881. v. Criegern, Das rote Kreuz in Deutschland, Handbuch der freiw. Krankenpflege. Leipz. 1883. Moynier, Das rote Kreuz, seine Vergangenheit und seine Zukunft. A. d. Franz. v. Stange. Minden 1883. J. Wichern, Die freiw. Pflege im Felde verw. u. erkr. Krieger durch den deutschen Verein vom roten Kreuz. Bartusch, Die freiw. Krankenpflege der deutschen Frauenvereine (Mon. A III, 159 ff.). Brösel, Abhilfe des Überschwemmungsschadens (Mon. I, 133 ff.).

13. Sparkassen. Schulze, Das deutsche Sparkassenwesen (Mon. II, 311 ff.). Spittel, Die deutschen Sparkassen. Gotha 1880. Senckel, Jugend- und Schulsparkassen. Frankfurt a. O. 1882. Schröer, Wider die Schulsparkassen. Wittenberg 1882. L. Göhrs, Die Pfennigsparkassen. Stuttgart 1882. Kuntze, Das Sparen und die Sparkassen. Plauen [ohne Jahreszahl]. Gray, Die Pfennigsparkasse. Bonn 1883. Raiffeisen, Kurze Anleitung zur Gründung von Darlehenskassen-Vereinen. Heddesdorf-Neuwied 1883.

14. Erziehung zum Fleiß. Christian Fr. Lange, Feldgärtnerei-Kolonien oder ländliche Erziehungsanstalten für Armenkinder &c. 3 Tle. Dresden u. Leipzig (in Komm. der Arnoldi'schen Buchhandlung) 1847. Dürre, Pädag. Wanderbuch. Gotha 1858. Kehr, Gesch. der Methodik des deutschen Volksschulunterrichts. Gotha 1879 III, 89 ff. Schäfer, Weibl. Diakonie 1880, II, 49 ff. Meyer, Die gesch. Entwicklung des Handfertigkeitsunterrichts. Berlin 1883.

15. Einwirkung auf soziale Notstände. Vgl. nationalök. Literatur S. 525. Schall, Das Arbeiter-Quartier in Mülhausen im Elsaß. Berlin 1876. Nelle, Die soc. Bewegungen in Berlin (Mon. A II, 433 ff.). Schulze, Arbeiterstadt bei Hamburg (Mon. I, 30 ff.). L. N. Arbeiterversicherung (Mon. I, 122 ff.). Häpe, Socialreform u. innere Mission. Leipzig 1885.

E. Die praktische Theologie.

---

2. Die einzelnen Fächer der praktischen Theologie:

Kybernetik

(Geschichte und Theorie der Kirchenverfassung und des Kirchenregiments)

dargestellt von

Dr. Theodosius Harnack,
ord. Professor der Theologie in Dorpat.

Inhalt.

Kybernetik
(Geschichte und Theorie der Kirchenverfassung und des Kirchenregiments).

1. Die Kirche und das Kirchentum.

Um den Begriff dieser Disziplin und ihre Stellung innerhalb des Ganzen der praktischen Theologie zu gewinnen, gehen wir davon aus, daß die letztere es mit den Lebensthätigkeiten der sich erbauenden Kirche zu thun hat (1 Kor. 14, 26; 1 Petri 2, 5; Ephes. 4, 12). An dieser haben wir zwei Seiten zu unterscheiden: Die Kirche, als der Leib Christi, erbaut sich einerseits unmittelbar, heilsordnungsmäßig in ihrem Glauben, teils intensiv als Heilsgemeinde (durch Kultus und Seelsorge), teils extensiv als Heilsanstalt (durch Katechese und Mission), mittelst Verwaltung des Worts und der Sakramente. Andererseits, als organisierter Komplex von einzelnen Lokalgemeinden, erbaut sie sich mittelbar, kirchenordnungsmäßig für ihren Glauben, mittelst bestimmter Ordnungen zur gesicherten Verwaltung des Worts und der Sakramente. In ersterer Beziehung ist die Kirche vor den Lokalgemeinden da (Apg. 2); sie steht über denselben als „die Mutter, so einen jeden Christen zeuget und trägt durch das Wort Gottes“ (Gr. Katech., S. 456 ed. Müller). In der anderen Beziehung ist sie Produkt der Gemeinschaft, Komplex derselben, als Konfessionskirche, Landeskirche, Konsistorialbezirk u. s. w., und steht rein irdisch als regierende, ordnende, schützende über dieselben, zugleich unter geordneter Mitbeteiligung der Einzelgemeinden (1 Kor. 14, 40; Kol. 2, 5): societas externa, politia canonica.

Wie kommt nun die Kirche zu einer solchen äußern Organisation? In welchem Sinne hat sie dieselbe? Wie und woraus bildet sie sich? Das sind die Fragen, die uns zunächst beschäftigen. Die erste Pfingstgemeinde ist zwar eine wirkliche, innerlich gegliederte Gemeinschaft, dabei auch keine bloß unsichtbare, sondern eine sichtbare und hörbare, eine bekennende; aber sie ist dennoch keine äußerlich organisierte und verfaßte. Sie hebt damit nicht an zu sein, sondern dazu kommt sie erst allmählich. Vielmehr ist ihr für alle Zeiten auf ihrem Wege durch die Weltgeschichte das Wort des Herrn: „Mein

Reich ist nicht von dieser Welt", das er gerade dem Vertreter der Weltmacht gegenüber gesprochen, als ein unverbrüchliches Grundgesetz für ihren irdischen Bestand eingepflanzt. Dieses Wortes hat sie stets eingedenk zu sein und sich an dasselbe zu halten; und das um so mehr, je mehr andere Kirchengemeinschaften, namentlich die römische, Bekenntnis und Verfassung gleichsetzend, dasselbe ganz aus dem Auge verloren haben. Denn mit jenem Wort wird die Kirche einerseits von den Weltgebieten abgegrenzt und gemahnt, allen Versuchungen zu widerstehen, die sie verleiten wollen, diesem Grundgesetz untreu zu werden; aber andererseits wird sie auch dadurch ihrem Wesensbestande nach den Geschicken der Weltreiche entrückt und als für die Weltpotenzen, für deren Macht- und Kulturmittel unerreichbar und von ihnen unbesiegbar hingestellt, so lange sie selbst nur von sich nicht abfällt und sich zu einem Reiche von dieser Welt macht. Dennoch ist die Kirche dem Dasein in der Welt nicht entrückt (Joh. 17,15); vielmehr hat sie sich, mitten in die Völkerbewegung hineingestellt, sowohl um ihrer selbst als um ihres Berufs an die Welt willen auch äußerlich zu organisieren. Nur hat sie dabei nie zu vergessen, daß sie zwar in der Welt ist, aber nicht von der Welt sein soll und sein darf.

Damit werden wir zur Unterscheidung von Kirche und Kirchentum gedrängt, d. h. zwischen der Kirche, sofern sie die geistliche Gemeinde Jesu Christi und sofern sie ein rechtlich verfaßtes Gemeinwesen ist; eine Unterscheidung, die im Interesse des Glaubens selbst notwendig ist und deren Vernachlässigung zu den bedenklichsten, romanisierenden Konsequenzen führt. So sagt auch Luther schon in seiner Schrift vom Papsttum in Rom vom Jahre 1520 (Walch XVIII, 1208 ff.), daß man von der Kirche in zwei Weisen reden müsse: „Die erste Weise nach der Schrift ist, daß die Christenheit heißet eine Versammlung aller Christgläubigen auf Erden, wie wir im Glauben (Apostolicum) beten .... also, daß der Christenheit Wesen, Leben und Natur sei nicht eine leibliche Versammlung, sondern eine Versammlung der Herzen in einem Glauben (Eph. 4, 5). ... Das heißet nun eine geistliche Einigkeit, von welcher die Menschen heißen eine Gemeinde der Heiligen, welche Einigkeit allein genug ist, zu machen eine Christenheit. ... Nach der andern Weise zu reden, heißet man die Christenheit eine Versammlung in ein Haus oder Pfarr, Bistum, Erzbistum, Papsttum, in welcher Sammlung gehen die äußerlichen Geberden, als Singen, Lesen, Meßgewand. ... Von diesen Kirchen, wo sie allein ist, stehet nicht ein Buchstabe in der heiligen Schrift, daß sie von Gott geordnet sei. ... Darum wollen wir zwo Kirchen nennen mit unterschiedlichen Namen; die erste, die natürlich, gründlich, wesentlich und wahrhaftig ist, wollen wir heißen, eine geistliche, innerliche Christenheit; die andere, die gemacht und äußerlich ist, wollen wir heißen eine leibliche, äußerliche Christenheit. Nicht, daß wir sie von einander scheiden wollen, sondern zugleich, als wenn ich von einem Menschen rede und ihn nach der Seelen einen geistlichen, nach dem Leibe einen leiblichen Menschen nenne." S. auch XVIII, 1768.

Diese Unterscheidung kann wohl falsch verstanden und darnach auch bemängelt werden, namentlich wenn man sie mit der, auch von Luther — wie wir eben gesehen — in den ersten Jahren gebrauchten und gegen die römische

Anschauung von der Palpabilität der Kirche gerichteten Unterscheidung der unsichtbaren und sichtbaren Kirche verwechselt, mit der des Glaubens und der des Sehens, die jedoch in unsern Bekenntnisschriften nicht vorkommt; aber sie ist eine in der Schrift begründete und gehört zu den Errungenschaften der Reformation. So unterscheidet auch die Apologie (p. 152): die Kirche als corpus Christi und als politia externa und canonica oder als societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit (Wort und Sakrament) und als societas externarum rerum ac rituum. Die Leugnung des wesentlichen Unterschiedes zwischen geistlicher und rechtlicher Kirche ist das Kennzeichen der römischen Rechtskirche mit ihrem jus canonicum und in ihrer Weise der pseudoprotestantischen Weltkirche, welche nach dieser Seite hin romanisiert. Verhielte es sich wirklich so, so wäre auch die Kirche ein Reich von dieser Welt (Luk. 22, 25. 26; Joh. 18, 36) und könnte erobert und aus der Geschichte gestrichen werden, wie ein irdisches Reich. Dagegen haben wir die Verheißung des Herrn (Matth. 16, 18), daß auch die Pforten der Hölle sie nicht überwinden sollen. Es ist, wie gesagt, eine geistliche Errungenschaft der Reformation, namentlich der lutherischen, daß durch sie sich die Kirche wieder auf sich selbst und ihr Wesen besonnen hat. Sie sollte eben in schwerer Schule jenes satis est (Augsb. Konf. Art. VII) lernen, d. h. daß sie nicht ein Reich von dieser Welt sei, daß es unter allen Umständen genug sei, die Einheit des Glaubens in der Einheit des Bekenntnisses zu erweisen und sich als die Kirche des Bekenntnisses zu erfassen, weil sie Kirche des Glaubens sein und bleiben soll. Sie sollte eben fähig und willig werden, sich als die geistliche von sich als der rechtlichen zu unterscheiden und relativ unabhängig, ja wo ihr das schwere Kreuz auferlegt wird, absolut unabhängig von ihrem Rechtsdasein zu existieren. Die richtige Unterscheidung zwischen beiden Seiten des Daseins der Kirche ist so sehr das Charakteristikum der lutherischen Reformation, daß auch die geringste Abweichung davon und die Verwischung der beiden Seiten an irgend einem Punkte uns zum romanistischen Abweg verleitet. Ebenso bewahrt uns diese Unterscheidung sowohl vor falschem Hangen an dem äußeren Kirchenbestande, als auch vor mißmutigem separatistischem Irrewerden, wo die Kirche unter mangelhaften oder drückenden Rechtszuständen zu leiden hat.

Aus der Unterscheidung dieser beiden Seiten der Kirche folgt aber nicht die Scheidung derselben. Denn weder ist die wesentliche Kirche die nur unsichtbare, sondern sie ist ein geistlicher, und zwar als solcher auch sichtbarer Organismus, der alle Elemente zu einer äußeren Organisation in sich trägt; noch widerstreitet es ihrer Sichtbarkeit, auch ein an die wesentliche Kirche, als an ihre Norm, gebundenes rechtliches Dasein zu haben, wenn auch keine Rechtsordnung ihr angeboren ist. Diese, soweit sie ein frei gebildetes Werk der Kirche ist, besteht vielmehr nur jure humano, so daß die Kirche niemals den Schwerpunkt ihrer Existenz in dieselbe verlegen und sich selbst mit ihrer Ordnung verwechseln darf. Dieses Verhältnis von geistlicher und organisierter Kirche, von Kirche und Kirchentum leugnen, heißt entweder in falsch geistlichem Interesse zwischen beiden eine solche Kluft befestigen, daß jene zu einer unwahren Idealität hinaufgeschraubt, diese dagegen in die profane Weltlichkeit hinausgestoßen wird, oder beide so identifizieren, daß man

aus dem geistlichen Gnadenreich Christi ein äußerliches weltliches Gesetzesreich macht. Dort wird nicht beachtet, daß die Kirche doch in der Welt ist und es ihrem Wesen nicht widerspricht, weltwirklich zu sein; hier, daß sie dennoch nicht von der Welt ist und nicht weltförmig, d. h. weltlich gesinnt und geartet sein darf.

Woher aber nimmt die Kirche ihre Ordnungen und wonach bildet sie dieselben? In der römischen Kirche bestehen sie alle jure divino, sind von Gott durch die Apostel, Bischöfe, Konzile, durch den inspirierten Papst vorgeschrieben. Dem direkt entgegen steht die seit dem vorigen Jahrhundert aufgekommene Meinung, nach welcher die kirchliche Ordnung eine rein menschliche und beliebige Einrichtung ist. Gegen beide müssen wir entschieden protestieren. Vielmehr will an der Kirchenordnung das Gegebene, Bleibende und das frei Gebildete, eventuell Wechselnde unterschieden sein. Jenes erwächst ihr aus dem Lebensverhältnis der Kirche zu Christo und ihrem Berufsverhältnis zur Welt, wenn auch mit verschiedener Bedeutung und Geltung für sie, da das erstere Verhältnis das Maßgebende, Unveränderliche enthält, und das letztere demselben subordiniert ist. Dieses dagegen, das frei Gebildete und Wechselnde, kommt nie ohne menschliche Freithätigkeit auf Grund christlicher Erkenntnis und Einsicht zu stande und ist von den wandelbaren nationalen, lokalen, temporalen, auch personalen Einflüssen abhängig. Jenes besteht demnach jure divino (Augsb. Konf. Art. XXVIII, S. 64), dieses jure humano und ist als solches von keiner maßgebenden und unmittelbaren Bedeutung für den Glauben; es darf das Recht Christi und das darin wurzelnde christliche Recht des einzelnen nicht antasten. Doch sind beide nicht im ausschließenden Sinne einander entgegenzusetzen, denn auch das jus humanum ist für den Glauben nicht irrelevant, weil es in einem jus divinum wurzelt, und zwar in demjenigen, das sich in der natürlichen Weltordnung Ausdruck gegeben hat.

Überblicken wir schließlich alles bisher Dargelegte, so haben wir vor allem an dem Unterschiede von Kirche und Kirchentum und demgemäß daran festzuhalten, daß das letztere nur um der wesentlichen Kirche willen da ist, die selbst keine Gesetzesanstalt, sondern ein Gnadenreich ist; desgleichen daß die für den irdischen Bestand und Fortbestand der Kirche unentbehrliche Bildung des Kirchentums auf einer freien Notwendigkeit beruht. Beide Seiten der Kirche liegen nicht nebeneinander, sondern sind wie innerlich durch das Band des Einen Glaubens, so äußerlich durch das des Einen Bekenntnisses verbunden. Die notae externae (Wort und Sakrament) setzen damit auch eine externa societas signorum, die wiederum eine societas externarum rerum ordinationum notwendig macht. Nur hat die Kirche allezeit eine freie Stellung zu ihrer Ordnung einzunehmen, da sie für dieselbe gar keine göttlich eingesetzten Formen empfangen hat. Wohl aber sind ihr göttliche Normen gegeben, so daß die Kirche keine absoluten Adiaphora kennt, sondern im Namen des Glaubens verpflichtet ist, auch ihre Ordnungen aufrechtzuhalten, wo und wann in diesen ihr Wesen und ihre Wahrheit selbst angetastet werden sollte. Endlich hat die Kirche, weil sie keine Gesetzesanstalt, keine potestas tyrannica oder regia (Apol. p. 288, 14), sondern ein Gnadenreich ist, ihre Ordnung nicht im Sinne weltlicher Herrschaft aufzustellen und zu handhaben (Matth.

20, 25 ff.; Mark. 10, 42 ff.; Luk. 22, 24; 2 Kor. 1, 24; 1 Ptr. 5, 3; sine vi humana, sed verbo: Augsb. Konf. S. 64, 21; 69, 76), sondern im Geiste dienender, d. h. einladender, helfender, rettender Liebe. Denn sie ist nicht eine politia sicut aliae politiae, sondern principaliter eine societas fidei et Spiritus Sancti. Vgl. auch Artt. Smalc. S. 329, 8 und 334, 31.

Über „Kirchenrecht“ siehe auch Wasserschleben in PRE.[2] s. v.

2. Kurze Geschichte der Rechtsquellen und Literatur.

Die Kirche hat von dem Herrn keine fertige Verfassung und eine dem entsprechende Gesetzgebung erhalten, sondern diese hat sich geschichtlich und zugleich teils im Bunde, teils im Kampfe mit jüdisch-hierarchischen Bestrebungen und mit römisch-griechischen Staatsformen gebildet. Wir reflektieren dabei zunächst auf die Zeit bis zur Reformation. Anfangs hat die Kirche sich ein Recht erst zu erringen; aber schon vom Ausgang des zweiten Jahrhunderts an, wo die Kirche noch ecclesia pressa war, läßt sich eine Anzahl von Regeln verfolgen, die zwar überwiegend auf das innerkirchliche Glauben und Leben gehen, aber doch auch schon das Verhältnis zum feindlichen Staat berühren. Dieselben werden nach Analogie des apostolischen Sprachgebrauchs (Gal. 6, 16; Phil. 3, 16) canones, regulae bezeichnet (*κανών* das gerade Holz, womit etwas gemessen wurde, der Maßstab): so schon in dem Briefe Firmilians an Cyprian (epist. 57; s. Bickell, Gesch. d. Kirchenrechts I, 2 ff., u. vgl. Loening, Die Gemeindeverfassung des Urchristentums, Halle 1889). Doch war es in den ersten Jahrhunderten noch nicht üblich, die Schlüsse einzelner Synoden so zu benennen. Erst seit dem Anfang des vierten Jahrhunderts, nach dem Siege der Kirche über den Staat und nachdem sich in den kirchlichen Konzilien ein Organ für das kirchliche Leben, für Lehre und Disziplin ausgebildet, bezeichnete man die hier gefaßten Beschlüsse ebenfalls als canones. Und erst seit dem 12. Jahrhundert kommt für die Sammlung aller kirchlichen Rechtsbestimmungen die Benennung jus canonicum, im Unterschiede vom jus civile, auf.

Zuerst haben wir hier die apostolischen Konstitutionen und Kanones zu nennen (Cotelerius, Patrum, qui temporibus Apostolorum floruerunt opera, Paris 1672; R. Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche 1836, S. 541 f.; Ueltzen, Constitutiones apostolorum, Schwerin 1855; Bruns, Canones apostolorum, s. Bibliotheca ecclesiastica, Berlin 1839), welche allerdings nicht bis zum Anfang der Kirche hinaufreichen; aber doch sind die ersten sechs Bücher der Konstitutionen vor dem Ausgang des 3. Jahrhunderts entstanden, und das siebente und achte Buch sind wesentlich noch vornicänischen Ursprungs. Dagegen sind späteren Ursprungs, frühestens aus dem 5. Jahrhundert, die Canones, obgleich die morgenländische Kirche sie als echt behandelt und die abendländische die ersten fünfzig in das kanonische Recht aufgenommen hat. Vgl. Krabbe, Über den Ursprung und Inhalt der apostolischen Konstitutionen, Hamburg 1829; v. Drey, Neue Untersuchungen über die Konstitutionen und die Kanones der Apostel, Tübingen 1852, sowie die betr. Artikel in PRE. Ferner Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, Tom. I, II. Romae 1864 ff.

Wir wenden uns zu den Rechtssammlungen der abendländischen Kirche, zunächst bis auf Gratian, d. h. zu den Sammlungen der Schlüsse teils der ökumenischen Konzile, teils der einzelnen Provinzialsynoden aus dieser Zeit. Das Bedürfnis einer solchen Sammlung fand zuerst am Ende des 5. Jahrhunderts durch Dionysius Exiguus seine Befriedigung, welcher die Beschlüsse der ökumenischen Konzilien und hervorragender Provinzialsynoden, zugleich mit einigen wichtigen Sendschreiben älterer Päpste, alles in lateinischer Sprache, herausgab. Die Verbreitung dieser Sammlung im fränkischen Reiche wurde besonders durch das Geschenk veranlaßt, das 774 mit ihr der Papst Hadrian dem König Karl machte (die Dionysisch-Hadrianische Sammlung: als Codex canonum auf dem Reichstage zu Aachen 802 recipiert). Unter den älteren Sammlungen verdient als die wichtigste die Hispana genannt zu werden, die mit Unrecht dem Isidor v. Sevilla († 636) zugeschrieben wird. Später erschien, und zwar bald nach dem ersten Drittel des 9. Jahrhunderts (zuerst erwähnt 857 auf dem Reichstage von Chiersy) die pseudoisidorische Sammlung. Dieselbe — die ärgste und folgenreichste Fälschung des Mittelalters — ruht auf der Voraussetzung, daß die Fülle des zum Weltregierer verordneten Sacerdotiums in dem römischen Stuhle kulminiere, von welchem allein die übrigen Bischöfe, als seine Gehilfen, ihre Gewalt haben; und daß diese nicht der weltlichen Gewalt unterstellt sind. Sie bezweckt eine größere Selbständigkeit der bischöflichen Gewalt sowohl dem Staate, als den Metropoliten und Provinzialsynoden gegenüber. Nach jenen 50 apostolischen Kanones folgen in dieser Sammlung 59 unechte Dekrete der römischen Bischöfe von Clemens I. bis Melchiades (also von ungefähr 100 bis 314), und noch 35 aus der Zeit von Sylvester (mit der fabelhaften Schenkungsurkunde Konstantins) bis Gregor II. (314—731). Der Papst Nikolaus I. trat 864 für die pseudoisidorischen Grundsätze offen ein; und durch das ganze Mittelalter haben sie für echt gegolten. Die Ahnung des Betrugs, welche erst im 15. Jahrhundert erwachte (Nikolaus von Cusa), brachten die Magdeburger Centurien zur Gewißheit, und seit dieser Zeit ist das immer allgemeiner auch von seiten der römischen Kirche zugestanden worden. Je einiger aber man darüber jetzt ist, um so weniger hat man sich über das Vaterland und die Person des Verfassers einigen können, obgleich die meisten Gründe für die fränkische Entstehung und für die Abfassung etwa durch Erzbischof Otgar von Mainz (?) oder Erzbischof Ebo von Rheims sprechen. Vgl. Hdb. II, 129; Richter, Kirchenrecht, § 38. Was die Literatur anlangt von Blondel (1628) und den Gebrüdern Ballerini (s. Gallandi, Sylloge 1778) an bis auf Wasserschleben, Hefele, Gfrörer nnd Roßhirt, s. die Heidelberger Jahrbücher 1849, Heft 1; Phillip's Kirchenrecht Bd. IV, 1851; Maaßen, Pseudoisidor-Studien, Wien 1885; Simson, Die Entstehung der pseudoisidorischen Fälschungen, Leipzig 1886, sowie bes. den Artikel „Pseudoisidor" von Wasserschleben in der Prot. Realencyklopädie. An diese Sammlungen des Dionysius und des Pseudoisidor schließen sich die des kirchlichen Rechts bis zum 12. Jahrhundert an (Hartzheim, concilia Germaniae, Köln 1759 ff.; d'Achery, Spicilegium, Paris 1723).

Inzwischen aber waren in den Anschauungen von der Verfassung der Kirche solche Gegensätze zu Tage getreten, daß eine Ausgleichung derselben dringendes Bedürfnis ward. Diese versuchte um 1150, mit Hilfe scholastischer

Distinktionen, der Camaldulensermönch Gratian zu Bologna (Concordantia discordantium canonum; später allgemein decretum Gratiani genannt, angeblich bestätigt von Eugenius III.). Das kirchliche Rechtsleben und die Schlüsse der Synoden waren indes so sehr von den Dekreten der Päpste abhängig geworden, daß diese als das allbeherrschende, auch die Konzilienschlüsse umfassende Element erscheinen. Es entstanden die collectiones decretalium, zu welchen besonders die Dekretalen Gregors IX. (gesammelt 1234 durch seinen Kaplan Raimund v. Pennaforte), und die Clementinen (so genannt nach Clemens V.) gehören. Diese offizielle Dekretalen-Sammlung wurde schon auf den Konzilien zu Costnitz und Basel unter dem Namen Corpus juris canonici begriffen. Zu ihr kommen noch die Extravaganten hinzu. Alle späteren Ausgaben dieses Corpus ruhen auf der 1592 unter Gregor XIII. zu Rom erschienenen, besorgt von einer Kongregation von Kardinälen und Kanonisten (Correctores romani). Dieses kanonische Rechtsbuch gilt heute nur für die Innerverhältnisse der römischen Kirche; dagegen hat es für ihr Verhältnis zum Staat keinen Anspruch mehr auf Giltigkeit. Siehe Maaßen, Gesch. der Quellen u. der Literatur des kanonischen Rechts im Abendlande, Bd. 1, Gratz 1870; Wasserschleben, Art. „Kanonisches Rechtsbuch" in PRE. Von den vielen Ausgaben des Corpus juris canonici seien hier nur angeführt die von Böhmer, Halle 1747, Richter, Leipzig 1839 u. Friedberg, Leipz. 1879.

Gegen das Tridentinum (1545—1563; vgl. Ranke, Die römischen Päpste, 3 Bde., Leipzig 1874; Sickel, Zur Geschichte des Konzils von Trient, Wien 1872, und gegen die durch dasselbe sanktionierte päpstl. Macht erhob sich, im Bunde mit dem Staate, der Episkopalismus. In Frankreich, unter Ludwig XIV., führten der Streit über das jus regalium und die Jansenistischen Kämpfe 1642 zur Aufrechterhaltung der alten, auf der Pragmat. Sanktion von Bourges (1438) fußenden vier gallikanischen Artikel. Sie führen den Grundgedanken durch, daß der Papst im Staate des Königs über weltliche Dinge nichts zu bestimmen habe, und auch in den geistlichen nichts verfügen könne, was den im Reiche anerkannten Konzilien entgegenstehe (Pithou, Les libertés de l'église gallicane, Paris 1594 fol.; Bossuet, Déclaration du clergé de France, 1676; Dupin, Du droit publ. eccles. Franc. edit 2., Paris 1844; Huet, Le Gallicanisme, son passé, sa situation présente dans l'ordre politique et religieux, Paris 1855. Siehe auch Ranke, Die Päpste; Bd. III, S. 160). Später wurde in Deutschland, angeregt durch den Niederländer van Espen (Jus ecclesiasticum universum, Löwen 1700), derselbe episkopalistische Standpunkt geltend gemacht, insbesondere durch den Trier'schen Weihbischof v. Hontheim (Febronius, De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis, Francof. 1763—74, IV Tomi, 4; siehe Mejer, Febronius, Tübingen 1880) und auch zum Teil durch die Josephinische Gesetzgebung für die österreichischen Erblande ins Leben eingeführt. Dagegen fanden diese, zugleich auf Herstellung einer deutschen Nationalkirche gerichteten Bestrebungen keine Unterstützung von Seiten der zu Ems 1786 versammelten deutschen Bischöfe. Für die Ordnung des Verhältnisses der römischen Kirche zu den deutschen Bundesstaaten in unserem Jahrhundert blieb kein anderer Weg übrig als der der sogenannten Konkordate. Dem bayerischen Konkordat von 1817 folgten die Vereinbarungen mit einzelnen protestantischen Regierungen: mit Preußen

1821, und in demselben Jahre mit Württemberg, Baden, Hessen, Nassau; mit Hannover 1824. Inzwischen ging das Papsttum, nach einer kurzen Niederlage desselben unter Napoleon I., mit seiner Restauration vor. Nicht nur stellte Pius VII. den von Clemens XIV. (1773) aufgehobenen Jesuitenorden wieder her (siehe über diesen Orden Ranke, Gesch. der Päpste, u. vgl. Eisele, Jesuitismus und Katholizismus, Halle 1888); sondern Pius IX., nachdem er 1854 die unbefleckte Empfängnis der Jungfrau Maria promulgiert, berief auf den 8. Dezember 1869 das Vatikanische Konzil, das jenen Restaurationen mit dem Dogma von der Infallibilität des Papstes bei seinen Erlassen ex cathedra die Krone aufsetzte. Es hob den bis dahin bestandenen Gegensatz zwischen dem Kurialismus und dem Episkopalismus zu Gunsten des ersteren völlig auf (vgl. über diesen Gegensatz das Nähere bei Mejer, PRE.[2] IV, 273 ff.). Die päpstliche Unfehlbarkeit ist die Vollendung des tridentischen Katholizismus. Der dort gegen das reformatorische Prinzip der ausschließlichen Autorität des Wortes Gottes aufgestellte Prinzip der Autorität der Kirche hat sich zu dem des unfehlbaren Papstes zugespitzt und vollendet, aber damit auch sich selbst gerichtet.

In dem Maße, in welchem die Reformation streng zwischen geistlicher und weltlicher Macht schied, die Kirche nach ihrer äußern Existenz unter den Schutz des Staates stellte und die Ausübung der potestas externa der Staatsgewalt überantwortete, mußte sich der Begriff des Kirchenrechts bedeutend modifizieren. Luther war schon früh zu der Einsicht gekommen, daß das kanonische päpstliche Recht der Reformation der Kirche entgegenstehe (siehe die Schrift „an den Adel deutscher Nation") und verbrannte die Dekretalien öffentlich, weil sie den Herrn lästern, und um dadurch ihr großes Ansehen bei dem Volk zu brechen. Zwar gibt er zu, daß in ihnen auch Wahres und Gutes enthalten sei, aber dieses werde zurückgedrängt und diene nur dazu, der impiae et antichristianae tyrannidi des Papstes einigen Schein göttlichen Rechts zu geben; denn die Summe des kanonischen Rechts sei: papa est deus in terris, superior omnibus coelestibus, terrenis, spiritualibus et saecularibus; omnia papae sunt propria, cui nemo audeat dicere: quid facis? Dagegen sagt Luther: „Christus setzet noch ordnet nichts als ein Jurist oder Regent, sondern als ein Prediger unterrichtet er die Gewissen" (VII, 668). Infolge dessen führte die Reformation, auf dem Grunde der h. Schrift, zu einer Erörterung über das prinzipielle Kirchenrecht und zu einer genaueren Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Diese Fragen, wie sie die Veranlassung zu den verschiedenen Systemen der Kirchenverfassung sind, so bilden sie bis in unsere Zeit hinein die Triebkraft der Geschichte unserer Disziplin. Außer den symbolischen Büchern unserer Kirche, den Werken Luthers und Melanchthons (Bretschneider, Corpus reformatorum) und den kirchenrechtlichen Gutachten der Wittenberger Fakultät (ebendaselbst), kommen hier besonders die alten Kirchenordnungen in Betracht: König, Bibliotheca agendorum, Celle 1726; Moser, Corpus juris evangelicorum ecclesiastici, Züllichau 1737, 2 Bde. 4; Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Weimar 1846, 2 Bde. 4; ferner die Conclusa corporis evangelicorum (von Bülow, Über Geschichte und Verfassung des corporis evangel., Regensburg 1795): Sammlung derselben von Schauroth, Regensburg 1751 ff., nebst Fort-

setzung von Herrich, 1786; endlich die kirchliche Gesetzgebung in den einzelnen deutschen Ländern (vgl. Allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, seit 1842).

Unter den neueren krit. Ausgaben des kanon. Rechts seien hier genannt die von J. H. Böhmehr (Halle 1747) und die von A. L. Richter (Lpz. 1833 f.), in vorzügl. krit. Neubearbeitung durch E. Friedberg: Corpus juris canonici. Ed. Lipsiensis secunda. Post Aem. Ludov. Richteri curas ad libror. mss. et ed. Romanae fidem recogn. et adnot. crit. instr. 2 voll. Lips. 1876 82. — Einen ins Deutsche übersetzten Auszug aus dem C. J. can. gaben Schilling und Sintenis. Leipzig 1834. — Unter den Konzilien-Sammlungen siehe besonders die von Harduin und Mansi, sowie für die neuere Zeit Acta et decreta ss. conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis (7 tomi, Frib. Brisgov. 1868 ff.). Vgl. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen. Leipzig 1759; Hefele, Konziliengeschichte, 7 Bde. 1855 ff, 2. A. 1873 ff. Auch Binterim, Pragm. Geschichte der deutschen National-, Prov.- und Diözesan-Konz., 6 Bde. 1835 ff. Ferner Münch, Konkordate, sowie dess. Geschichte des Emser Kongresses. Karlsruhe 1840, und besonders noch Mejer, Die Propaganda &c., 2 Bde. Göttingen 1852.

Geschichte der Kirchenverfassung.

3. Die Verfassung der apostolischen Kirche.

Das Bild von der ältesten Verfassungsform der Kirche ist oft entstellt worden. Früher geschah es in falsch polemischem Interesse gegen die römische Kirche, oder indem man über dem formell Ähnlichen das wurzelhaft Verschiedene übersah (römische Munizipal- und jüdische Synagogal-Verfassung: Salmasius, Böhmer, Vitringa). In neuerer Zeit wieder redete man, nach Analogie politischer Körperschaften, von demokratischer, aristokratischer, monarchischer Verfassung der urchristlichen Gemeinde, obgleich in ihr überall von keiner Herrschaft, sondern nur von einem Dienst die Rede sein kann (Matth. 20, 25—28). Oder man unterschied zwischen der apostolischen Gemeindeverfassung und der alt-katholischen Kirchenverfassung (Baur, Ritschl); oder endlich man sah in der Kirche nur ein Institut, das bestimmt sei, in den Staat, als das vollkommene Reich Gottes aufzugehen (Rothe, Grundlage d. K.Verf., und Ethik); oder endlich man griff wieder zurück zur römischen Municipalverfassung (Hatch). Man ließ eben außer Acht, daß die Form aus der spezifischen Eigentümlichkeit des Christentums, das von keiner andern Kratie als der dienenden Christokratie weiß, mit innerer Notwendigkeit hervorwuchs und sich dabei an Bestehendes auf dem Gebiete des Judentums und auch des Heidentums, so weit es zu brauchen war, anschloß; daß sie aber nicht etwas Nachgeahmtes war, nicht den neuen Wein in alte Schläuche faßte (Matth. 9, 17), und deshalb auch ohne den geringsten Widerspruch sich bildete.

In den apostolischen Schriften stoßen wir auch nicht auf eine Spur wie von einem göttlich privilegierten Priesterstand, so auch davon, daß sich die Hirten und Lehrer etwa als Gemeinde- oder Gesellschaftsbeamte, im gewöhnlichen Sinne dieses Worts, angesehen hätten. Vielmehr ist Christus der Apostel, Hirte und Bischof über alle (Hebr. 3, 1; 1 Petr. 2, 25), durch dessen Hohepriestertum das levitische Priestertum abgeschafft ist, und aus dem der Apostolat der Zwölf entspringt (Gal. 1, 1). In ihm beruht das königliche Priestertum, das allen Gläubigen gemeinsam ist und sie von der Welt unterscheidet, und das in der unmittelbaren Beziehung eines jeden zu Christo und

in der daraus folgenden Berechtigung und Verpflichtung zum Dienst gegen die Brüder besteht. Sie alle sollen sich bauen in Einem Geiste und Einem Glauben, unter der lebensvollen Mannigfaltigkeit der Gaben (Röm. 12, 3—8; 1 Kor. 12, 4 ff.; 28—31; Ephes. 4, 3—7), zu einem heiligen Tempel in dem Herrn (1 Petr. 2, 5. 9; Röm. 12, 1. 2; Ephes. 2, 21). Nur, daß ein jeder sich bescheide nach dem von Gott ausgeteilten Maße des Glaubens (Röm. 12, 3; 1 Kor. 12, 7). Auch war infolge dessen die Predigtthätigkeit gewissermaßen, d. h. unter Voraussetzung der Geistesgabe, frei (Akt. 8, 14; 11, 19. 20; 1 Kor. 12, 10; 14; 1 Petr. 4, 11). Aber von Anfang an gibt es ein Amt des neuen Testaments (2 Kor. 3, 6), der Haushalter über Gottes Geheimnisse (1 Kor. 4, 1), durch welche das Werk Christi geschieht, und nur Ein Amt, das die Kirche, zunächst in den Aposteln, in sich trug, indem sie ward; ein Amt, das von Gott, Christus, dem hl. Geist gesetzt ist (1 Kor. 12, 28; 2 Kor. 5, 18; Ephes. 4, 11; Akt. 20, 28), zu weiden die Gemeinde Gottes, zu wachen über die Seelen in aller Langmut und Lehre (Hebr. 13, 17; 2 Tim. 4, 2), den Irrlehrern zu widerstehen (1 Tim. 1, 3), und die Verführten zurückzubringen (2 Tim. 2, 24 ff.). Die Träger desselben sollen sich nicht als die Herren der Gemeinde betrachten (1 Petr. 5, 3; 1 Kor. 3, 5; 2 Kor. 1, 24); aber diese sollen sie ehren (1 Thess. 5, 12; 1 Tim. 5, 17) und sich nicht Lehrer nach eigenem Gelüste aufladen (2 Tim. 4, 3. 4). Dagegen kennt das Neue Testament den späteren spezifischen Gegensatz zwischen Klerikern und Laien gar nicht, sondern unter *κλῆρος* versteht es im geistlichen Sinne das Erbe des ewigen Lebens (Akt. 26, 18; Kol. 1, 12), daher auch die Gläubigen *κλῆροι* genannt werden (1 Petr. 5, 3), und unter *λαός* das auserwählte Volk des Herrn (1 Petr. 2, 10).

Obenan stehen die Apostel, nicht als autorisierte Gesetzgeber, sondern als die von dem Herrn selbst erwählten, unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugen seiner Thaten und Worte, insonderheit seiner Auferweckung (Luk. 24, 48; Akt. 1, 8. 21. 22; 2, 32; 13, 30. 31; Gal. 1, 1. 12; 1 Kor. 15, 3 ff.), die das Amt führen des Wortes und des Geistes, das die Gerechtigkeit und die Versöhnung predigt (Akt. 6, 4; 2 Kor. 3, 6. 9; 5, 18). Sie sind die Repräsentanten der Einheit aller Gemeinden (Ephes. 2, 20 ff.) und der Mittel- und Schwerpunkt ihrer Machtvollkommenheit. Als solche sind sie nicht Zuchtmeister, sondern väterliche Ordner derselben (1 Kor. 4, 15; Philipp. 2, 1 ff.). Und zwar ist ihre Ordnung eine eigenartige und feste, und doch an Gegebenes sich anschmiegende und bildsame. Mit dem Vollbewußtsein ihrer Autorität leiten sie anfangs die Jerusalemische Gemeinde, und zwar nach allen Beziehungen, auch in der Sorge für Armen (Akt. 6, 1), und später erstreckt sich ihr Beruf auf alle Gemeinden (2 Kor. 11, 28). Nur Jakobus (Sohn des Alphäus) bleibt Haupt der Gemeinde zu Jerusalem und des jüdischen Landes (Akt. 15, 13; 21, 18; Jak. 1, 1), nachdem die beiden andern *στῦλοι* (Petrus und Johannes, Gal. 2, 9) dauernd Jerusalem verlassen haben. So ist auch später Johannes das Haupt der Ephesinischen Gemeinde und aller Gemeinden Kleinasiens (Apok. 1, 4). Sie nennen sich auch Mitälteste (1 Petr. 5, 1) oder schlechthin „der Älteste", d. i. der Einzige seiner Art und seiner Zeit (2 u. 3 Joh. v. 1): worin einerseits eine Gleichordnung mit den andern Presbytern, andererseits eine Überordnung liegt, da die Apostel sich als Älteste jeder Gemeinde ansehen. Auch Papias nennt in der vielumstrittenen Stelle (Eusеb. III, 39) die Apostel *οἱ*

πρεσβύτεροι. Wir sehen daraus, daß der Apostolat zwei Seiten hat: eine unveräußerliche und eine unübertragbare, die an diesen Personen haftet, kraft welcher sie die Gründer und Leiter der ganzen Kirche sind und dies durch ihr Wort für alle Zeiten bleiben; und eine andere, kraft welcher sie nur die ersten Träger des fortwährend in der Kirche gebliebenen Amts des Neuen Testaments sind, dessen die Kirche zu ihrer Erhaltung und ihrem Wachstum jederzeit bedarf, das aber an das apostolische Wort schlechthin gebunden ist. So ist das Eine bleibende Amt der Kirche, für welches die Träger im Laufe der Zeit wechseln, mit dem an die Personen gebundenen Amt der Apostel zugleich göttlich gesetzt und geordnet. — Das Bleiben in der Apostel Lehre (Akt. 2,42) ist also die wahre und einzige successio apostolica.

Was nun die Presbyter (οἱ πρεσβύτεροι Akt. 14,23; 15,22; 20,17; Jak. 5,14; 1 Tim. 5,17.19; unterschieden von den νεώτεροι Akt. 5,6; 1 Petr. 5,5) anlangt, deren Name uns zuerst Akt. 11,30 ganz unvorbereitet begegnet, so ist diese, durch bedeutsame Erinnerungen in Israel geheiligte Bezeichnung, zu Lebzeiten der Apostel, der stehende und eigentliche Amtsname für die Leitung der Einzelgemeinde, unterschieden von der Thätigkeit desselben Amts (dem ἐπισκοπεῖν 1 Petr. 5,2). Denn es gibt wohl ein Presbyterium (1 Tim. 4,14), jedoch kein Episkopium. Wenn aber die Presbyter ermahnt werden, so werden sie als Bischöfe ermahnt (Akt. 20,28; Phil. 1,1; Tit. 1,7; 2 Tim. 3,2). Ihr Beruf besteht insonderheit in dem Weiden der Gemeinde Gottes mit dem Wort (Akt. 20,28; 1 Petr. 5,2; Tit. 1,9) und in dem Wachen über die Seelen, für das sie Gotte verantwortlich sind (Hebr. 13,7.17). Darum wird auch von ihnen besonders die Lehrhaftigkeit gefordert (1 Tim. 3,2; 2 Tim. 2,2.24), wenn es auch nach 1 Tim. 5,17 Presbyter gab, die sich auf die Administration beschränkten.

Von einem dem Gemeinde-Presbyterium übergeordneten Bischof weiß zwar die apostolische Zeit noch nichts, dagegen gab es doch Unterschiede in der Machtvollkommenheit, wie schon aus Akt. 15,23 hervorgeht: ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ (s. auch 21,18 ff.). Bei solcher Stellung der Apostel ist es verständlich, daß bereits bei ihren Lebzeiten Männer wie Epaphras (Kol. 4,12.13), Epaphroditus (Phil. 2,25), Timotheus (1 Kor. 16,10; Phil. 2,19.20), Titus (2 Kor. 8,23) als ihre Gehilfen und Delegierten über den andern Presbytern stehen (1 Kor. 16,10; 2 Kor. 1,19), dieselben einsetzten (Tit. 1,5; 2 Tim. 2,2), auch Klagen wider sie annahmen und sie öffentlich straften (1 Tim. 5,19.20).

Dagegen ist der Diakonat (Akt. 6,1 ff.) nur ein untergeordnetes, von dem Herrn nicht eingesetztes Gemeindeamt, wenn auch ein Unterschied besteht zwischen einem Philippus, der zugleich Evangelist war (Akt. 8,5 ff., 26 ff.: 21,8), einem Stephanus (Akt. 6,8 ff.) und den Späteren im apostolischen Zeitalter (Phil. 1,1; 1 Tim. 3,8 ff.). Bei diesem Amt handelt es sich in erster Reihe um Armenpflege und Verwaltung des Kirchenguts; zugleich zeigt sich in der Art, wie die Apostel diese Sache von sich aus einleiten, sehr deutlich ihre Autonomie. Bald kommen auch Diakonissen (Röm. 16,1) hinzu: Matronen und bejahrte Witwen (1 Tim. 5,3.9.10), die besonders bei der Beherbergung der Reisenden, bei der Kranken- und Armenpflege dienten. Das Amt ist von großer Wichtigkeit, aber doch nur dadurch entstanden, daß eine gleichmäßige

Armenpflege sich fühlbar machte und daß die fernere Verwaltung auch dieses Dienstes nicht ohne Nachteil für ihren eigentlichen Beruf in den Händen der Apostel (und der Ältesten) bleiben konnte. Darum konnte es auch aufhören, ohne daß mit ihm die Diakonie aufhörte.

Die Wahl der Presbyter und der Diakonen anlangend, so geschah die der letzteren durch die Gemeinde, die sie anfangs den Aposteln (Akt. 6, 5. 6), später den Presbytern zur Bestätigung vorstellten. Dagegen setzten die Apostel oder ihre Delegierten (Tit. 1, 5; 1 Tim. 5, 22) die Presbyter ein, ohne nachweisbare Mitwirkung der Gemeinde, was teils mit der Autorität der Apostel, teils auch damit zusammenhing, daß anfangs die Gemeinden noch aus Wenigen bestanden (χειροτονεῖν, — Akt. 14, 23 von der Anordnung von Ältesten durch Paulus und Barnabas: 2 Kor. 8, 19 bei der Überbringung von Geldsammlungen durch einen von den Gemeinden Erwählten —, bei den Griechen der eigentliche Ausdruck für Volkswahlen, hat diese Bedeutung nicht mehr im Neuen Testament). So sehen wir auch aus dem ersten Brief des Clemens (c. 42—44), daß die Apostel die Erstlinge der Gläubigen (die ἀπαρχαί), welche sie durch den Geist prüften, zu Presbytern ernannten, und daß später diese Bestellung unter Zustimmung der ganzen Gemeinde geschah. Doch über die Art, wie die Gemeinde dabei thätig war, ergibt sich aus dem Neuen Testament gar nichts Gewisses. Nur Geprüfte und Bewährte wurden angestellt (1 Tim. 3, 6: 5, 22), unter Mitwirkung des Presbyteriums (1 Tim. 4, 14).

Wohl zu unterscheiden von der χειροτονία ist die mit Gebet verbundene ἐπίθεσις τῶν χειρῶν bei Übertragung von kirchlichen Ämtern (Akt. 6, 6; 1 Tim. 4, 14; 5, 22; 2 Tim. 1, 6). In diesem Akte ist nach neutestamentlicher Anschauung die Hauptsache das Gebet, das Begleitende dabei die Handauflegung, durch welche die Frucht des Gebets dem betreffenden einzelnen zugeteilt werden soll. Noch Augustin vertritt diese Anschauung, wenn er sagt: Quid est aliud impositio manuum, quam oratio super hominem. Darum weiß das Neue Testament auch nichts von einer verschiedenen Handauflegung für die verschiedenen Ämter. Gegen die Lehre der römischen Kirche, die diesen Ritus als ein die besondere Amtsgabe erteilendes Sakrament behandelt und die von Ordinierten erteilte Handauflegung für unbedingt notwendig ansieht, erkennt mit Recht die lutherische Kirche in diesem Ritus nur die Zueignung des im Gebet für den Ordinanden Erbetenen. Zwischen diesen beiden Anschauungen gibt es kein Mittleres; und wenn wir nach einem solchen suchen (Löhe. Aphorismen über die neutestamentlichen Ämter, Nürnberg 1849), so geraten wir in Widerspruch mit der Schrift und schriftgemäßen Lehre.

Überblicken wir schließlich das Ganze, so erscheint es als irrig, in der apostolischen Zeit nur von einer Gemeindeverfassung im Unterschied von der Kirchenverfassung zu reden. Diese selbst aber war, streng genommen, weder die episkopale, noch weniger die presbyteriale, sondern die eigentümlich apostolische. Nur insofern schließt sie den Grundgedanken der Episkopalverfassung in sich, als sie die reguläre, ständige Leitung der Kirche in die Hände derer legt, welchen die Führung des geistlichen Amts anvertraut und deren ausschließlicher Lebensberuf das Amt geworden ist. Selbst das weitere Charakteristikum der Episkopalverfassung, daß nämlich einer aus der Mitte der Presbyter an der Spitze steht als der Presbyter κατ' ἐξοχήν findet sich schon in den ersten

Ansätzen gegen Ende des apostolischen Zeitalters: so Jakobus, später Simeon in Jerusalem; so auch die Stellung der apostolischen Delegierten. Und wenn Johannes seine Briefe in der Apokalypse an den ἄγγελος jeder der sieben Gemeinden richtet, so sehen wir daraus nicht nur, daß es sich um je eine Hauptgemeinde handelt, um welche andere zusammengeordnet sind, sondern auch, daß in dem Presbyterium einer jeden dieser Gemeinden Einer dasselbe repräsentierte. Hiermit war auch die Möglichkeit angebahnt, nach dem Hinscheiden der Apostel eine Gesamtverwaltung der Kirche durch das Zusammenwirken solcher Ältesten der Hauptgemeinden zu gewinnen. Dies war auch unter der Bedingung unbedenklich, wenn dabei die einzigartige Stellung der Apostel unangetastet, d. h. die heilige Schrift allein in der Kirche normativ geltend blieb.

Es ist nicht richtig, schon in dem Episkopat als solchem ein falsches hierarchisches Prinzip zu sehen und deshalb die Verfassung der nachapostolischen Kirche eines Abfalls von der apostolischen zu beschuldigen. Im Gegenteil bietet die letzte apostolische Zeit, wie wir gesehen, Anknüpfungspunkte und Keime für denselben, so daß er selbst anfänglich nur als die naturgemäße, notwendige Fortbildung der Grundeinrichtungen der apostolischen Zeit erscheint. Ohne diese Voraussetzungen ist seine Entstehung gar nicht zu begreifen. Zwar sollen wir das Bestehen der Kirche ganz und gar nicht auf ihre Verfassungsform gründen, sondern allein auf den Herrn; aber es ist doch mit Zustimmung der Apostel geschehen, daß sich die Kirche ursprünglich episkopal verfaßte und sich auch durch diese Form gerade in einer Zeit erhielt, wo alles auf dem Spiele stand. Nur müssen wir zwischen dem ursprünglichen Gedanken des Episkopats und seiner späteren, schon seit Ende des 3. Jahrhunderts allgemein eintretenden hierarchischen Verbildung unterscheiden. Freilich kann von einer absoluten Verfassungsform der Kirche nimmer die Rede sein, sondern nur von einer solchen, die in einer gegebenen Zeit die relativ beste ist. Der freien Erwägung des christlich-kirchlichen Geistes ist es überlassen, die angemessenste Form für die Verfassung zu wählen. Ein göttliches Recht des geistlichen Standes als solchen, sie zu bilden, ist nicht nachweisbar. Die Behauptung ist eine unbegründete und irrige, daß kraft göttlicher Einsetzung das Regiment der Kirche ausschließlich von den Trägern des Amts oder gar von den Bischöfen, als Nachfolgern der Apostel, zu führen sei. Jedenfalls schließt die Hierarchie im wahren Sinne, d. h. nicht im Gegensatz zum geistlichen λαός, sondern im Unterschied von der weltlichen Verfassung, die Anerkennung von Kirche, Amt und Gemeinde in sich und das lebendige, ineinander greifende Zusammenwirken aller drei Faktoren.

Es stellen sich somit für die Verfassung der Kirche im apostolischen Zeitalter und deshalb für die aller Zeiten folgende drei Grundsätze als maßgebend heraus:

1. Der Grundsatz der Einheit und Selbständigkeit der Kirche, ihrer Apostolizität und Katholizität, d. h. ihrer unbedingten Abhängigkeit von den Aposteln und des dadurch bedingten gliedlichen Zusammenhangs aller Gemeinden mit der über ihnen stehenden Kirche.

2. Der Grundsatz der göttlichen Legitimität des Amts in seiner Unterordnung unter das Wort Gottes und die wesentliche Kirche, in seiner

Begrenztheit durch die priesterlichen Rechte der Gläubigen, und in seiner Überordnung über die Einzelgemeinde.

3. Der Grundsatz des allgemeinen Priestertums und des damit gesetzten unmittelbaren, nur durch die Gnadenmittel bedingten Verhältnisses aller Gläubigen zu Christo, das zugleich ihre Berechtigung zur kirchlichen Gemeindethätigkeit und zur geordneten Teilnahme an den Angelegenheiten der Kirche in sich schließt.

Zugleich ergeben sich daraus als die Grundhäresien in der kirchlichen Verfassung: die der falschen Apostolizität, die sich nicht mit dem der Kirche gebliebenen an das apostolische Wort schlechthin gebundenen Amte begnügt, sondern für ihren zeitlichen Bestand immer neue Apostel fordert (Irvingianer); die des falschen Hierarchismus, der das Amt ganz an die Stelle der Apostel und der Kirche, ja Christi selbst setzt und einen spezifischen Unterschied zwischen Klerikern und Laien aufrichtet (Papocäsarie); ferner die der Cäsaropapie; der Herrschaft der weltlichen Fürsten als solcher und in weltlicher Weise (Matth. 20, 25 ff.), sowie die des falschen Kollegialismus, der sich in dem grundsätzlichen Independentismus der Einzelgemeinde oder in dem kirchlichen Demokratismus kundgibt. Alle drei verstoßen gegen die einzigartige Autorität und Dignität der Gnadenmittel.

Vgl. Möhler, Die Einheit der Kirche, dargestellt im Geiste der Kirchenverfassung der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1826. Rothe, Anfänge der christl. Kirche. Wittenberg 1837. Baur, Über den Ursprung des Episkopats. Tübingen 1838. Ders., Das Christentum und die Kirche der drei ersten Jahrhunderte. 2. Aufl. Tübingen 1860. Bickell, Gesch. des Kirchenrechts, Bd. 1, 1, Gießen 1843; Bd. 1, 2 (herausgeg. v. Röstell, Frankfurt 1849). Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl. Bonn 1857. Weizsäcker, Die Kirchenverfassung des apostolischen Zeitalters (Jahrbücher für deutsche Theol., 1873). Ders., Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche. Freiburg 1886. Heinrici, Die Christengemeinde Korinths u. die religiösen Genossenschaften der Griechen (Ztschr. für wissenschaftliche Theologie 1876, IV u. 1877, I). Holtzmann, Die Pastoralbriefe. Lpz. 1881. Weingarten, Die Umwandlung der ursprünglichen christl. Gemeindeorganisation zur katholischen Kirche (historische Ztschr. 1881, S. 441 ff.). Edwin Hatch, The organisation of the early christ. churches. Oxford u. Cambridge 1881 (deutsch v. A. Harnack, Gießen 1883). Kühl, Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen. Berlin 1885. Müller, Die Verfassung der Kirche in den ersten beiden Jahrhunderten. Leipzig 1885. Schürer, Lehrb. der ntl. Zeitgesch., 2. Aufl., Bd. I, 1886. Edg. Löning, Die Gemeindeverfassung des Urchristent., Halle 1889 (nebst der Rec. v. A. Harnack: Th. Lit.Z. 1889, Nr. 17).

Was die oben gen. Abhandlungen von Heinrici u. Weingarten anlangt, so können wir uns nur dem besonnenen Urteil Schürers anschließen, der auf Grund sorgfältigster Studien zu dem Ergebnis gelangt, daß von einer bestimmten Anlehnung der christlichen Gemeindeorganisation an die jüdische gar nicht die Rede sein könne, und daß die Anlehnung an die Verfassung der heidnischen Kultusvereine nicht größer ist, als die an die jüdische Synagogen-Gemeinde, d. h. sich auf das Selbstverständliche beschränkt (Th. Lit.Z. 1879, Nr. 23; vgl. Löning, l. c.). Dasselbe gilt von der Schrift von Hatsch, der ebenfalls bestrebt ist, alle eigentümlichen Verfassungselemente der apostolischen sowie der altkatholischen Kirche als in den profansozialen Verhältnissen des römischen Kaiserreichs bereits gegeben nachzuweisen, wobei es selbstverständlich ohne mancherlei kühne und unhaltbare Kombinationen und Unterstellungen nicht abgeht. S. die Beurteilungen der genannten Schrift von Weizsäcker (Theol. Literaturztg. 1883, Nr. 19), von Funck (Tübinger Quartalschrift 1884, Heft 1) u. namentlich von Seyerlen: Die Entstehung des Episkopats in der christl. Kirche in Baßermanns Ztschr. für prakt. Theologie 1887, Heft 2 ff.). Als neuesten Verteidiger der Hatc'schen Auffassung vgl. A. Harnack, Th. Lit.Z. 1889, Nr. 17.

4. Die Verfassung der altkatholischen Kirche.

Die Zerstörung Jerusalems und der Übertritt Konstantins bilden den geschichtlichen Ausgangspunkt und den Endpunkt dieses Zeitraums, dessen

Grundstreben darin aufgeht, den Einheitsgeist in die entsprechende Einheitsform zu bringen. In dieser Aufgabe an sich, welche sich die alte Kirche jener Zeit stellte, darf ihr keineswegs etwas Irriges vorgeworfen werden. Denn die Einheit, nach deren Aufrechthaltung sie zunächst dabei trachtete, war die ihr überkommene innere des Glaubens. Um diese zu erhalten und sie den grundstürzenden, judaistischen und gnostischen Häresien gegenüber rein zu erhalten arbeitete die katholische Kirche — ein Prädikat, das wir zunächst bei Ignatius (ad Smyrn. c. 8) finden; s. auch Epist. eccles. Smyrn. de mart. Polycarpi — an der unfehlbaren Autorität des Kanons der evangelischen und apostolischen Schriften, der gleichsam die fortdauernde Gegenwart der Apostel vertrat. Sie fixierte damit die normative Grundlage der in der Kirche fortgehenden Lehrtradition, der regula fidei (Symbolum).

Aber dabei konnte sie nicht stehen bleiben. Die Unordnungen im Innern und die Häresien, die Verfolgungen von außen forderten auch eine festere Einheitsform der Verfassung, in welcher die der Kirche inhärierende Autorität repräsentiert ist, und für welche sich die episkopal-synodale Form naturgemäß empfahl. Bei dieser Arbeit aber verirrte sich die Kirche schon seit Ende des 2. Jahrhunderts und leitete eine falsche Entwicklung ein, indem sie das, was anfangs noch den von den Aposteln oder ihren Gehilfen eingesetzten Presbytern persönlich zukam, auf das episkopale Amt als solches ohne weiteres übertrug und damit fortfuhr, auch nachdem der neutestamentliche Schriftkanon wesentlich schon fixiert war. Deshalb kann man auch nicht mit Ritschl sagen, daß die letztere Anschauung ebenso eine dogmatische, wie eine historische ist; sie wird erst zu einer dogmatischen auf Grund eines an sich noch unverfänglichen, aber gemißbrauchten, historischen Thatbestandes. Noch Hieronymus (Comm. in ep. Pauli ad Titum 1, 7) weiß von der ursprünglichen Einheit der Presbyter und Episkopen: idem est presbyter qui episcopus; et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent .... communi presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur. Zuerst hat wohl der Episkopat in Klein-Asien festen Fuß gefaßt, während in Griechenland und Rom noch Presbyter-Kollegien die Gemeinden leiteten (Zahn, Ignatius von Antiochien, S. 296 ff.). Mit den Namen Clemens und Ignatius, Hermas und Polykarp, Irenäus und Cyprian ist die nachapostolische Zeit und der Übergang zur nicänischen bezeichnet.

Wie Johannes (im dritten Briefe, V. 9. 10) von dem Mißbrauch der Gewalt von seiten eines hervorragenden Amtsinhabers, des Diotrephes, redet, so Clemens von den Ruhestörern aus der Gemeinde in Korinth. Mahnend und warnend weist er darauf hin, daß Gott ein Gott der Ordnung sei und daß das Amt der Presbyter nicht aus dem Willen der Gemeinden herkomme, sondern göttlichen Ursprungs und darum göttlich autorisiert sei. Bei ihm liegt die Sache noch wie in der apostolischen Zeit; von einem spezifischen bischöflichen Amt weiß er noch nichts, sondern nur von einem primus inter pares (s. auch Irenäus in seinem Briefe an Viktor von Rom). Und zwar sieht er es als apostolische Anordnung an, daß sich die Presbyter durch Kooptation unter Beistimmung der Gemeinde ergänzen. So berichtet uns auch Hegesippus († um 170) von einem apostolischen Konvent, welcher Symeon an die Stelle des Jakobus zum Bischof einsetzte (Euseb. h. e. III, 11). Auch

Irenäus weiß (in den von Pfaff herausgegebenen Fragmenten) von δεύτεραι διατάξεις τῶν ἀποστόλων. Diese sind wohl jene schon oben (s. Liturgik 6, 6) erwähnte Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, die älteste Kirchenordnung, welche einerseits von Propheten weiß (jedoch mit dem Zusatz von „bewährten, wahren"), und andererseits nur von Bischöfen, welche die Gemeinden, denen sie vorstehen, geistlich und administrativ zu leiten haben, sowie von Diakonen.

Anders liegt die Sache bei Ignatius († spätestens 117). Bei der großen Bedeutung seiner Briefe für die älteste Kirche ist die Frage nach der Echtheit derselben viel verhandelt worden. Die Unechtheit der längeren griechischen Rezension ist erwiesen (s. Cotelerius a. a. O.). Nicht so die der kürzeren Rezension (zuerst herausgegeben von Usher 1644), die zwar auch bestritten ist (s. Baur, Tübingen 1849), deren Echtheit aber angenommen und vertreten wird von Neander (doch eingeschränkt), R. Rothe (a. a. O.), Hefele, Huther (Ztschr. f. hist. Theologie, 1841, 4) Uhlhorn (ebendas. (1851, 1) und besonders von Th. Zahn (Ignat. v. Antioch., 1874 und: Patr. apostolicor. opp. ed. Gebhard, Harnack, Zahn, vol. II, 1876). Nur drei Briefe und zwar in einer noch kürzeren syr. Rezension, wollten Cureton (Corpus Ignatianum, London 1849); Bunsen (die drei echten und die vier unechten Briefe des Ignatius, Hamburg 1849); Petermann (Ignatii quae feruntur epistolae, Leipzig 1849); Baur, Lipsius (Ztschr. f. hist. Theologie, 1856, 1), Ritschl und einige andere anerkennen; doch hat diese Hypothese durch die neueren Verteidiger der Echtheit jener mittleren Rezension, besonders Zahn, ihre definitive Widerlegung gefunden. Die Einheit der Kirche ist die Idee, für welche Ignatius glüht. Wie nur Ein Gott, Ein Christus, Ein Geist, so ist auch nur Eine Kirche; das Mittel dazu ist ihm die Gemeinschaft mit Christo und mit der apostolischen Tradition durch den Episkopat, jedoch als Vertreter der Gemeinde und nicht der Kirche. Seine Anschauung ist trotz der Glut und Überschwänglichkeit, mit der er sie vertritt, noch eine einfache und naive, dabei eine unleugbar großartige. Das Zentrum der Einheit fällt, außerhalb der irdischen Sphäre, in Christus hinein (ad Ephes. c. 3; ad Smyrn. c. 8), welcher das unsichtbare Haupt aller auf Erden zerstreuten Gemeinden ist, sofern sie dem Bischof anhangen (ad Smyrn. c. 9). Denn der Bischof ist in der Gemeinde der Stellvertreter Christi, wie das Presbyterium Nachfolger des Apostelkollegiums. Von einem dem bischöflichen Amt inhärierenden besonderen χάρισμα des Geistes und von einer successio episcopalis ist dagegen noch nirgend die Rede, wenn auch alle Bischöfe zusammen die Träger der Lehrtradition gegenüber der Häresie bilden. Zwar beruht Ignaz's Anschauung, wie die des Clemens, auf der göttlichen Autorität des Amts, aber bei ihm beginnt schon die unklare Verwechselung des Episkopats mit dem Amt und die Identifizierung des geistlichen Amts mit dem apostolischen; das geschieht zwar um der Gnadenmittel willen, aber diese treten doch dabei merklich zurück. Die Einheit der Kirche wird durch diese Theorie gefördert, aber insofern auf Kosten der Wahrheit, als ein falscher Amtsbegriff und durch ihn eine, wenn auch nicht ausgesprochene spezifische Unterscheidung zwischen Geistlichen und Laien angebahnt wird (ad Trall. c. 7). Übrigens tritt diese Anschauung von der kirchlichen Verfassung erst in einem Teil der Kirche, in Syrien, Kleinasien und bald auch in Rom auf: sie ist also weder die allge-

meine, noch auch die spätere, wie wir sehen werden. So wird auch im Hirten des Hermas (um 140) noch über die Streitigkeiten im römischen Klerus περὶ πρωτείας geklagt und die ursprüngliche Gleichheit gegen die πρωτοκαθεδρίται geltend gemacht.

Ähnlich liegt die Sache noch bei Polykarp († spätestens 166), der in seinem wohl echten Briefe an die Philipper (um 120, s. Neander, Gieseler, Möhler, Schliemann über d. Clementinen, ꝛc.) die Christen ermahnt, den Presbytern (welche noch nicht von den Episkopen unterschieden werden) und den Diakonen zu folgen, wie Gott und Christo. Anders aber schon bei seinem Schüler Irenäus († 202). Die Grundlage der Anschauung desselben bilden Schrift und Tradition, welche ihm beide aus Einer Quelle, der apostolischen, fließen. Diese setzt sich historisch fort in ihren Schülern und deren Schülern. Besonders, sagt Irenäus, muß man auf diejenigen Bischöfe achten, welche von den Aposteln her die Nachfolge haben und mit dieser, vermöge eines besonderen χάρισμα der Lehre, das sichere Geschenk der Wahrheit (adv. haeres. IV, 20). So lehrt auch Tertullian: omnem doctrinam quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspirat, veritate esse deputandum. Darum wird von Iren. auch die successio episcopalis betont (adv. haer. IV, c. 26, § 2); aber doch ist dieselbe bei ihm noch viel mehr historisch gemeint als streng dogmatisch. Dagegen werden Apostellehre und apostolische Verfassung schon parallelisiert. Zwar sagt er: ubi Spiritus Dei, illic ecclesia, aber auch: ubi ecclesia, ibi et Spiritus Dei, und die Kirche ist ihm nur da, wo die successio ab apostolis ist (a. a. O. § 5). Die Presbyter treten mithin zurück; nicht sie, sondern allein die Bischöfe sind die Nachfolger der Apostel. Somit ist ihm die Einheit und Wahrheit der Kirche in der Totalität des Episkopats, besonders in den von den Aposteln gestifteten Gemeinden, den Mutterkirchen (wie Rom, Smyrna, Ephesus) gegeben. Von einem spezifischen Vorrang aber der römischen Gemeinde ist noch nicht die Rede (s. Thiersch, Studien und Kritiken 1842, S. 512; Bickell, Geschichte des Kirchenrechts I, 2, S. 194 ff.). Der Episkopat ist ihm Kirchenamt, das in jeder Gemeinde die Kirche repräsentiert; dagegen werden von ihm Kleriker und Laien noch nicht spezifisch von einander unterschieden. Ebenso liegt auch noch die Sache bei Tertullian, der zwar ordo und plebs unterscheidet (De exhort. castit. c. 7; daher auch ordinatio, allegi in ordinem sacerdotalem [a. a. O. sowie de praescript. haeret. c. 41]) aber doch noch fragen kann: nonne et laici sacerdotes sumus? Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas . . . Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici. Bei ihm liegt die Sache noch wesentlich so, wie bei Irenäus, denn auch ihm bewahren die Bischöfe, als Nachfolger der Apostel, die überlieferte Lehre und vertreten dadurch die Einheit der Kirche. Und wenn auch Rom, als die Mutter der afrikanischen Gemeinden besonders in Ehren gehalten wird, so erkennt er doch jede apostolische Gemeinde als Autorität für die Nachbargemeinden an.

Eingeleitet durch den Sieg der Kirche über den Montanismus, macht die uns hier interessierende Frage einen starken Schritt vorwärts besonders durch Cyprian († 258). Er behauptet nicht bloß, gegenüber den Presbytern, die absolute Bedeutung des Episkopats für den Bestand der katholischen Kirche, sondern er läßt auch, unbeschadet der wesentlichen Gleichheit aller

Bischöfe, die Einheit derselben, die nicht unsichtbar bleiben darf, in dem Bischof von Rom, dem Inhaber der cathedra Petri, als in ihrer sichtbaren Spitze repräsentiert sein (de unitate ecclesiae). Die ununterbrochene Succession der Bischöfe wird dogmatisiert (so z. B. epist. 65. ad Rogatianum); sie werden als das spezifische Organ angesehen, durch welches sich der heilige Geist in der Kirche fortpflanzt, und erst durch sie strömt der Geist auch auf die anderen aus, mittelst der Ordination, der Taufe und Chrismation. Demgemäß bezeichnen auch die Constitt. App. den Bischof geradezu als *μεσίτης θεοῦ καὶ τῶν πιστῶν αὐτοῦ*. Doch hat die Gemeinde bei der Bischofswahl noch das suffragium (Cyprian, epist. 60), und in der Verwaltung der einzelnen Gemeinde ist der Bischof von denen anderer Gemeinden unabhängig (epist. 72: arbitrium proprium et liberum). Je unbestimmter aber noch Cyprians Anschauung über den römischen Primat ist (vgl. s. Streit mit Stephanus über die Ketzertaufe, Hdb. II, 45 f.), um so mehr konnte die spätere Zeit hineinlegen und sie ausbilden.

Einigermaßen beschränkt wird die Autokratie der Bischöfe durch das Verhältnis der Hauptstädte der Provinzen zu den übrigen Städten sedes apostolicae, auch Metropolitanverfassung), indem den Metropoliten die Bestätigung und die Ordination der gewählten Bischöfe zustand; ebenso durch die Synoden, welche vorzugsweise die kirchliche Einheit repräsentierten. Sie werden, nachdem anfänglich die Gemeinden in lebhaftem schriftlichen Verkehr gestanden, erst sporadisch, dann — seit dem 3. Jahrhundert — regelmäßig gehalten praesente plebe (Cyprian epist. 14; vgl. auch epist. 6 und 24), und zwar zuerst in Griechenland (Tertullian, de jejuniis c. 13). Anfangs sind es nur Provinzialsynoden, dann, seit Konstantin auch ökumenische (synodus localis, perfecta, oecumenica). Das Nicänum bestimmte (c. 5), daß fortan jährlich in jeder Provinz zwei Synoden stattfinden sollten. Je mehr aber die Idee von dem im Episkopat sich fortpflanzenden heiligen Geist um sich griff, um so mehr trat auf den Synoden das Recht der Presbyter und der Anteil des Volks zurück.

Doch machten sich die dargelegten Grundsätze und Grundzüge der Verfassung erst ungehemmt geltend, als die Welt äußerlich von dem Christentum überwunden war; aber da trat auch schließlich die innere Unwahrheit voll hervor, die sich derselben bemächtigt hatte.

Vgl. Maaßen, Über die Gründe des Kampfes zwischen dem heidnisch-römischen Staat und dem Christentum. Wien 1882. Rettberg, Cyprian 1831. O. Ritschl, Cyprian v. Karthago und die Verfassung der Kirche. Göttingen 1885.

5. Die Kirchenverfassung in der kanonisch-katholischen und in der römisch-katholischen Zeit.

Nichts beweist mehr, wie tiefe Wurzeln die falschen Verfassungsprinzipien in der Kirche schon geschlagen hatten, als die Leichtigkeit, mit der sie sich seit Constantin dem Großen geltend machen. Zuerst unter ihm, der sich als *τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος* ansah (Eusebius, Vita Constantini IV, 24; s. Walch in den Comment. Societ., Göttingen, Bd. VI, S. 81 ff.), als gleichberechtigt neben allen Kulten anerkannt (313), erscheint

die katholische Kirche unter Theodosius dem Großen als ausschließlich im Reiche geltend. Unter Justinian († 565) wird es klar ausgesprochen, daß es zum wesentlichen Beruf des Kaisers gehöre, das kirchliche Leben vor Spaltungen zu sichern und es nach seiner äußeren Seite in Einheit mit der Staatsordnung zu erhalten. Kirche und Staat, zwei so grundverschiedene Lebenspotenzen, durchdringen sich gegenseitig zum Unheil für beide, wie die Geschichte bis in unsere Tage hinein beweist. Der Staat herrscht durch die Kirche, und die Kirche durch den Staat. Immer verderblicher greift die Gleichstellung der Tradition mit der heiligen Schrift um sich, und demgemäß die Überordnung der ersteren über die letztere. Unter den Metropoliten erhielten schon auf dem Nicänum den höchsten Rang die von Alexandria, Antiochien und Rom. Darauf wird 381 dem Bischof von Konstantinopel (Conc. Constant. I, c. 3) der Ehrenrang nach dem Bischof von Rom zugewiesen, und auf dem Konzil zu Chalcedon 451 die Oberleitung der gesamten morgenländischen Kirche. Zugleich wird auf dem letztgenannten Konzil auch der Bischof von Jerusalem zum Patriarchen erhoben (vgl. Maaßen, Der Primat des Bischofs von Rom und die Patriarchalkirchen, Bonn 1853). Indem aber die morgenländische Kirche sich auf das griechische Reich stützte und infolge dessen den Patriarchen von Konstantinopel als ihren Haltpunkt anerkannte (Conc. Chalced. c. 9), hat ihr eigenes Verhängnis sie mit dem des Reichs aufs innigste verbunden.

Anders die abendländische Kirche, die ihren Schwerpunkt in sich selbst suchend, sich selbständig entwickelt hat, besonders als seit Ende des 4. Jahrhunderts die schon früher (auf der Synode zu Sardika, 343) gestattete Appellation an den römischen Stuhl in den Grundsatz verwandelt wurde, daß in allen wichtigeren Angelegenheiten die Entscheidung in Rom gesucht werden müsse. So schreibt 416 Innocenz I. (ad Decentium Eugubinum): ab omnibus debere servari, quod a principe Apostolorum Petro romanae ecclesiae traditum est. Was aber das Verhältnis zwischen Kirche und Staat anlangt (Riffel, Geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, Mainz 1836; Bickell a. a. O. S. 226 ff.), so verliehen bis zum 6. Jahrhundert erst die Verfügungen des Imperiums den Beschlüssen der Konzile Rechtsverbindlichkeit. Doch versucht schon Gelasius (492—96) die Autorität des römischen Stuhles über die der Konzile zu erheben (Mansi, Collect. sacror. concil. T. VIII, p. 157); an den Kaiser Anastasius schreibt derselbe: Duo sunt, quibus principaliter hic mundus regitur, auctoritas sacra pontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem. Der Verwirklichung solcher Ansprüche stand freilich noch die Macht der Verhältnisse entgegen. Dennoch konnte schon Gregor d. Gr. behaupten: quod Romanus pontifex, si canonice fuerit ordinatus, meritis b. Petri indubitanter fit sanctus.

Das wurde anders auf germanisch-romanischem Boden, besonders seit Bonifazius sich ganz dem römischen Bischof unterwarf und seit Pippin 755 das den Longobarden entrissene, dem griechischen Kaiser gehörende Territorium dem Papst schenkte und damit den Grund zum römischen Kirchenstaat legte. Dazu kam später (1054) die definitive Trennung der occid. Kirche von der

orientalischen. Zwar besteht auch im Abendland bis in die Zeit Karl d. Gr. das bischöfliche Regiment mit dem Metropolitanverbande und den Synoden, doch also, daß die von dem Könige präsidierte Reichsversammlung der kirchlichen und weltlichen Großen (concilia mixta) mit ihren Beschlüssen (capitularia) den Schwerpunkt der kirchlichen Regierung bildete. Diese Gestaltung wurde aber unhaltbar, als das Reich auseinanderfiel und die Kirche, nach dem Grundsatz Divide et impera, die eingetretene Lage ausbeutete. Wie bald und in welchem Umfange dies geschah, beweisen die pseudoisidorischen Dekretalen, mit auf Grund welcher dann Päpste (so ausschließlich die römischen Bischöfe genannt seit dem Konzil von Rom 1075) wie Gregor VII., Alexander III., Innocenz III., Bonifacius VIII. ihre hierarchischen Ansprüche geltend zu machen und durchzusetzen vermochten: befördert durch die untereinander entzweiten Gegner, das Kaisertum und das weltliche Fürstentum. Schon die Vergleichung der geistlichen und weltlichen Gewalt mit der Sonne und dem Monde (Gregor VII.) drückt diese Ansprüche aus. Mehr noch legen sie sich dar in den Worten: dominus Petro non solum universam ecclesiam, sed totum reliquit seculum gubernandum (Innocenz III.); und in der mißbräuchlich auf Luk. 22, 38 gegründeten, in der Bulle Unam Sanctam (1302) ausgesprochenen Vorstellung von den der Kirche verliehenen beiden Schwertern (vgl. Bernhard v. Clairvaux, De consider. IV, 3; uterque ergo ecclesiae, et spiritalis scilicet gladius et materialis, sed is pro ecclesia, ille ab ecclesia exercendus; ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et jussum imperatoris). Doch mit Weglassung der letzten Worte, und mit dem auf Mißbrauch von 1 Kor. 2, 15 beruhenden Zusatze: spiritualis homo judicat omnia, ipse autem a nemine judicatur; verbunden mit der Behauptung, daß es de necessitate salutis sei, dem römischen Bischof zu gehorchen und daß der Papst vicarius Petri, ja Dei et Christi sei, dem die Fürsten sogar in weltlichen Dingen unterworfen seien! Dazu kamen bald die gänzliche Vermengung der kirchlichen Ordnung mit der Heilsordnung, die Lehre von der Heilswirkung der Sakramente ex opere operato, von der Messe als eines Opfers für Lebende und Tote, von dem Bußsakrament und Ablaß und die unsagbaren Greuel der Inquisition (vgl. Biener, Geschichte des Inquisitions-Prozesses, Leipzig 1827). Alle diese Anmaßungen, Irrlehren und Greuelthaten drücken den Höhepunkt des hierarchischen kurialistischen Strebens aus, zugleich aber auch den Punkt, an welchem solche Überhebung sich brechen mußte. Die Reaktion trat ein, und zwar von drei Seiten her: seitens der Fürsten und Stände, seitens des Episkopats und der Konzile, und seitens der Waldenser, der böhmischen Brüder, der deutschen Mystik und der vorreformatorisch wirkenden Männer (vgl. die KG., Handb. II, S. 176 ff.).

Schon der Kampf zwischen Innocenz III. und Friedrich II. bietet die Grundlage zu einer neuen Entwicklung; ebenso das Auftreten Philipps des Schönen von Frankreich gegen Bonifaz VIII. Dazu kommt nach den Vorgängen in England („Petrus kann nicht zugleich Konstantin sein": Ranke, Englische Geschichte I, 70) das Drängen der Nationen auf Freiheit von Rom, in Deutschland bes. durch die Anhänger Ludwigs des Bayern (s. Koch, Sanctio pragm. Germanor., 1789; Riezler, Müller u. a.), durch den Verein der Kurfürsten zu Rense (1338) und durch die goldene Bulle, 1356; vgl. O. Harnack,

Das Kurfürstenkollegium und die goldene Bulle, Gießen 1883). Während Wilhelm Occam das Recht des Kaisers gegen das Papsttum vertritt, werden gleichzeitig von Marsilius von Padua (im Defensor pacis; von Johann XXII. anatematisiert 1327) die Rechte der Nationen, im Sinne der Volkssouveränität, geltend gemacht. Dazu kommen die Konzile von Pisa (1409), Costnitz (1414 bis 1418), Basel (1431—43), welche alle den Satz vertreten, daß die allgemeinen Kirchenversammlungen über dem Papste stehen; ferner: P. d'Ailly, De difficultate reformationis in concilio universali; Nikolaus von Cusa, De concordantia catholica; Nikolaus de Clemange, De ruina ecclesiae; Gerson, Considerationes de pace; De modis uniendi ac reformandi ecclesiam. Wenn auch die Opposition dieser Konzile zu gunsten des Episkopalismus erfolglos bleibt (s. das 5. Laterankonzil unter Leo X. von 1512), so treten doch die inzwischen erstarkte Macht der Fürsten mit ihrem Majestätsrecht sowie die der Stände (s. die Gravamina der deutschen Nation vom Jahre 1521) der Hierarchie und dem mit ihr verbundenen kaiserlichen Willen nachhaltig entgegen. Namentlich sind die entstehenden Territorialgewalten für die Verfassung der lutherischen Kirche von großer Bedeutung. Sachsen wurde der politische Vorort, bald auch der reformatorische. Denn es erhebt sich die vorreformatorische Reaktion und bereitet die Bahn den durchschlagenden Ereignissen im 16. Jahrhundert. Besonders sei hier auf Wessel hingewiesen, von dem Luther (in der Vorrede zu dessen Farrago rerum theol. Bas. 1522) sagt: Hic, si mihi antea fuisset lectus, poterat hostibus meis videri, Lutherum omnia ex Wesselio hausisse, adeo spiritus utriusque conspirat in unum.

Über die Zeit Konstantins und Theodosius des Großen s.: Manso, Das Leben Konstantins d. Gr. Breslau 1817. Burckhardt, Die Zeit Konstantins d. Gr., 2. Aufl. Zahn, Konstantin u. die Kirche. Hannover 1876. Brieger, Konstantin d. Gr. als Religionspolitiker, 1880. Martini, Über die Einführung des Christentums als Staatsreligion. München 1813. Friedrich, Zur ältesten Geschichte des Primates in der Kirche. Bonn 1879. Lange, Gesch. der römischen Kirche bis Leo I. Bonn 1881. Bis Nikolaus I. Bonn 1885. || Für das frühere MA. s. insbes.: Spittler, Gesch. d. kanon. Rechts bis auf die Zeiten des falschen Isidor. Halle 1776. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands, Göttingen 1846 ff. Baxmann, Die Politik der Päpste. Elberfeld 1868. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. Tl. 1, Leipzig 1887. Hatch, Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas im früheren Mittelalter (deutsch v. A. Harnack). Gießen 1888. v. Schulte, Gesch. der Quellen u. Literatur des kanon. Rechts v. Gratian bis auf die Gegenwart. 3 Bde. Stuttgart 1875 ff. Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts. I. II, Straßburg 1878. || Für die vorreformator. Epoche: Riezler, Preger, C. Müller rc. rc. (s. Hdb. II, S. 203). v. Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts. Konstanz 1840, 4 Bde. (dagegen Hefele, Kritische Beleuchtung rc. Tübingen 1841, sowie Konziliengeschichte, Bd. VII, 1). Hübler, Die Konstanzer Reformation. Leipzig 1867. — Ferner Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. Hamburg 1841, 2 Bde., u. s. f. (Hdb. II, 205). — Zum Vatikanischen Konzil: Janick, Der Papst und das Konzil, 1871. Acton, Zur Geschichte des Vatikanischen Konzils. München 1871. Friedrich, Tagebuch, während des Vatikanischen Konzils geführt. 2. Ausg., Nördlingen 1873. Ders., Documenta ad illustrandum concilium Vaticanum anni 1870. 1871, 2 Bde. Ders., Geschichte des Vatikanischen Konzils. 3 Bde., Bonn 1877 ff. Frommann, Geschichte des Vatikan. Konzils. Gotha 1872.

6. Die Geschichte der evangelischen Kirchenverfassungen.

Die Reformation der Kirche ist nicht Schöpferin des Territorialismus, der erst nach dem dreißigjährigen Krieg zur Herrschaft gelangte. Sie ist überhaupt nicht aus dem Bestreben entstanden, die Verfassungsform zu än-

dern oder den historischen Faden derselben abzureißen, sondern dies war nur ihre unvermeidliche Folge, besonders da die Bischöfe nicht auf sie eingingen. Ihre Ursprünge liegen tiefer und auf einem ganz anderen Gebiete; ihre Interessen sind rein geistliche, wie auch Luther gleich anfangs (s. oben S. 602) die geistliche und die leibliche Christenheit recht unterschieden wissen wollte. Sie war auf Wiederherstellung des innersten Kerns, des Verhältnisses zu Gott in Christo, gerichtet; darum ging sie auch nicht auf Stiftung einer Partikularkirche aus, sondern auf Reform der ganzen Kirche, ohne die Kontinuität mit der früheren Kirche aufzuheben. Wenn es zu einer ganz anderen Verfassungsform kam, so geschah dies unter dem maßgebenden und durchgreifenden Einfluß des reformatorischen Grundprinzips auf die Lehren von der Kirche, dem Amte und der Gemeinde, die bald ihren Einfluß auch auf die Verfassung äußern mußten; besonders aber unter dem unabweisbaren, gebieterischen Drang der durch die Zustände des deutschen Reichs bedingten Machtstellung der territorialen Obrigkeiten: der Landesfürsten und der Magistrate in den Reichsstädten. S. die Reichstagsschlüsse von 1523 und 1524, besonders den Speyerschen Reichstagsabschied von 1526, infolge deren die Landesherren Gebrauch machten von ihrer rechtlichen Macht zur Einführung der Reformation in ihren Territorien (jus reformandi).

Schon 1523 schrieb Luther an seinen Kurfürsten, derselbe sei „für sich selbst schuldig, als ein christlich Mitglied“, die Prediger des Evangeliums zu schützen und „als ein christlich Fürst, sofern es sein mag, den Wolfen zu begegnen“ (de Wette II, 193; s. auch III, 50). Doch bringt er dabei („Von weltlicher Obrigkeit“ vom Jahre 1523) auf Unterscheidung des Regiments Christi und des weltlichen Regiments: „Eines, das Christen und fromme Leute macht; das Andere, welches den Unchristen und Bösen wehret, daß sie äußerlich müssen Frieden halten“ (X, 435. 437). In demselben Jahre erschien die erste, aber nicht zur Ausführung gekommene, protestantische Kirchenordnung, die Leisniger, mit einer Vorrede Luthers (X, 1148 ff.), dann 1524 die Magdeburger, die sich jedoch auf die Anordnung des Gotteskastens beschränkt, und 1525 die Revaler (s. Bienemann, aus Livlands Luthertagen, Reval 1883; Hoerschelmann, Zur Geschichte der luther. Kirche in Rußland — Luthardt, Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1888, S. 608 ff.), die für Preußen und die für Stralsund (s. Richter, KOO., und Frantz, Die evangel. Kirchenverfassung in den deutschen Städten des 16. Jahrhunderts, Halle 1876). — Überhaupt aber jagte man nicht einem Ideal von Kirchenverfassung nach, sondern stellte an diese, im Unterschied von dem Bekenntnis, sehr bescheidene Ansprüche. „Darum sind die auch zu strafen“ — sagt Luther, W. XII, 645 —, „so die Christenheit und der Kirche Wesen und Regiment also fürgeben und malen oder urteilen wollen, als solle und müsse es allenthalben ohne alle Gebrechen und Mangel sein; aber wo das nicht ist, soll da nicht die Kirche Christi, noch rechte Christen sein. Wie sich denn viel irrige Geistliche, sonderlich die großen Klüglinge und unzeitigen, selbstgewachsenen Heiligen hieran feindlich ärgern und stoßen, so sie etwas Gebrechliches sehen oder spüren an dem Haufen, so Christen sind und das Evangelium haben, und ihnen selbst eine solche Kirche träumen, daran gar nichts Gebrechliches sein soll; welches doch auf Erden und in diesem Leben nicht sein kann, auch an ihnen selbst nicht funden wird.“

Darum wollten die Reformatoren den geschichtlichen Faden auch der Verfassung nicht abreißen und das bischöfliche Aufsichtsamt jure humano in der Kirche erhalten. Aber die Bischöfe gingen darauf nicht ein.

Auch für die Verfassungslehre brach zwar Luther die Bahn, für den Bau der Verfassung selbst aber wirkte Melanchthon eingreifender. Luthers Anschauungen haben manche Wandlungen durchgemacht. Anfangs fallen ihm noch Kirche und Staat zusammen („An den Adel deutscher Nation" vom Jahre 1521); doch schon von 1525 an unterscheidet er, wie wir oben gesehen, streng zwischen Gottes Reich und Weltreich („Von weltlicher Obrigkeit"). Dadurch aber läßt er sich nicht hindern, den Kurfürsten Johann um das obrigkeitliche Einsehen in die Not der Pfarrer anzugehen (de Wette III, 39 u. 51) und an Spalatin zu schreiben: Principes nostri non cogunt ad fidem et evangelium, sed cohibent externas abominationes (de Wette III, 50), ja in diesem Sinne den späteren territorialistischen Grundsatz aufzustellen: „daß an Einem Ort auch einerlei Predigt gehen soll", denn ein weltlicher Regent könne nicht dulden, „daß seine Unterthanen in Uneinigkeit und Zwiespalt durch widerwärtige Prediger geführet werden, daraus zuletzt Aufruhr und Rotterei zu besorgen wäre" (vom Jahre 1526; de Wette III, 89). — Inzwischen versuchte unter dem Landgrafen Philipp von Hessen die Homburger Synode (1526), angeregt durch Franz Lambert von Avignon, der es auf Bildung einer Gemeinde von wahrhaft Gläubigen abgesehen, eine synodal-presbyteriale Verfassung einzuführen. Luther aber, zur Abgabe eines Gutachtens aufgefordert, riet davon ab (de Wette VI, 80), und dieser Versuch hatte auch nur bis zum Jahre 1532 Bestand (s. Richter, Gesch. der evangel. Kirchenverfassung, S. 36 ff.). Über die Weiterentwickelung der hessischen Kirchenverfassung s. Heppe, Gesch. d. hessischen Kirchenverf., Marburg 1852; Gesch. d. hessischen Generalsynoden, 2 Bde., Cassel 1847, und Richter a. a. O. S. 183 ff.

In dem Jahre 1526 trägt Luther bei dem Kurfürsten auf die Visitation der kirchlichen Gemeinden im Lande an: nicht als prinzipiell aus der Natur des obrigkeitlichen Berufs folgend, sondern (wie er ihm 1526 vorgestellt: de Wette III, 39) „als Pflicht und Beschwerde, solches Ding zu ordnen; denn sich's sonst niemand annimmt, noch annehmen kann, noch soll" (de Wette III, 136). So schreibt er auch in der Vorrede zum Unterricht an die Visitatoren 1528 (1538): „Wir hätten dasselbige recht bischöfliche und Besuchamt, als aufs höchste vonnöten, gerne wieder angericht gesehen, aber weil unser keiner dazu berufen oder gewissen Befehl hatte", haben wir uns „zur Liebe Amt (welches allen Christen gemein und geboten) gehalten" und bitten: „daß S. Churfürstl. Gnaden aus christlicher Liebe (denn sie nach weltlicher Obrigkeit nicht schuldig sind) und um Gotteswillen, dem Evangelio zu gut und den elenden Christen zu Nutz und Heil, gnädiglich wollten etliche tüchtige Personen zu solchem Amte fordern und ordnen" (W. X, 1906). Ebendaselbst (S. 1911) rechtfertigt Luther 1545 nur aus dem Notstande die Kirchenvisitation durch den Landesherrn und bezeichnet die Fürsten nur als „Notbischöfe" (XVII, 154. 155). So sagt auch der Herzog Albrecht von Preußen (s. die Vorrede zur KO. von 1530): coacti sumus alienum officium, h. e. episcopale, in nos sumere. Wie schon 1526 schrieb Luther auch 1530 an den Kurfürsten (de Wette III, 142): „Wir wissen fast wohl, daß Fürstenamt und

Predigtamt nicht einerlei ist, ... aber jetzt fragt man, ob ein Fürst, als ein Christ, hierin bewilligen wölle." Denn er sowohl (vgl. die Briefe bei de Wette IV, 74. 75), als besonders Melanchthon hätten gern der evangelischen Kirche den Episkopat erhalten. Vor Luthers Seele stand unentwegt durch sein ganzes Leben hindurch das Bild eines Bischofs, wie er dasselbe im allgemeinen, bezogen auf alle Pfarrer, in den Schmalk. Artt. (II, 4; Müller p. 308) entworfen. Was aber insonderheit das Regiment der Bischöfe anlangt, so s. sein Bedenken vom Jahre 1528 (de Wette III, 316), in welchem er sich bereit erklärt, „so viel es Gottes Wort leidet", demselben zu willfahren. Viel bestimmter äußert sich darüber Melanchthon, der nicht ohne Grund, wie die folgende Zeit erwiesen, eine Cäsaropapie besorgte. Er schreibt an Camerarius (1530; Corp. Reform. II, 334): Utinam, utinam possim non quidem dominationem confirmare, sed administrationem restituere episcoporum; video enim qualem simus habituri ecclesiam dissoluta πολιτείᾳ ecclesiastica. Video, postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem, quam unquam fuit. In seinem Consil. de moder. controv. vom Jahre 1534 sagt derselbe: et ut maxime nulli essent episcopi, tamen creare tales oporteret. Ähnl. auch Brenz (s. Corp. Reform. II, 362). Dieses episkopale Element tritt, verglichen mit den Kirchenordnungen Deutschlands, am meisten in der Stellung hervor, welche in der Revaler KO. von 1525 dem „obersten Pastor" zu den übrigen Faktoren des Kirchenregiments gegeben wird. — Über den Ausfall der ersten Visitation, die nach einer besonderen kurfürstlichen Instruktion vollzogen ward (Richter, KOO. I, 778), und über die vorgefundenen Zustände äußert Luther sich sehr betrübt in einem Briefe an Spalatin vom Jahre 1529 (de Wette III, 424). Auch gab er wohl infolge solcher Erfahrung seinen früheren Gedanken an eine „Sammlung von ernsten Christen" (Walch X, 271 ff.) ganz auf.

Dieselbe Anschauung begegnet uns auch in den Bekenntnisschriften unserer Kirche: Conf. Aug. Art. XXVIII („Beide Regiment — das geistliche und weltliche — soll man um Gottes Gebots willen mit aller Andacht ehren und wohl halten als zwo höchste Gaben Gottes auf Erden", aber beide auch „nicht ineinander mengen und werfen"); Apol. Art. XIV; Artt. Smalc. III, 10 und besonders in dem Anhang: De potestate et primatu Papae et de potestate et jurisdictione episcoporum; s. namentlich Müller p. 330. In jenem Abschnitte der Conf. Aug. wird zwischen dem mandatum divinum (docendi evangelii et administrandi sacramenta) und der jurisdictio interna (mandatum excommunicandi et absolvendi) einerseits, und andererseits der jurisdictio externa in foro ecclesiastico, welche nur juris humani sei (juxta politiam canonicam, quam non reprehendimus), unterschieden. Es wird erklärt, daß man bereit sei, die letztere den Bischöfen zu lassen, wenn sie das Evangelium frei ließen: neque vero habent potestatem tyrannicam, h. e. sine lege, neque regiam, h. e. supra legem, sed habent certum mandatum, certum verbum Dei, quod docere, juxta quod exercere suam jurisdictionem debent. Da diese Stellen im verschiedenen Interesse erklärt worden sind, so sei hier auf Mejer (Grundlagen des Kirchenregiments, S. 86 ff.) und besonders auf die treffliche Ausführung von v. Scheurl (Sammlung kirchenrechtlicher Abhandlungen, Abt. 3, S. 345 ff.) verwiesen.

Jedoch erwiesen sich diese Konzessionen als unfruchtbare, weil die Bischöfe, außer den beiden preußischen von Pomesanien und Samland, sich weigerten, das Evangelium frei zu geben. Da von der andern Seite sich die Reformatoren nur als Zeugen der Wahrheit ansahen, nicht auch als Kirchenobere, so blieb nur übrig, daß die Fürsten aufgefordert wurden, thäten sie es nun gern oder ungern, als praecipua membra ecclesiae (s. Schmalk. Art. a. a. O.) der Kirche zu helfen und zu dienen mit ihrem Amt. Zu der Erwartung eines solchen Liebesdienstes von seiten der Obrigkeit fühlte Luther sich um so mehr berechtigt, als er das wohlbegründete Bewußtsein hatte, die weltliche Obrigkeit, wie keiner vor ihm, zu der ihr gebührenden Stellung im Namen des Christentums erhoben zu haben. Er selbst sagt: „Dieses einigen Stücks halber sollten die Fürsten mir danken und günstig sein. . . . Denn solchen Ruhm und Ehre habe ich von Gottes Gnaden davon, es sei dem Teufel und allen seinen Schuppen lieb oder leid, daß seit der Apostel Zeit kein Doctor noch Scribent, kein Theologus noch Jurist, so herrlich und klärlich die Gewissen der weltlichen Stände bestätiget, unterrichtet und getröstet hat, als ich gethan habe durch sondere Gottes Gnade. Das weiß ich fürwahr" (XIX, 2288). Nur sollten dabei das geistliche und weltliche Regiment nicht ineinander gemengt werden; auch war anfänglich dieser Ausweg nur provisorisch gemeint (Passauer Vertrag 1542; Augsburger Religionsfriede 1555). Jeder Stand, sagte man, der Fürst wie der Hausvater (s. Luthers Lehre von den drei Ständen: dem status ecclesiasticus, politicus, oeconomicus), hat die Pflicht, in seiner Stellung und mit den ihm eigenen Gaben dem Wohl des Ganzen zu dienen, und der Fürst bringe als solche Gabe die ihm nach der damaligen Anschauung zur persönlichen Verfügung gehörende Regierungsgewalt mit. Das eigentliche, ausschlaggebende Motiv aber war, daß das Fürstentum die einzige Gegengewalt bot gegenüber der Absicht des Papstes, die Protestanten durch ein Konzil überstimmen und verurteilen zu lassen. Nachträglich kam auch der biblische Notbeweis für dieses Notbistum, das Wächteramt der Obrigkeit über beide Tafeln des Gesetzes hinzu, besonders durch Melanchthon, und trotz dessen, daß er zu dieser Frage, wie wir oben gesehen, mit bangem Herzen stand. Denn die Obrigkeit, sagte man, dürfe in ihrem Gebiete keine groben Übertretungen auch der ersten Tafel des Gesetzes dulden (Götzendienst, Gotteslästerung. S. Melanchthon, Loci theologici (besonders die letzte Redaktion seit 1542): loc. de ecclesia und de regno Christi (Corp. Reform. XXI, p. 500 ff.), und seine bezügliche Abhandlung von 1537 (daselbst III, p. 240); unter den späteren Dogmatikern vgl. besonders Johann Gerhard. S. auch das Gutachten der Wittenberger Fakultät vom Jahre 1638 (Responsa et consilia Thl. II, p. 129). Aber eingedenk dessen, wie unsere Kirche überhaupt zur Verfassungsfrage steht und angesichts der geschichtlichen Führung, wäre es — trotz mancher schweren Erfahrung — doch ein falscher Doktrinarismus, zu behaupten, daß die kirchenregimentliche Stellung des evangelischen Fürsten in jedem Sinne und unter allen Umständen ein Irrweg und als schriftwidrig zu verwerfen sei; denn nirgend steht in der Schrift, daß die Kirche gegebnenfalls ihre Angelegenheiten nicht auch in die Hände eines Fürsten legen dürfe, unter der Voraussetzung, daß sie dabei nicht in der Ausübung ihrer Lebensfunktionen gehemmt sei. Immer aber ist damit nur die Kirchen-

pflege, nicht das eigentliche Kirchenregiment gemeint (siehe Stahl a. a. O., S. 214 ff.).

Zunächst, und zwar schon seit 1527, ging man — besonders behufs der Visitationen — an die Errichtung des Amts der **Superintendenten** (eine schon von Augustin [de civit. Dei XIX, 19] und Hieronymus [epist. 85] für die Bischöfe gebrauchte Bezeichnung, d. h., wie es anfangs gemeint war, des evangelisch geläuterten Episkopats. „Eigentlich heißt ein Bischof ein Aufseher oder Visitator, und ein Erzbischof, der über dieselbigen Aufseher und Visitatores ist. . . . Zuletzt ist solch Amt eine weltliche, prächtige Herrschaft worden" (Luther X, 1908). **Die Aufrichtung dieses Amts ist ein Grundzug der lutherischen Kirchenverfassung**; dagegen wurde es erst in der Folge zu einem Organ des landesherrlichen Kirchenregiments. Nach der Intention der Reformatoren sollten sie die Pfarrer beaufsichtigen, dieselben in der christlichen Wahrheit tiefer gründen und sie dadurch in ihrer amtlichen Thätigkeit an der Jugend und den Alten fördern. Erst später, unter dem um sich greifenden Territorialismus, wurden sie zu einfachen Vollzugsorganen der Konsistorien. Zuerst findet sich das Amt des Superintendenten in der von Aepinus 1525 verfaßten KO. für Stralsund (Richter, Evangel. KOO. I, 22 ff.). Über die evangelischen Superintendenten s. Ziegler, de munere Superintendentis, 1704; Böhmer, jus ecclesiasticum T. I, p. 782 ff.; Jacobson, PRE.² s. v.

In der Visitation liegen auch schon die Anfänge der **Konsistorien** (eine ebenfalls ältere Bezeichnung für die bischöflichen Offizialate; Artt. Smalc., Müller p. 342), wenn sie auch erst über zehn Jahre später definitiv eingeführt wurden. Für die Geschichte dieser Behörden s. Richter in Reyschers und Wildes Zeitschrift für das deutsche Recht. Bd. 4, wo auch das bezügliche, wahrscheinlich von Justus Jonas redigierte „Bedenken" der Wittenberger Theologen vom Jahre 1538 mitgeteilt ist (vgl. desselben Gesch. d. evang. Kirchenverf., S. 82 ff.; ferner Mejer, Anfänge des Wittenberger Konsistoriums, Ztschr. f. Kirchenrecht XIII, S. 28 ff.). Zuerst 1538 provisorisch, dann seit 1542 definitiv in Sachsen eingeführt, und zwar, wie Luther an Spalatin beruhigend schreibt, ohne in die Kompetenz der Superintendenten einzugreifen, nur ad causas matrimoniales und ad rusticos cogendos in ordinem aliquem disciplinae (de Wette V, 329), wurde allmählich ihre Stellung schillernd, indem sie zu fürstlichen Kirchenbehörden wurden. Nach der Meinung der Reformatoren (s. das Gutachten derselben vom Jahre 1545) sollten sie unabhängige kirchliche Gerichte sein, bestehend aus geistlichen und aus weltlichen Gliedern (honesti et docti viri, Deum timentes), die über den Kirchenbann und in Ehesachen zu entscheiden hatten. Aber als **Staatsbehörden** sind die Konsistorien niemals gewollt, obgleich schon in dem Entwurf von 1538, vollends in dem von 1543 (unter Herzog Moriz von Sachsen), der volle Ansatz zum späteren lutherischen Polizeikirchentum gegeben ist. Aus Kirchengerichten wurden sie fürstliche, staatskirchliche Behörden; jura episcopalia vicaria hießen nun die von den Konsistorien auftragsweise verwalteten, jura reservata die persönlich ausgeübten Rechte der Fürsten. Die Konsistorien erhielten außer den oben genannten Sachen auch die, welche nach der Meinung der Reformatoren den Bischöfen kompetierten: die Aufsicht über die Lehre und die Ceremonien, die

Prüfung der Kandidaten und die Einsetzung der Pfarrer, die Überwachung derselben und der Superintendenten. So bekam das Konsistorium einen doppelten, nach zwei Seiten hin schillernden Charakter: gemeint als ein kirchliches Institut, ward es eine fürstliche Behörde, die zugleich auch die Kirche repräsentieren sollte. Kurz, es gestaltete sich so, daß der Wirkungskreis der Konsistorien nicht nur die kirchliche Gerichtsbarkeit, sondern auch das gesamte Kirchenregiment umfaßte.

Mit schwerem Herzen errichteten die Reformatoren („nam episcopi sunt hostes doctrinae verae") das Notdach des landesherrlichen Kirchenregiments. Luther dringt immer entschiedener darauf, daß geistliche und weltliche Gewalt streng geschieden werden. S. seinen Brief vom Jahre 1530 an Melanchthon: Cum certum sit, duas istas administrationes esse distinctas et diversas, nempe ecclesiasticam et politicam, quas mire confudit et miscuit Satan per Papatum: nobis hoc acriter vigilandum est, nec committendum, ut denuo confundantur, nec ulli cededum, ut confundat. Doch fügt er hinzu: personas impermixtas, sicut et administrationes volo, etiamsi idem homo utramque personam gerere possit (de Wette IV, 105 ff.). Ebenso schreibt er (1536) mit Bugenhagen und Spalatin an Baier in Zwickau: „Unser Evangelium und Lehre bringet aufs höchste dahin, daß man die zwei Regiment, weltlich und geistlich, wohl unterscheide und ja nicht untereinander menge" (a. a. O. V, 8); und 1543 an Creffer in Dresden: Aut ipsi (aulae) fiant pastores, aut desinant vocationes confundere . . . . Distincta volumus officia ecclesiae et aulae, aut deserere utrumque. Satan pergit esse Satan. Sub Papa miscuit ecclesiam politiae, sub nostro tempore vult miscere politiam ecclesiae (de Wette V, 596). Um so wichtiger ist uns die das kirchliche Verfassungsbild nach den Anschauungen der Reformatoren zeichnende und ihre Wertschätzung der bischöflichen Institution dokumentierende Reformatio Vitebergensis vom Jahre 1545 (Walch XVII, 1422 ff.; Corp. Reform. V, 601 ff.; Richter, KOO. II, 81 ff.), welche von Richter (Gesch. d. evangel. Kirchenverf. S. 79) irrig nur als eine dem Kaiser gemachte Konzession aufgefaßt wird (s. vielmehr Stahl a. a. O. S. 208 ff. und F. Haupt, D. Episkopat deutscher Ref., S. 51 ff.). Namentlich sei auf die hier gemachte Unterscheidung der geistlichen und weltlichen Gewalt, sowie auf die hier gestellten Anforderungen an das echte bischöfliche Amt hingewiesen (C. R. V, 630. 635. 658; Walch XVII, 1448 ff.). Vgl. auch Melanchthon vom Jahre 1548 (Corp. Reform. VI, 288).

Doch diese Reformatio blieb nur ein Vorschlag. Nach dem Augsburger Religionsfrieden 1555 (s. Lehenmann, Acta publica de pace religionis, Frankfurt 1631), der dem evangelischen Glauben in den Territorien evangelischer Fürsten freie Entfaltung gestattete, wurden Kirchenpflege und Kirchenregiment vollends verwechselt, und die landesherrliche Reformation der Kirche, mit dem ihr gebührenden ausgedehnteren Majestätsrechte über dieselbe, wurde zur landesherrlichen Ausübung der Kirchengewalt selbst. — Wohl opponierten einzelne Theologen (Flacius, Wigand, Musäus u. a.), und Chemnitz schrieb noch (übereinstimmend mit der Conf. Aug. Art. XXVIII) einfach dem Amte des Worts die Verwaltung des Kirchenregiments zu (Exam. conc. Trid., Loc. XIII, sectio 1). Aber die weit überwiegende Mehrzahl beruhigte sich bei dem Thatbestande, und auch nach den Dogmatikern Gerhard, Quenstedt, Hollaz

ist die evangelisch-christliche Obrigkeit Verwalterin des Kirchenregiments, jedoch unter dem Beirat der kirchlichen Amtsträger. Wie denn eine Zeitlang (1581 bis 1620) auch die sächsische Kirche durch eine Generalsynode geleitet wurde. — Obgleich jene Anschauung nicht mehr die unserer Symbole ist, so entspricht sie doch dem Rechtsbestande der Kirche in den lutherischen Landen. Wären die Anschauungen der Reformatoren durchgedrungen, so wären Kirche und Staat unterschiedene, nicht geschiedene, Gebiete geblieben, beide mit selbständigen Organen ausgerüstet, die ihren Einheitspunkt in dem Fürsten hatten. Doch es kam anders, wie wir bald sehen werden. Nur in Dänemark und Schweden erhielt sich auf lutherischer Grundlage die Episkopalverfassung, ohne daß auf die episkopale Succession ein solches dogmatisches Gewicht gelegt war, wie reformierterseits entweder auf die Presbyterialverfassung oder — in England — auf die episkopale. S. Knös, Die vornehmlichen Eigentümlichkeiten der schwedischen Kirchenverfassung, 1852.

Darauf sei noch hingewiesen, daß wir für die Geschichte der Kirchenverfassung in den zahlreichen Ländern und Städten Deutschlands eine reich fließende Quelle an den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts besitzen, die zugleich die Einheit und Katholizität der evangelisch-lutherischen Kirche, trotz ihres Bestandes in selbständigen Landeskirchen, bezeugt. In erster Reihe kommen hier in Betracht der sächsische „Unterricht der Visitatoren" von 1528 und die gleichzeitigen, auf dieser Grundlage von Bugenhagen für eine Reihe von Städten und Herzogtümern verfaßten KOO. So die für Braunschweig — das Hauptwerk unter allen von B. ausgearbeiteten Ordnungen und zugleich das Vorbild für viele Kirchenkreise; ferner die für Hamburg, Bremen, Lübeck, Pommern, Göttingen, Soest, Holstein, Schleswig u. a. S. Jäger, Die Bedeutung der älteren Bugenhagen'schen KOO. für die Entwicklung der deutschen Kirche (Theol. Studien u. Kritiken 1853, Heft 2); Zöckler, Über Bugenhagen (Evangel. Kirchenzeitung 1885, Nr. 28); Hering, Dr. Johannes Bugenhagen, Halle 1888. An diese KOO. schließt die von Osiander und Brenz für Brandenburg—Anspach und für Nürnberg verfaßte KO. von 1533 sich an, welche zugleich für mehrere KOO. des südwestlichen Deutschlands maßgebend wurde; desgl. die von Justus Jonas 1541 für Halle entworfene, welche gegen hundert Jahre in Geltung blieb, u. a. Für das Liturgische wurde die sächsische Agende von 1539 von großer Bedeutung; dagegen für das Verfassungsgebiet die Mecklenburgische von 1552, bearbeitet besonders von Aurifaber, die auch 1559 für „Wittenberg und etliche Chur- und Fürstenthümer, Herrschaften und Städte" herauskam. Für die rheinländischen Grafschaften sind die KOO. von Erasmus Sarcerius zu nennen; für Süddeutschland, besonders auf liturgischem Gebiete, die Württembergische KO. von 1536, sowie betreffs der Verfassung bes. der „Summarische Begriff" von 1539, die sogen. große KO., deren Einfluß, vermittelt durch Jakob Andreä, sich auch auf einige norddeutsche KOO. (z. B. die kursächsische von 1580) erstreckte. In vielen dieser KOO. (zuerst in der Brandenburg-Nürnberger von 1533) findet sich auch die Vorschrift hinsichtlich der Kirchenbücher, deren Wichtigkeit überdies eine reiche staatliche Gesetzgebung veranlaßt hat. S. hierüber Becker, Wissensch. Darstellung der Lehre von den Kirchenbüchern, Frankfurt a. M. 1831.

Was die **reformierte Kirche**, besonders in der Schweiz anbelangt,

so sei hier nur kurz erwähnt, daß zwar Zwingli geistliches und weltliches Gebiet streng unterschied, daß aber in Wirklichkeit in Zürich eine Staatskirche entstand, die in den 1528 eingeführten Synoden der Geistlichkeit nur ein schwaches Gegengewicht erhielt. Dieselbe Verfassungsform verbreitete sich in den Kantonen Bern, St. Gallen. Schaffhausen, zum Teil auch seit 1531 in Basel; außerdem in einzelnen süddeutschen Städten: Ulm, Straßburg u. a. (siehe Richter, Gesch. d. evangel. Kverf., S. 148 ff.; Bluntschli, Zur Gesch. d. reform. Kirchenverfassung (Ztschr. v. Reyscher u. Wilda, Bd. VI, S. 166 ff.); Lechler, Gesch. der Presbyterial- und Synodalverfassung, Leiden 1854). Dagegen faßte Calvin in Genf die Presbyterialverfassung rein und klar ins Auge: Gleichheit aller Geistlichen unter sich; gleiche Berechtigung der Laien zur Teilnahme an der Kirchenregierung; Unabhängigkeit der Kirche vom Staate. Freilich betrachtete er die Kirchenverfassung als durch das göttliche Wort in der hl. Schrift vorgeschrieben; ähnl. auch die Conf. Gallic. Art. 29. 33; die Belg. Art. 30—32; die Scot. Art. 18. 20, sowie die Helvet. poster. c. 17. Und zwar geht dabei die Verfassung Hand in Hand mit der Obrigkeit oder auch nicht, je nachdem diese sich zum Evangelium bekennt oder dasselbe unterdrückt. Das erstere war der Fall in Genf (Ordonnances de l'église de Genève, 1541), das letztere in Frankreich, wo 1559 auf einer Nationalsynode zu Paris das Glaubensbekenntnis und eine presbyterial-synodale Kirchenverfassung festgestellt wurden. Auf derselben calvinischen Grundlage errichtete Johann von Lasko in Ostfriesland 1544 die ref. Kirchenverfassung (s. Göbel, Gesch. des christl. Lebens in der rheinisch-westphälischen evangel. Kirche, Bd. 1, S. 318 ff.; Dalton, Johann a Lasco, Gotha 1881). Dagegen wurde in der englischen Episkopalkirche die römische Hierarchie beibehalten, nur daß der König an der Spitze des Ganzen steht. Die Bischöfe, über denen die Erzbischöfe stehen, obenan der von Canterbury, haben Rang im Staat und ihre Würde ist noch jetzt an die stetige Succession gebunden. Umgekehrt ist in der freien schottischen Kirche, begründet durch Chalmers, das Prinzip kirchlicher Autonomie schärfstens ausgeprägt. In Rheinland und Westphalen wurde seit 1835 die hergebrachte Presbyterialverfassung mit der konsistorialen verbunden. — Zu genauerer Orientierung über dieses ganze Bereich vgl. die unten (im Literaturverzeichnis am Schluße des Abschnittes) genannten teis deutschen teils englischen Hilfsmittel; auch PRE.² s. v. Indepentismus.

Wenden wir uns zur lutherischen Kirche zurück. In Deutschland, wo die landesfürstliche Kirchengewalt unter den oben bezeichneten Umständen, namentlich auch unter den großen Drangsalen und den sittlichen wie materiellen Verwüstungen des dreißigjährigen Kriegs, sich festsetzte und einen polizeilichen Charakter annahm, vertrat nach dem Westphälischen Frieden, seit 1653, unter dem Präsidium von Kursachsen das Corpus evangelicorum reichsgesetzlich die Interessen der evangelischen Kirche. Aber seit der Auflösung des deutschen Reiches stehen die evangelischen Kirchen ohne einen äußeren Vereinigungspunkt nebeneinander. Die Grundsätze, welche die Reformation so klar und bestimmt hingestellt, traten auf dem kirchlichen Verfassungsgebiet nicht voll ins Leben: weder die scharfe Unterscheidung und demgemäß die Scheidung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, noch das Recht der Gemeinden. Das Staatskirchenregiment wurde das Herrschende, die Kirche wurde zu einem

Institut des Staats und zum Werkzeug seiner Polizei. So konnte z. B. der Kurfürst Friedrich II. von Brandenburg die preußischen Stände auf sein jus episcopale verweisen und ihrer Berufung auf die alten Rechte entgegenhalten, daß sich unter denselben vieles befände, „das sich auf die jetzige Zeit gar nicht schicke" (Jacobson, Gesch. der Quellen des evangel. Kirchenrechts der Provinzen Preußen und Posen, S. 78).

Dieser Widerstreit zwischen Prinzip und Empirie rief eine Reihe von Theorien hervor, insbesondere die bekannten drei Systeme, die uns Aufschluß geben über die Statthaftigkeit der herrschenden landeskirchlichen Verfassung von verschiedenen Gesichtspunkten aus (Lehrstand, Fürst, Gemeinde) und insofern über Wesen, Aufgabe und Umfang des Kirchenregiments überhaupt. In ihnen reflektieren sich die verschiedenen Zeitverhältnisse: das Episkopalsystem spiegelt die Zeit ab, wo noch die Selbständigkeit der Institution der Kirche wie auch anderer Korporationen im Staate gilt; der Territorialismus die Zeit, in der die Gewalt des Landesherrn die alleinherrschende ist. Der Kollegialismus dagegen bildet das kirchliche Analogon zur Volkssouveränetät auf politischem Gebiete. Was die Bezeichnungsweise anlangt, so braucht zuerst Böhmer (1744 in dem Praeloquium zu Band V seines Jes eccles.) die Ausdrücke systema episcopale und collegiale; den Namen „Territorialsystem" dagegen später (1783) Nettelbladt, De tribus systematibus (Observationes juris ecclesiastici, Halae 1783, Observ. VI).

Obenan steht das **Episkopalsystem**, das bei unsern Dogmatikern und bei den Juristen bis auf Thomasius, gegen Ende des 17. Jahrhunderts herrscht und die Zeit der Orthodoxie kirchenrechtlich widerspiegelt. Diesem System gemäß, welches das Recht der Gemeinden fast ganz eliminiert, obgleich es sich auf die Lehre von den drei Ständen gründet, steht dem Fürsten das Kirchenregiment, das zu seiner Aufgabe vornehmlich die Erhaltung der reinen Lehre hat, nur nach seiner äußeren Seite zu (potestas externa). Ihrem Inhalte nach aber (potestas internas) sind des Fürsten Anordnungen an das Urteil des Lehrstandes gebunden. Denn das Kirchenregiment ist streng von dem weltlichen zu sondern; aber es steht dennoch dem Landesherrn in der angegebenen Weise zu, auf den, als erstes Glied der Kirche dasselbe durch den Religionsfrieden, wenn auch ad interim, instar depositi, übergegangen ist („devolviert": so zuerst 1572 in der kurhessischen Kirchenordnung, sowie bei Stephani; dagegen „restituiert" nach Reinkingk und nach Carpzov, jure proprio, vigore superioritatis territorialis). Der Letztgenannte (der Theologe) brach insofern die Bahn für das nun folgende System, als er den Episkopalismus übertrieb, besonders behufs äußerer Bekämpfung des inzwischen aufgekommenen Pietismus. Für diesen letzteren trat der Jurist Thomasius im Interesse der Gewissensfreiheit ein, freilich auf dem rationalisierenden Grunde naturrechtlicher Prinzipien.

Während schon die Episkopalisten lehrten, daß die Kirchengewalt, jedoch nur als potestas externa, dem Landesherrn kraft seiner Landeshoheit zukomme, so wurde durch den **Territorialismus** — begründet durch Hugo Grotius (siehe über ihn Mejer, in Kliefoths kirchl. Ztschr. 1859, S. 24 ff.), vertreten durch Hobbes (Leviathan 1651), Pufendorf, besonders durch Thomasius und durch Böhmer — die evangelische Kirche vollends in die Hände des

weltlichen Regiments geliefert. Denn dieses System kennt keine positive Kirchengewalt; es verneint die Selbständigkeit der Kirche (denn „die wahre Kirche ist unsichtbar"), nennt es „ungereimt", in dem Landesherrn zwei Personen zu unterscheiden, und spricht dem Fürsten als solchem das Recht zu, die religio externa aufzustellen, die Ordnungen des Gottesdienstes vorzuschreiben und Lehrstreitigkeiten zu schlichten. So erhebt es die Allgewalt der aufgeklärten Despotie zur Herrschaft in der Kirche (cujus regio, illius et religio). Das Kirchenregiment hat darnach nur die äußere Störung zu verhüten und auf die Handhabung der Toleranz sich zu beschränken; es ist also nur ein Zweig der Staatsgewalt, und deshalb hat der Landesherr, er möge nun Christ oder Heide sein, dasselbe auch unumschränkt, nur beschränkt durch die Lehren der Klugheit. Dieses System hat an seinem Teil den Übergang der evangelischen Kirchengewalt auf die Landesherren anderer Konfession verschuldet, desgleichen die Aufhebung der Konsistorien zu Anfang unseres Jahrhunderts (so in Preußen 1808). Und während das Episkopalsystem eine Herrschaft des Lehrstandes in sich schloß, führte das Territorialsystem teils zur Cäsaropapie, teils — sobald mit seinen Prinzipien Ernst gemacht wurde — dahin, daß die Kirchengewalt als Ausfluß des Willens der Kirchenglieder betrachtet wurde.

Dies letztere nun ist der Grundgedanke des durch Pfaff auf Spenerscher Grundlage und zur Wahrung der Kirche gegenüber der unbedingten Staatsgewalt aufgestellten, an Samuel Pufendorf sich anschließenden Kollegialsystems, welches besonders das Recht des dritten Standes der Gemeinde geltend machte (vgl. auch Cotta in Gerhard loci theoll. Bd. XIV). Schon bald gründete sich diese Theorie, wie die ihr voraufgehende, auf das Naturrecht und verfiel dem vulgären Rationalismus (Wiese, Schraubert — vgl. Stahl, Philosophie des Rechts, 3. Aufl. 1854, S. 281 ff.). Von einer Bewahrung der reinen Lehre als einer von Gott geoffenbarten und deshalb feststehenden, durch das Kirchenregiment, ist hier, wie bei den Territorialisten, nicht die Rede; es handelt sich nur um die Aufrechterhaltung der vertragsmäßig festgesetzten, darum auch durch den Willen der souveränen Kontrahenten veränderlichen Lehre. Was aber die Stellung der Kirche zum Staate anlangt, so unterscheidet dieses System (nicht zu verwechseln mit der episkopalistischen Unterscheidung der potestas interna und externa innerhalb der Kirchengewalt selbst) die Kollegialrechte, die nur den Gliedern der kirchlichen Gesellschaft zukommen, von den dem Landesherrn zustehenden Majestätsrechten, Kirchengewalt und Kirchenhoheit (jus collegiale in sacra, d. h. die Festsetzung des Dogmas und der Liturgie, die Bestellung des Lehramts und die Ausübung der vertragsmäßig festgesetzten Kirchengesetze; und jura majestatica circa sacra, d. h. das jus reformandi, das nun zum Recht der Zulassung eines erbetenen freien Kultus wurde, die suprema inspectio und die advocatia ecclesiae).

Verglichen mit den beiden vorhergegangenen Systemen hat der Kollegialismus einige Verwandtschaft mit dem Episkopalismus in dem Streben die Unabhängigkeit der Kirche vom Landesherrn zu wahren. Aber sein Motiv dazu ist ein ganz anderes, indem er die Kirche wie jede andere Privatgesellschaft ansieht und an ihre Stelle die Unabhängigkeit der Einzelnen und die

Kopfzahl setzt. Andererseits teilt er mit dem Territorialismus den Widerstand gegen die vorherrschende Stellung des Lehrstandes und das, wenn auch auf einem anderen Grunde ruhende Prinzip der individuellen Freiheit. Es rächte sich hier, daß die Gemeinden — hauptsächlich schon im Reformationszeitalter, durch die schwärmerischen Bewegungen und die Bauernaufstände verschuldet — nicht zu ihrem Rechte gekommen waren. Übrigens ist das Territorialsystem nur Episode, ohne bleibendes Moment; dagegen enthalten die beiden anderen Systeme wohl zu beachtende und sich gegenseitig kompletierende Momente der Wahrheit. — Näheres über die drei Systeme siehe bei Nettelbledt a. a. O.; Stahl, Kirchenverfassung, 2. Aufl. S. 3 ff.; Richter a. a. O. § 14. 15; Mejer, Grundlagen des lutherischen Kirchenregiments, S. 200 ff.; und Merkel, Das protestantische Kirchenrecht des 18. Jahrh. (Rudelbach, Ztschr. f. luther. Theol. 1860).

Schleiermacher war auch anfangs (siehe die vierte seiner Reden über die Religion) radikaler Kollegialist; später (s.: Über Synodalverfassung 1817, und besonders „Pacificus sincerus über das liturgische Recht evangelischer Landesfürsten", Göttingen 1824) schloß er sich mehr an Pfaff und die gegebenen landeskirchlichen Verhältnisse an. Ein modifiziertes Kollegialsystem, wie es Eichhorn darbot, half auch nicht. Von einem positiveren christlichen Standpunkte stellten dasselbe Puchta und L. Ä. Richter auf. Besondere Schwierigkeiten entstanden da, wo protestantische Landesfürsten zur römischen Kirche zurücktraten oder protestantische Landesteile an Fürsten fielen, die von Hause aus römisch-katholisch gesinnt waren. Diese Sachlage führte zu der Einrichtung, daß zwar der Fürst fremder Konfession das jus episcopale (die Kirchengewalt über die evangelischen Unterthanen) quoad formalia behält, aber verpflichtet ist dieses Recht ohne seinen Einfluß durch eine selbständige protestantische Behörde auszuüben, deren Besetzung jedoch ihm zusteht. So namentlich, wenn auch verschieden gestaltet, in Sachsen und in Bayern (vgl. Feuerbach, Eine längst entschiedene Frage über die obersten Episkopalrechte der evangelischen Kirche, Nürnberg 1823; Stahl a. a. O. S. 360 ff.).

Das nicht genug zu beklagende Resultat von dem allen war, daß der Staat die ihrer Selbständigkeit beraubte Kirche fast ganz absorbierte, und daß die letztere kein Organ mehr hatte, das da sagen konnte: „ich handele im Namen der Kirche". Das kirchliche Amt wurde isoliert; die Gemeinden — immermehr lahm gelegt — entfremdeten sich ganz der Kirche; Landeskirchentum und Bekenntniskirchentum gingen immer klaffender auseinander. Die hereinbrechende „Aufklärung" zerstörte allen kirchlichen Sinn auch bei der weit überwiegenden Mehrzahl der Pastoren. Die Kirche ward „wenn der Landesherr ihr entgegen ist, nicht bloß der Macht nach schwach, sondern dem Rechte nach wehrlos" (Stahl a. a. O. S. 221). Zwar fehlte es zu keiner Zeit an rufenden und klagenden Stimmen von Luther und Melanchthon an bis auf J. V. Andreä, Spener, Bengel und unsere Tage; aber sie drangen nicht durch.

Der herrschende Territorialismus, im Bunde mit dem flachen, auf naturrechtlicher Basis sich aufbauenden Kollegialismus, veränderten wesentlich die frühere Stellung der Konsistorien und nahmen vollends, was ihnen noch von der ursprünglichen Bedeutung übrig geblieben war. Preußen ging hierin

voran durch die Verordnung von 1748 und durch sein bekanntes Landrecht, das in seinen allgemeinen Prinzipien die Anschauungen jener Zeit widerspiegelt. Schon früh, seit dem 17. Jahrhundert, war hier auch der Unionsgedanke aufgetaucht (siehe Hering, Gesch. der kirchl. Unionsversuche, 2 Bde., Leipzig 1836). Mit demselben verband sich am Anfang des vorigen Jahrhunderts der Gedanke an die Einführung der englischen Liturgie und an die Aufrichtung des Episkopats. Dieser Plan wird zwar bald wieder aufgegeben; es wird ein Oberkonsistorium errichtet, jedoch nur um die kirchliche Verwaltung zu zentralisieren und demselben die der kirchlichen Gerichtsbarkeit entkleideten Konsistorien unterzuordnen. Im Jahre 1808 hob man hier die Konsistorien vollends auf und bildete ein Ministerium des Innern, neben einer Abteilung für die königlichen Theater, eine besondere Sektion für den Kultus. Die Kirche ward mithin zum Teil profaniert und auf das Engste von dem Organismus des Staats umschlungen, so daß ihr Regiment zu einem Zweige der Staatsverwaltung wurde. Zwar wurde 1817 den Gemeinden und Behörden ein Entwurf zu einer Ältesten- und Synodalverfassung vorgelegt, doch schon bald wieder zurückgezogen, aus großenteils unbegründeter Besorgnis vor verderblichen Freiheitsgelüsten. Siehe v. Mühler, Gesch. der evangel. Kirchenverfassung der Mark Brandenburg. Weimar 1846. Ähnlich war der Verlauf in den andern deutschen lutherischen Landeskirchen. Auch die in den Jahren 1844—46 in Preußen gehaltenen Synoden verliefen durchaus fruchtlos (siehe die Protokolle der Provinzialsynoden, Berlin 1845; und die der General-Synode, von Krüger, Leipzig 1846).

Mit dem Jahre 1848 trat insofern eine neue Epoche ein, als man eine Auseinandersetzung von Kirche und Staat ins Auge faßte. Aber zunächst wurde Trennung der beiden Gebiete die Losung, doch nicht ohne den Hintergedanken von seiten der Gegner der Kirche und des Christentums, dasselbe aus dem Gebiete des öffentlichen Rechts und des Nationallebens in den Winkel der Sektenexistenz zu drängen. Andererseits führte die Not der Zeit zu der Erkenntnis von der Notwendigkeit einer selbständigeren Stellung der Kirche und einer Organisation der Gemeinden. Früher schon (in Preußen 1815, 1825 und 1845) wurden die inzwischen aufgehobenen Konsistorien teils wieder hergestellt, teils unabhängiger gestellt, und ihnen die volle Kirchenverwaltung zurückgegeben, so daß sie nicht mehr reine Staatsbehörden sind, sondern wieder hauptsächlich Kirchenbehörden wurden. Darauf ging man an die Errichtung oberster, unmittelbar an den Landesherrn berichtender Kirchenbehörden (in Mecklenburg 1848, in Preußen 1849), sowie an die Organisierung der kirchlichen Gemeinden (Hannover 1848, Preußen 1850, Bayern 1850, Württemberg und Braunschweig 1851). Auch wurden Synoden eingeführt; in Preußen: 1859 Kreissynoden, 1873 Provinzialsynoden, 1876 die Generalsynode. Trotz aller dieser höchst dankenswerter Maßnahmen sehen wir uns jetzt in die entscheidungsvolle Krisis hineingestellt, so daß die bekannten Aufzeichnungen des Königs Friedrich Wilhelm IV. von Preußen vom Jahre 1845 (veröffentlicht von Richter, Berlin 1861) noch immer im höchsten Grade beachtenswert sind. „Beide (heißt es hier u. a.), Territorialsystem und landesherrliches Episkopat, sind von solcher Beschaffenheit in sich, daß Eins allein schon vollkommen ausreichend wäre, die Kirche zu töten, wäre sie sterblich."

Er nahm die Sache hoch ernst, vermengte sie aber auch, unter Bunsens Mitwirkung, mit so manchen anglikanisch-kirchlichen Elementen, welche auf starken, wohlbegründeten Widerspruch stoßen mußten.

Soll das Landeskirchentum fortbestehen, so kommt es teils auf eine Verbindung der Konsistorialverfassung mit der Synodalverfassung an, teils auf eine Vereinigung der deutschen evangelischen Landeskirchen, ganz besonders aber darauf, daß nicht — unter dem Schein des Christentums — unchristliche und unkirchliche Grundsätze und Anschauungen zur Herrschaft kommen. Stahl sagt (Kirchenverf. [s. u.], S. 331) vollkommen war: „Es nimmt die Untergrabung des Christentums meist den Schein des aufrichtigsten Christentums an; die theologische Eskamotage nicht bloß der bestimmten Dogmen, sondern alles Offenbarungsglaubens als solchen, treibt ihr Wesen in allen möglichen Gestalten.“ Darum muß dafür gesorgt werden, daß das kirchliche Bekenntnis als feststehend und maßgebend anerkannt sei, und daß kirchliche Bedingungen für die Qualifikation der Laien zur Teilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten aufgestellt werden. Andernfalls gerät die Kirche in die Hände der Masse.

Aus der einschlägigen überaus reichhaltigen kirchenrechtlichen und theologischen Literatur sei hier nur auf folgendes hingewiesen:

Planck, Gesch. der Entstehung und Ausbildung der christl.-kirchlichen Gesellschafts-Verfassung. 5 Bde., Hannover 1803 ff. || Über Luthers Anschauungen und die unserer Bekenntnisschriften von der Kirchenverfassung: Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche. Stuttgart 1853. Dieckhoff, Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt. Berlin 1865. Rudelbach, Die Lehre der Bekenntnisschriften von den Grenzen der Kirchengewalt (Ztschr. für luther. Theologie u. Kirche, 1840 Heft 3); v. Zezschwitz, Über die wesentlichen Verfassungsziele der luther. Reformation. Leipzig 1867. S. auch Seckendorf, Commentarius de Lutheranismo, 3 Tomi, Leipzig 1693.

Vertreter des Episkopalsystems: Stephani, Tractatus de jurisdictione. Francofurti 1611. Reinking, Tractatus de regimine seculari et ecclesiastico, 1619. Carpzov, Jurisprudentia consistorialis. Lipsiae 1655 (neue Ausgabe v. Beyer, Leipzig 1718). J. B. Carpzov (d. Theol.), De jure decidendi controversias theologicas. Lips. 1695. — Vertreter des Territorialsystems: Hugo Grotius, De imperio summarum potestatum circa sacra. 2. Aufl., Paris 1648 (Opp. theol. III, 201 ff.). Pufendorf, De habitu religionis christianae ad vitam civilem. Bremen 1687. Thomasius, Vom Rechte evangel. Fürsten in theolog. Streitigkeiten. Halle 1696. Ders., — in Kirchensachen, 1713. Ders., Vindiciae juris majestatis circa sacra, 1699; würdiger u. ernster Böhmer, De jure episcopali principum evangelicorum. Halae 1712. Ders., Jus ecclesiasticum Protestantium. 5 Bde., Halle 1714. — Vertreter des Kollegialsystems: Pfaff, De origine juris ecclesiastici, 1720. Ders, Institutiones juris ecclesiastici, 1727. Ders., Akademische Reden über das Kirchenrecht. Tübingen 1742. Mit naturrechtlicher Wendung: Wiese, Grundsätze des gemeinen in Deutschland üblichen Kirchenrechts. Göttingen 1793. Schnaubert, Grundsätze des Kirchenrechts in Deutschland. Jena 1794.

Bearbeitungen des Kirchenrechts. Protestantischerseits: v. Mosheim, Allgemeines Kirchenrecht der Protestanten (herausgeg. v. Windheim). Helmstädt 1760. Eichhorn, Grundsätze des Rechts der katholischen und der evangelischen Religionspartei. 2 Bde., Göttingen 1831 ff. (s. O. v. Gerlach, Die Bearbeitungen des Kirchenrechts in der evang. K., mit besond. Rücksicht auf Eichhorns Grundsätze u. s. w., in Tholucks liter. Anzeiger 1832). Klee, Das Recht der Einen allgemeinen Kirche Christi. 2 Bde., Magdeburg 1839 ff. Puchta, Einleitung in das Recht der Kirche. Leipzig 1840. Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten. Erlangen 1840, 2. Aufl. 1862 (dagegen Richter, in der Ztschr. f. deutsches Recht von Reyscher und Wilde, 1840 Heft 3). Richter, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts. Leipzig 1841, (9. Aufl. v Kahl, Leipzig 1886). O. Mejer, Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregiments, Rostock 1864. Ders., Lehrbuch des deutschen Kirchenrechts. 3. Aufl., Göttingen 1869. Hinschius, Kirchenr. der Katholiken u. Protestanten. Bd. I—IV, 1869—88. E. Friedberg, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts. 2. Aufl., Leipzig 1884.

Frantz, Lehrbuch des Kirchenrechts. Göttingen 1887. Zorn, Lehrbuch des Kirchenrechts. Stuttgart 1888. Friedberg, Das geltende Verfassungsrecht der evang. Landeskirchen in Deutschland und Österreich. Leipzig 1888. Beck, Grundriß des gemeinen Kirchenrechts nach Richter und Dove. 2. Aufl., Tübingen 1885. — Römisch-katholischerseits: Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlicher Konfessionen. Bonn 1822 (14. Aufl., besorgt von Gerlach, 1871). Permaneder, Handbuch des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland. 4. Aufl., besorgt von Silbernagl, 1865. Roßhirt, Kanonisches Recht, 1857. Phillips, Kirchenrecht. 7 Bde., Regensburg 1845 ff.; 3. Aufl. 1875 ff. (nebst Forts. von F. H. Vering, 1889 ff.). Ders., Lehrbuch des Kirchenrechts. 2 Bde., 3. Aufl., 1881. Aichner, Compendium juris ecclesiastici. Brixen 1874. Gerlach, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. 4. Aufl., Paderborn 1885. v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts. 2 Bde., Graz 1885 ff. Schulte, Lehrbuch des kathol. u. evangel. Kirchenrechts. 4. Aufl., Gießen 1886. Phil. Hergenröther, Lehrb. des kath. Kirchenrechts. Freiburg i. Br. 1888.

Zur neueren und neuesten Literatur in der evangelischen Kirche, besonders die Gestaltung des Landeskirchentums betreffend: Schleiermacher, Darstellung vom Kirchenregiment (Abdruck aus seinen Werken, mit einem Vorwort von Weiß, Berlin 1881). v. Kamtz, Über das bischöfliche Recht in der evangelischen Kirche (Jahrbücher für preuß. Gesetzgebung, Berlin 1828). Nicolovius, Die bischöfliche Würde in Preußen. Königsberg 1834. Ders., Geschichte der bischöflichen Würde in der evangel. Kirche (Allgem. Kirchenzeitung 1837, Nr. 19 ff.). A. Vinet, Über die Darlegung der religiösen Überzeugung und über die Trennung der Kirche und des Staates (deutsch von Spengler, Heidelberg 1845). J. Müller, Die nächsten Aufgaben für die Fortbildung der deutsch-protestantischen Kirchenverfassung. Breslau 1845. E. Herrmann, Über die Stellung der Religionsgemeinschaften im Staate. Göttingen 1849. Rudelbach, Staatskirchentum und Religionsfreiheit (Ztschr. für luth. Theol. 1850 ff. Höfling, Grundsätze der evangelisch-lutherischen Kirchenverfassung. 2. Aufl., Erlangen 1853. v. Scheurl, Der Wert des Kirchenrechts für evang. Geistliche. Erlangen 1861. Ders., Zur Lehre von dem Kirchenregiment, 1862; von demselben mehrere (seit 1872 auch besonders herausgegebene) kirchenrechtliche Abhandlungen in der Erl. Ztschr. Harleß, Etliche Gewissensfragen, hinsichtlich der Lehre von Kirche, Kirchenamt und Kirchenregiment. Stuttgart 1862. Feldner, Verhandlungen der Kommission zur Erörterung der Prinzipien der Kirchenverfassung. Halle 1862. E. Herrmann, Die notwendigen Grundlagen einer die konsistoriale und synodale Ordnung vereinigenden Kirchenverfassung. Berlin 1862. Huschke, Die streitigen Lehren von der Kirche, dem Kirchenamt u. d. Kirchenregiment. Leipzig 1863. Haupt, Der Episkopat der deutschen Nation. Frankfurt 1863. Ders., Offener Brief an Kaiser Wilhelm, 1871. Hundeshagen, Beiträge zur Verfassungsgeschichte und Kirchenpolitik. Wiesbaden 1864. Amen, Grundbestimmungen der evangelischen Kirchenverfassung. Gotha 1864. Fabri, Kirchenpolitische Fragen. Gotha 1867. Hegel, Die evangelische Kirchenverfassung. Berlin 1868. v. Scheurl, Bekenntniskirche und Landeskirche. Erlangen 1868. Zehme, Landeskirche und Freikirche. Leipzig 1869. Mühlhäuser, Staatskirche, Volkskirche, Freikirche. Barmen 1869. Harnack, Die freie lutherische Volkskirche. Erlangen 1870. Harleß, Staat und Kirche. Leipzig 1870. Stählin, Das landesherrliche Kirchenregiment. Lpzg. 1871. Wasserschleben, Das landesherrliche Kirchenregiment. Berlin 1872. Fabri, Staat bnd Kirche. Leipzig 1872. Dieckhoff, Staat und Kirche. Leipzig 1872. Sohm, Das Verhältnis von Staat und Kirche, aus dem Begriff v. Staat u. Kirche entwickelt. Tübingen 1873. Ders., Die freie Kirche. Stuttgart 1874. Zeller, Staat und Kirche. Leipzig 1875. Lohmann, Die kirchliche Krisis unserer Tage. Hannover 1875. Maaßen, Neun Kapitel über freie Kirche und Gewissensfreiheit. Gratz 1876. Steinmeyer, Der Begriff des Kirchenregiments. Berlin 1879. Hinschius, Staat und Kirche (Marquardsen, Handbuch des öffentlichen Rechts, 1883). Kawerau, Über Berechtigung und Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregiments. Kiel 1887. v. Nathusius, Die Verfassung der der evang. K. u. s. w. Heilbronn 1888.

Schenk, Die Verpflichtung der Gemeindekirchenräte u. ihrer Glieder, auf das relig. u. sittl. Leben der Gemeinden einzuwirken. 2. A., Berlin 1888.

O. Mejer, Das Rechtsleben der deutschen evang. Landeskirchen. Hannover 1889 (nebst den darauf bezügl. krit. Aufsätzen: D. Mejer über das landeskirchl. Rechtsleben, Evang. KZ. 1889, Nr. 14 und: Jus divinum, ebend. Nr. 33). — Hoerschelmann, Über das landesherrl. Kirchenregiment (Festrede). Dorpat 1889.

Über Kirchenrecht und Kirchengesetze in einzelnen evangel. Landeskirchen: Weber, Systematische Darstellung des im Königreich Sachsen geltenden Kirchenrechts. 2 Bde., 2. Aufl., Leipzig 1843. Gaupp, Das bestehende Recht der evangelischen Kirche in Württemberg. 2 Bde., Stuttgart 1830 ff. Hauber, Recht und Branch der evangel.-luther. Kirche in Württemberg. Stuttgart 1862 ff. Jacobson, Gesch. der Quellen des Kirchen-

rechts des preußischen Staats. 2 Tle., Königsberg 1837 ff. Ders., Das evangel. Kirchenrecht des Preußischen Staats. Halle 1864 u. 1866. Ders., Geschichte der Quellen des evangel. Kirchenrechts der Provinzen Preußen und Posen. Königsberg 1839. Kries, Die preußische Kirchengesetzgebung für die evangel. u. die kathol. Kirche, als auch für verwandte Religionsgesellschaften (Mennoniten, Altkatholiken und Baptisten). Danzig 1887. Lohmann, Kirchengesetze der evangelisch-lutherischen Kirche der Provinz Hannover, (Tl. I, 1871; Tl. 2 bearbeitet von Uhlhorn und Chalybäus), Hannover 1886. Protokoll der vierten ordentlichen Landessynode der evangel.-luther. Kirche in Hannover i. J. 1887. Hannover 1887. Köhler, Kirchenrecht der evangel. Kirche des Großherzogtums Hessen. Darmstadt 1884. (Günther) Amtshandbuch für die protestantischen Geistlichen des Königreichs Bayern. 3 Bde., München 1834. Dalton, Verfassungsgeschichte der evangelisch-luther. Kirche in Rußland. Gotha 1887. Für die neueren und neuesten kirchlichen Verordnungen in Deutschland: v. Moser, Allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, 1852 ff.

Über die Union: Hering, Gesch. der kirchlichen Unionsversuche. 2 Bde., Leipzig 1836. Rudelbach, Reformation, Luthertum und Union. Leipzig 1839. Nitzsch, Urkundenbuch der evangelischen Union. Bonn 1853. J. Müller, Die evangelische Union, ihr Wesen und göttliches Recht. Berlin 1854 (s. die Beurteilung dieser Schrift in der Ztschr. für Protestantismus u. Kirche. Erlangen 1854, S. 261 ff.). Stahl, Die lutherische Kirche und die Union. Berlin 1859. Die schlagende Widerlegung der bezüglichen Denkschrift des preußischen evangel. Oberkirchenrats in dem Vortrag von Kliefoth auf der Hannoverschen luther. Konferenz 1868. — Weitere hieher gehör. Lit. s. in d. KG.: Hdb. II, S. 296.

Hinsichtlich der Presbyterial-Verfassung: Bluntschli, Zur Geschichte der reformierten Kirchenverfassung (Ztschr. für deutsches Recht von Reyscher und Wilda, 1841, S. 166 ff.). Coquerel, Histoire des églises du désert, 1841. Wölbling, Die Presbyterialverfassung. Leipzig 1845. Nippe, Berlin 1847. Ebrard, Zur Geschichte der Presbyterialverfassung in der reformierten Kirche Frankreichs von 1559 bis 1565 (Niedner Zeitschrift für historische Theologie 1849, Heft 2). Jacobson, Über die Gründe der Verschiedenheit der lutherischen u. reformierten Kirchenverfassung (Schneider, Deutsche Ztschr. 1852, Nr. 49 ff.). Lechler, Geschichte der Presbyterial- und Synodal-Verfassung seit der Reformation. Leiden 1854. Heppe, Die presbyteriale Synodalverfassung der evangel. Kirche in Norddeutschland. 2. Aufl., 1874. Johannes a Lasco, Forma et ratio etc., London 1850 (Richter, KOO. II, 99 ff. Dalton, Johann a Lasco, Gotha 1881). J. Brown, Vindication of the Presbyterian Form of Church Governement. London 1805. Sam. Miller, Constitution and Order of the Christ. Ministry, 1807–9. Ders., Presbyterianism the truly Primitive and Apostolical Constitution of the Church of Christ, 1835. Th. Smyth, Presbytery and not Prelacy, the Scripture and Primitive Polity, 1843. Chr. Hodge, The Church and its Polity. N.York 1879. J. A. Hodge, What is Presbyterian Law? Philad. 1882. J. Macpherson, Presbyterianism, 1883. (Zahlreiche weitere Literaturangaben bietet Hatfield in Schaffs Relig. Encyclopedia. N.York 1884, vol. III: art. „Presbyt.". S. auch Köstlin, Die schottische Kirche, 1852). || Für Deutschland insbesondere: Suethlage, Die älteren Presbyterial-Kirchenordnungen der Länder Jülich, Berg, Cleve und Mark. Leipzig 1837. Verhandlungen der rheinischen Provinzialsynoden, seit 1837. Jacobson, Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchenrechts der Provinz Rheinland und Westphalen. Königsberg 1844. Göbel, Gesch. des christl. Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche. Bonn 1849. Ders, in der Bonner evangel. Monatsschrift, 1851. Wolters u. Achenbach, Die Prinzipien der Rheinisch-Westphälischen Kirchenordnung und die rechtliche Bedeutung des 15. Artikels der preußischen Verfassungs-Urkunde (2 Vorträge), 1862.

Über anglikanische Kirchenverfassung: Uhden, Zustände der anglikanischen Kirche. Leipz. 1843. O. v. Gerlach, Über den religiösen Zustand der anglikanischen Kirche. Potsdam 1845. Weber, Geschichte der akatholischen Kirchen und Sekten von Groß-Britannien. 2 Bde., Leipzig 1845. 1853. W. Stubbs, Registrum sacrum Anglicanum. Oxford 1858. Hadden & Stubbs, Concils and Ecclesiastical Documents relating to Gr. Britain & Irland, 3 vols. 1869—1878. Blunt & Phillmore, The Law of the Church of England, 2 vol. London s. a. Schoell, Art. „Anglikanische Kirche" in PRE.[2] I, 416 ff.

Über kongregationalistische (independentische) Kirchenverfassung in England und Nordamerika: The Works of John Robinson († 1625), New edit. 3 vols., London & Boston 1851. J. Cotton, The Doctrine of the Church etc. London 1642. J. Wise, A. Vindication of the Governement of N.England Churches. Boston 1717. C. Mather, Ratio disciplinae. Boston 1726. C. Punchard, A. View of Congregationalism. Salem 1840 (3. edit. Boston 1856). W. Davis, Congregational Polity, Usage & Law, Boston 1865. E. Roy, A. Manual of the Principles, Doctrines and Usages of the

Congreg. Churches. Chigaco 1869 u. ö. (Weitere Literatur bei Smyth in der Relig. Encycl. I, art. „Congregationalism".)
Über die nordamerikanische protest. Episkopalkirche: (Bischof Perry), Handbook of Gener. Conventions of the Protest. Episcopal Church, giving its History and Constitution 1785—1880. New-York 1881. (Weitere Literatur bei da Costa, Art. „Episcopal Church" in der Relig. Encycl. vol. I.)

Theorie des Kirchenregiments.

Das hierher Gehörige fasse ich in die beiden folgenden Punkte kurz zusammen: über die Kirchengewalt und die Kirchenverfassung. Jene ist die Voraussetzung, diese die bestimmte Form der Kirchenordnung.

A. Die Kirchengewalt als Voraussetzung der Kirchenordnung.

I. Wesen und Subjekt der Kirchengewalt.

1. Die Kirche, als das durch die Gnadenmittel vermittelte Stadium des Reiches Gottes, ist eine Stiftung Gottes (Matth. 16, 18; Ephes. 2, 20ff.), während auf der göttlichen Heilsoffenbarung und versehen mit besonderer göttlicher Weisung und Vollmacht in dem Worte Gottes (Matth. 28, 18 ff.), in welchem allein ihre selbständige Autorität und ihre eigenartige Souveränität wurzelt.

2. Ihre Autorität hat sie weder von Menschen noch durch Menschen (Gal. 1, 1. 12; nicht von besonderen amtlichen Personen — Hierarchismus, Episkopalismus; noch von der Gemeinde und ihren Majoritäten — negativer Protestantismus, flacher Kollegialismus), noch entlehnt sie dieselbe von anderswoher (nicht von einer heiligen Gemeinde, noch weniger vom Staate — Territorialismus); sondern, wie es überhaupt keine Gewalt gibt ohne von Gott (Joh. 19, 11; Röm. 13, 1), so ist auch ihr Recht und Macht zu der ihr eingeborenen und eigentümlichen, geistlichen Gewalt von Gott selbst gegeben durch Christum in dem heiligen Geiste.

3. Die Kirchengewalt ist zwar eine souveräne, aber eine durch und durch geistliche Gewalt: ihrem Gegenstande, ihrem Wesen und der Art ihrer Ausübung nach. Denn ihrem Gegenstande nach hat sie es nur mit den der Kirche anvertrauten Heilsgütern zu thun (Luc. 12, 14; 1 Kor. 4, 1); und ihrem Wesen nach ist sie niemals eine Herrschaft, sondern ein Dienst an den Brüdern, der zwar um Gotteswillen Gehorsam fordert, immer aber nur freiwilligen (Matth. 20, 25 ff.; 2 Kor. 1, 24; 1 Petri 5, 2. 3). Darum ist sie auch nur im Geiste evangelischer Wahrheit und Freiheit, väterlicher und brüderlicher Liebe zu führen (Matth. 10, 12—14; 1 Kor. 2, 13).

4. Das Subjekt der Kirchengewalt ist weder der Landesherr als solcher und kraft seiner Landeshoheit, noch sind es die politischen Körper (Magistrate, Landstände, Kammern). Überhaupt kann der Staat keine Rechte in der Kirche beanspruchen, sondern nur die Rechte ausüben, die sich aus seiner Hoheit ergeben. Die ausschließliche Trägerin und Inhaberin (nicht Quelle) dieser Gewalt ist vielmehr nur die Kirche und zwar die ganze Kirche, als Leib Christi des Hauptes, von dem die ihm eigene und allein aus seiner Machtvollkommenheit und Gnadengegenwart stammende Gewalt ihr verliehen ist

(Matth. 28, 18 ff.). Darum auch nicht die empirische Kirche, als die Gemeinschaft aller Getauften, sondern die wesentliche Kirche, als die Gemeinschaft der mit Christo und untereinander in Einem Geist und Glauben, durch Eine Taufe und Ein Bekenntnis Verbundenen (Ephes. 4, 4—7). Mithin steht die Kirchengewalt weder den einzelnen Gemeinden als solchen zu (gegen kirchlichen Independentismus oder Demokratismus), noch einen Teil der Gemeinden, sei es dem Lehrstande, sei es einzelnen Laien (gegen episkopalen oder presbyterialen Hierarchismus).

5. Das Objekt der Kirchengewalt bilden nur die Gegenstände kirchlicher Natur, also vor allem: Lehre, Kultus und Disziplin, demnächst das kirchliche Eigentum. Die Funktionen derselben bestehen in der kirchlichen Gesetzgebung, und in der Beaufsichtigung des Vollzugs der gegebenen Gesetze (Legislation und Administration).

II. Aufgabe und Schranken der Kirchengewalt.

6. Die Aufgabe der Kirchengewalt ist weder die, um jeden Preis Frieden zu erhalten (Territorialismus), noch die andere, den jedesmaligen Willen der Majorität auszuführen (flacher Kollegialismus); sondern sie hat den Bestand der Kirche nach innen zu erhalten und zu fördern, ihre Rechte nach außen zu vertreten, und so der Selbsterbauung der Kirche durch ungehinderte und allseitige Ausübung ihrer Lebensthätigkeiten, sowie durch angemessene äußere Gestaltung und Ordnung derselben zu dienen.

7. Da aber die Kirche keine Gemeinschaft Solcher ist, die erst nach der Wahrheit forschen, sondern nur dadurch Kirche ist, daß sie an die in der Schrift geoffenbarte Wahrheit glaubt (regula fidei; et haec ecclesia proprie est columna veritatis 1 Tim. 3, 15: Apol. 155, 20), so hat sie auch an ihrem Bekenntnis, als dem gemeinsamen Ausdruck ihres Glaubens, substanziell, im Gegensatze zu seiner formellen Ausführung, die Basis und den Einheitsgrund ihres irdischen Bestandes als äußerer Gemeinschaft. Über das Bekenntnis haben die Landesherren und die Konsistorien so wenig Macht, als die Einzelgemeinden und die Synoden. Demnach bestimmt sich die Aufgabe der Kirchengewalt näher dahin, daß sie das kirchliche Bekenntnis in Lehre und Leben, in dem Kultus, der Predigt und Katechese, der Disziplin und Verfassung durchzuführen und aufrecht zu erhalten hat. S. das Urbekenntnis nach seinem Ursprung, seinem Inhalt und seiner Bedeutung für die Kirche: Matth. 16, 13 ff.; Joh. 6, 67. 68; außerdem vgl. Matth. 10, 32. 33; Röm. 10, 9. 10.

8. In erster, allbeherrschender Reihe steht unserer Kirche die Frage nach dem Bekenntnis, gegen welches auch alle subversiven Tendenzen in unserer Mitte gerichtet sind. Mit dem Bekenntnis steht und fällt die Kirche selbst. Denn sie kann nur im Segen arbeiten, wenn sie sicher und fest in ihrem guten und wohl erprobten Bekenntnis wurzelt. Darum gilt dasselbe auch durchgreifend für das Kirchenregiment in jeder Form. Letzteres besteht nur insoweit und nur so lange zu Recht, als es nach dem Bekenntnis regiert und diesem unverrücklichen Boden treu bleibt. Entscheidet es gegen das Bekenntnis, setzt es seine Verordnungen in Widerspruch mit demselben oder sagt es sich gar von demselben ganz los, so haben seine Anordnungen nicht bloß kirchlich, sondern auch rechtlich keine bindende Kraft mehr (Act, 5, 29).

9. Die Schranken der Kirchengewalt, die keine autonome noch zwingende ist, liegen teils in der Glaubens- und Gewissensfreiheit der einzelnen Glieder (gegen Gewissensbedrückung), teils in den wesentlichsten Befugnissen und Thätigkeiten der Einzelgemeinde (gegen büreaukratische Zentralisation), teils in dem Geist und Wesen der Kirche selbst, als der über den Landeskirchen stehenden Gesamtkirche gleichen Bekenntnisses (gegen territorialen und nationalen Separatismus).

10. Die faktische und rechtliche Ausübung der der Kirche in ihren beiden Faktoren (Amt und Gemeinde), je nach den verschiedenen Aufgaben derselben, zustehenden Gewalt, setzt eine bestimmte Ordnung voraus, durch welche die Bethätigung dieser Gewalt geregelt und dem Zufall enthoben wird (1 Kor. 14, 40). Die formelle Gestaltung dieser Regelung zum Zweck geordneter Kirchenleitung ist die Kirchenverfassung.

B. Die Kirchenverfassung als Form der Kirchenordnung.

III. Wesen und Normen der Kirchenverfassung.

11. Kirche und Kirchenverfassung decken sich nicht. Zwischen ihnen muß unterschieden werden wie zwischen göttlicher Heilsordnung und menschlicher Kirchenordnung (Kirche und Kirchentum). Die letztere ist immer nur um der wesentlichen Kirche willen da und an diese schlechthin gebunden, die — wie wir sehen werden — nicht bloß die unsichtbare ist. Während aber römischerseits die äußerliche, hierarchisch organisierte Kirche völlig mit der inneren und geistlichen Kirche indentifiziert wird („die Kirche ist so sichtbar, wie der venetianische Staat:" Bellarmin), liegt protestantischerseits die Versuchung nahe, beide Seiten so von einander zu scheiden, daß die äußere Kirche als etwas völlig Indifferentes, dem Gebiete des Staates Anheimfallendes angesehen wird (Territorialismus). Das Eine wie das Andere — die falsche Anschauung von der Ordnung, als vermeintlich göttlicher Institution einer bestimmten Kirchenverfassung (der episkopalen, oder auch der presbyterialen), und die Gleichgiltigkeit gegen die Ordnung überhaupt — ist schriftwidrig und unreformatorisch.

12. Vielmehr ist die Kirche proprie congregatio sanctorum et vere credentium, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta (Conf. Aug. Art. VII); sie ist also nicht principaliter societas rerum ac rituum, sicut aliae politiae (Apol. Cap. IV). Und doch ist sie eine sichtbar-unsichtbare Gemeinschaft, sofern sie sich als die Gemeinschaft der Gläubigen nur durch die Gnadenmittel weiß, an die der Glaube für sein Entstehen und Bestehen schlechterdings gebunden ist, und auf deren schriftgemäße Verwaltung und dem entsprechenden Gebrauch er sich gewiesen sieht. Erst als diese Gemeinde der Gläubigen ist die Kirche zugleich auch Anstalt für den Glauben.

13. Als solche ist die Kirche schon ein innerer Organismus von Gaben und Ämtern (1 Kor. 12, 28) und kann sich daher zu einem äußeren Gemeinwesen organisieren. Sie muß es auch mit innerer, nicht bloß psychologischer, sondern heilsökonomischer Notwendigkeit thun, aber eben deshalb darf sie es auch nur gemäß ihrem Wesen (als Heilsgemeinde) und ihrer Aufgabe (als

Heilsanstalt). Aus demselben Grunde darf sie niemals den Schwerpunkt ihrer Existenz in die Organisation mitverlegen und so sich selbst mit ihrer Ordnung identifizieren (gegen die hierarchische oder übergeistliche Anschauung und die verflachende falsch kollegialistische). Vielmehr hat sie sich nach der Norm der Heilsordnung zu organisieren und dieser gemäß unter Beobachtung der Schöpfungsordnung. Evangelium non dissipat politiam aut oeconomiam, sed maxime postulat conservare tamquam ordinationem Dei et in talibus ordinationibus exercere caritatem (Conf. Aug. Art. XVI); nur darf die Kirche nicht contra evangelium traditiones condere (Apol. p. 289, 30).

14. Da die protestantische Kirche ihre Einheit nur im Glauben und in dem ihn bezeugenden Bekenntnis hat, und da es nach ihr keine absolute, göttlich vorgeschriebene Form der Verfassung gibt (Punkt 7), so ist die unter allen Völkern bestehende Gesamtgemeinde auch nur durch das Bekenntnis vertreten. Dasselbe ist das primäre, allbedingende, die Verfassung dagegen das sekundäre, zugleich auch volkstümlich und landesüblich bedingte Moment der erscheinenden Kirche. Die letztere ist, weil immer nur um der wesentlichen Kirche da, deshalb auch an das Bekenntnis derselben schlechterdings gebunden. Diesem ist ebensowohl das Amt unterstellt, als es auch alle Vornahmen der sich verfassenden Kirche bestimmt; namentlich auch die Prüfung der sich zum Amt meldenden Kandidaten. Glaube, Bekenntnis und Verfassung verhalten sich zu einander wie etwa das Herz mit seinen Pulsschlägen zu dem Gehirn mit seinen Nervensträngen, und zu der Muskulatur im menschlichen Organismus.

15. Durch die kirchliche Verfassung ist wohl das irdische Wohlergehen der Kirche bestimmt, aber ganz und gar nicht ihr Bestand als solcher, denn sie ist kein Reich vor dieser Welt. Es gibt kein Verfassungsdogma, wie die römische Kirche behauptet, und auch die streng calvinische. Darum ist es ein höchst bedenkliches Symptom und ein romanisierendes Bestreben, wenn man die Frage nach der Verfassung der nach dem Bekenntnis gleichzustellen bemüht ist. Wohl bekennt die Kirche auch durch ihre Verfassung, aber erst in zweiter Reihe, weil zum Ausdruck ihrer irdischen Ordnung und Gestaltung, und immer erst auf Grund ihres Glaubens und ihres zentralen, nach allen Seiten sich kund gebenden Bekenntnisses.

16. Dagegen führt ein dem Bekenntnis gleichwertiges Betonen der Verfassung zum Romanismus und zur Verweltlichung des Wesens und der Aufgabe der Kirche. Der Gegensatz zur römischen Kirche will auf geistigem und geistlichem Gebiete ausgekämpft sein, darum auch nur mit geistigen Waffen, d. h. auf Grund des auf dem Worte Gottes ruhenden Bekenntnisses unserer Kirche. Allein dieses Wort muß und wird es thun; nicht die Verfassung, oder der Staat, noch weniger der sogenannte, uns vielfach angepriesene, allgemeine und unfaßbare Geist der Reformation. Und wie wir Stellung zu nehmen haben gegen Rom, ebenso auch gegen den seine Netze ausspannenden Methodismus von außen und gegen den negativen Protestantismus in unserer Mitte. Beide treiben uns Rom zu, wenn auch wider Willen, denn beiden fehlt es an der bestimmten und tragenden Objektivität, die freilich im Romanismus eine selbstgemachte und karrikierte ist.

17. Aber das innere, durch das Bekenntnis sich kund gebende Gemein-

schaftsbund schließt auch bestimmte Fundamentalgrundsätze der Verfassung in sich: wie die Sicherung der Rechtsgiltigkeit des Bekenntnisses, die Unterscheidung von Kirchenamt und Kirchenregiment, die Forderung einer bestimmten, doch der evangelischen Freiheit Raum gebenden Ordnung. Ferner haben die apostolischen Einrichtungen eine bedeutende historische Autorität für die gesamte kirchliche Folgezeit (s. oben im geschichtlichen Teil sub. 3). Endlich liegt es im Wesen unserer Kirche, den Faden geschichtlicher Entwickelung an keinem Punkte gewaltsam abzureißen, sondern alles dasjenige treu zu bewahren und nach dem Wesen der Kirche, nach den Ansprüchen ihrer Gegenwart, und nach ihrem Ziele fortzubilden, was sie im Laufe der Jahrhunderte, in Übereinstimmung mit dem Worte Gottes und ihrem Berufe gemäß ausgebildet hat. Namentlich sieht sie sich dabei nächst der apostolischen Zeit an die reformatorische Epoche gewiesen. So sollen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vereint auf ihre jedesmaligen Ordnungen influieren (im Gegensatze zum starren Traditionalismus, toten Empirismus u. leeren Idealismus).

18. Die Kirchenverfassung hat das kirchliche Leben behufs der Ausübung seiner wesentlichen und notwendigen Funktionen so zu ordnen, wie es dem Wesen und Zweck der Kirche entspricht. Aber als Hauptgrundsatz wird dabei jenes „satis est ad veram unitatem ecclesiae consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum“ (Conf. Aug. Art. VII; Apolog. p. 158, 31) stehen bleiben müssen. Denn die Verfassung konstituiert nicht das Wesen der Kirche, sondern gehört zu ihrer Gestalt; sie ist ein Stück, und zwar das am meisten nach außen gewendete, des Pilgergewandes, das dieselbe auf dem Wege ihrer irdischen Wallfahrt trägt und das deshalb immer ein dürftiges bleiben wird. Darum bedarf auch unsere Kirche nicht in Gemäßheit des alten Spruchs: dissonantia jejunii non dissolvit consonantiam fidei (Irenäus) einer gleichen und gemeinsamen Verfassungsform für ihr ganzes Bekenntnisgebiet. Sie kann sich in sogenannte Landeskirchen ordnen, ohne sich — in der Weise des grundsätzlichen Indepentismus — in partikularistische Gemeinden zu zersplittern, aber auch ohne Staatskirche zu werden.

19. Die Verfassung, auch die beste, kann niemals in der Kirche das Leben erzeugen, so wenig als das Gesetz überhaupt dies vermag; denn das Leben quillt allein aus dem Worte Gottes (Jes. 40, 8; Joh. 6, 63; Hebr. 4, 12). Darum gibt es keine größere Illusion, als die Meinung: es gelte nur, alle äußeren Schranken zu entfernen, die konfessionellen wie die landeskirchlichen, und die Gemeinden sich frei gestalten zu lassen, dann werde es auch alsbald anfangen, in ihnen Blüten und Früchte zum Heil der Kirche zu treiben. Diese auf äußerlicher Freiheitstheorie beruhende Anschauung treibt vielmehr zu dem grundstürzenden Prinzip der Majoritätenherrschaft in der Kirche. Durch sie sollen wir uns doppelt daran mahnen lassen, die Verfassung nicht zu überschätzen und nach einem vermeintlich herrlichen Ausbau für sie auszuschauen.

20. Dennoch ist die Notwendigkeit der Aufstellung eines Kirchenregiments nicht in Frage zu stellen; aber deshalb darf auch dasselbe seiner kirchlichen Natur nicht entkleidet und in das Gebiet der reinen Weltlichkeit verwiesen werden (Territorialismus). Doch ist es, wie die Verfassung überhaupt, nicht de evangelio, d. h. heilsmäßig notwendig, darum weder mit dem Kirchenamt identisch und diesem ausschließlich zustehend, noch ein zweites, von

dem Herrn seiner Reiche verliehenes Amt. Sonst stößt man den schriftgemäßen evangelischen Kirchenbegriff um und belastet die Reformation mit dem schweren Vorwurf eines Abfalls von der Kirche Christi. Auch darf man Art. XXVIII der Augustana nicht dahin mißdeuten. Denn was sie unter potestas clavium oder potestas ecclesiastica versteht, ist durchaus etwas anderes, als was wir Kirchengewalt im Unterschiede von dem Kirchenamte nennen. Mit vollem schriftgemäßem Rechte stellt unsere Kirche als obersten Grundsatz auf, daß das Kirchenregiment eine Bethätigung des allgemeinen Priestertums der Christen sei, daß also die ganze Kirche, d. h. die Kirche in allen ihren wahren Gliedern, nicht ein einzelner Stand in ihr, das Subjekt der Kirchengewalt sei. Dabei räumt sie dem Lehrstande eine hervorragende Stelle ein. Überhaupt aber zieht sie mit Recht ständige Organe des Kirchenregiments der reinen Presbyterial- und Synodalverfassung vor.

IV. Kirche und Staat.

21. Die protestantische Kirche ruht auf der Voraussetzung, daß **Kirche** und **Staat** ebenso notwendige als selbständige Mächte und Formen des menschlichen Gemeinlebens sind, und daß sie deshalb nicht indifferent neben einander stehen können, ohne damit auch wider einander zu sein. Zwar sagt sie mit Luther: non confundendae sunt hae potestates; aber ebenso lehrt sie auch mit ihm: utraque potestas propter mandatum Dei religiose veneranda et honore afficienda est. Namentlich ist der Staat als ein göttlich geordnetes Institut (Röm. 13, 1 ff.) zur Erfüllung einer sittlichen Aufgabe, aber in der Sphäre des Rechts, zu betrachten. Darin beruht sein selbständiges Wesen im Unterschiede von der Kirche, und die Möglichkeit eines positiven Verhältnisses der letzteren zu ihm. S. das oben in der Geschichte der Kirchenverfassung (sub. 6) angeführte Diktum Luthers über die Obrigkeit (Walch XIX, 2288).

22. Kirche und Staat verhalten sich nicht ohne weiteres wie Kirche und Welt (Stöcker), namentlich nicht, wenn letztere im ethischen Sinne gefaßt wird. Sogar der nichtchristliche Staat und seine Obrigkeit (von der doch der Apostel Paulus a. a. O. redet) hat ein göttliches Mandat für Rechtsschutz und Ordnung. Sondern in der Kirche herrscht das unmittelbar aus dem Verhältnis des Menschen zu Gott sich ergebende, auf dem Glauben an ihn beruhende, ausnahmslos für alle Menschen giltige, und von innen nach außen wirkende **Sittengesetz**. Dagegen herrscht im Staat das **Rechtsgesetz**, das zwar auch von Gott stammt und nicht von einer egoistischen Gewalt, wenn es auch von dieser gemißbraucht werden kann. Aber es wendet sich nicht, wie jenes, an den freien Willen, sondern wirkt von außen nach innen, denn es ist schlechtweg Machtgesetz; doch ist es das immer nur innerhalb seiner Sphäre und endzwecklich im Interesse des Sittengesetzes. Insofern nun, als der Staat sein Gesetz nur geltend macht, um dem Gesetze Gottes zu dienen, ist er auch eine selbständige ethische Macht, zu der die Kirche in ein positives Verhältnis treten kann, wie überhaupt die Erlösung (zu deren Bereich die Kirche gehört) zu der Schöpfung (die den Boden des Staats bildet).

23. Darum sollte dem Staate unter allen Umständen die Kirche, als eine Freigeborne des Herrn, heilig sein. Wenn er dagegen sich selbst zu

einer bloßen Form degradiert und sich alles sittlichen Gehalts möglichst entledigt, wenn er in das Gebiet der Kirche hinübergreift, oder allein von sich aus alle Fragen entscheiden will, die auf der Grenzlinie zwischen ihm und der Kirche liegen (die über die Ehe und Familie, über die Volksschule, die Armenpflege, das Kirchenvermögen), kann auch die Kirche kein anderes, als ein ebenfalls nur formales Verhältnis zu ihm einnehmen.

24. Die Kirche als solche steht nicht auf dem Boden des Rechts, sondern des Einen Glaubens und Bekenntnisses, unabhängig vom politisch-nationalen Verband. Aber als Kirchentum, als verfassungsmäßig organisierte Gemeinschaft, ist sie weder in diesem Sinne die Eine überhaupt, noch die Eine lutherische, sondern nur die Landeskirche, und als solche eine öffentliche und selbständige Korporation, die mit dem Staate in Verbindung steht. Darauf beruht auch die prinzipielle Unterscheidung von Kirchengewalt und Staatsgewalt (gegen den Territorialismus). Dagegen ist die gänzliche Trennung der Kirche vom Staate für beide Teile gleich verderblich. Denn für die Kirche bedeutet sie die Herabsetzung derselben zu einer Privatanstalt und den Zerfall in Sekten; für den Staat die Entfesselung seiner egoistischen Gewalt und damit auch seinen eigenen Verfall.

25. Die römische Kirche will ihrem letzten Ziele nach nicht bloß Universalkirche, sondern auch Universalstaat sein. Sie weiß nichts von der „Freiheit eines Christenmenschen" im evangelischen Sinne, sondern die von ihr angestrebte Freiheit widerspricht, wie dem Wesen des Glaubens und der Kirche, so auch den berechtigten Ansprüchen des Staats. Dagegen ist der evangelische Christ innerlich frei und souverän, und ebenso ist es die evangelische Kirche auf ihrem Gebiete. Nur ist die letztere ihrer irdischen Gewalt nach der Staatsgewalt unterthan und der Kirchenhoheit des Staats unterworfen. Diese schließt keinen Eingriff in die geistliche Gewalt der Kirche in sich, sondern bezeichnet die Grenze dieser Gewalt und der des Staats. Kurz, die Kirche ist dem Staate geistlich übergeordnet, ethisch gleichgeordnet und rechtlich untergeordnet.

26. Es gibt wohl ein jus politicum circa sacra (ein Recht der Aufsicht, des Schutzes, der Vermittelung zwischen den verschiedenen Konfessionen), aber daraus folgt nicht, daß Kirche und Staat eins seien. Vielmehr muß der Staat die Kirche, die ihn selbst christianisieren soll, aus seiner Gewalt entlassen und sie nicht so ansehen, als könnte er sie hervorbringen. Er muß das ihr angeborene und eigene Recht, das jus in sacra, anerkennen und ihr zur freien und vollen Verwaltung desselben Raum geben. Die lutherische Kirche ruht auf dem Grundsatz, daß sie non vi sed verbo divino zu regieren habe, und scheidet darum streng zwischen staatlicher und kirchlicher Gewalt. Sie gibt Gott, was Gottes ist, und um seinetwillen dem Kaiser, was des Kaisers ist (Matth. 22, 21), auch unter dem Druck der Ungunst und Verfolgung. Man verwechsele nur dabei nicht Staat und Volk; denn letzteres hat, wie den Staat, so auch die Kirche an sich.

27. Von allen diesen Voraussetzungen aus (*21—26*) ergeben sich als die drei möglichen und auch geschichtlich gewordenen Irrtümer in der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat: die Mißachtung der Selbständigkeit des Staats im falschen Interesse der Kirche und ihrer Herrschaft, ja Allein-

41*

herrschaft (Kirchenstaat; Papocäsarie); die Aufhebung der Selbständigkeit der Kirche und ihre Auflösung in den Staat (Staatskirche, Cäsaropapie; Hegel, Rothe); die Verkennung des Wesens beider und die gewaltsame Auflösung ihres gegenseitigen Verbandes (Dualismus; Vinet). Alle drei Irrtümer verletzen das Wesen der Kirche und verkennen ihre zugleich welterhaltende und weltverleugnende Natur. Außerdem beruhen der erste und dritte auf einer Unterschätzung des Staats, die ihn untergräbt, indem sie ihn in die Profanität hinausstößt; und der zweite auf einer Überschätzung desselben, besonders im Interesse einer pantheistischen Weltanschauung, indem er ihn aus einer ordnenden Macht zu einer schöpferischen erhebt. Beides aber ist Rückfall entweder in das vorchristliche Judentum oder in das Heidentum.

28. Vielmehr sind Staat und Kirche weder als zwei konzentrische, noch auch als zwei ganz auseinander liegende, sondern als zwei sich schneidende Kreise zu betrachten, so daß das Verhältnis beider zu einander nicht als das der Einheit, sondern der selbständigen Gegenseitigkeit und Gemeinschaft zu bestimmen ist, die sich auf der Basis ihrer beiderseitigen Rechte und nach der Natur und dem Umfange je ihrer Gewalten und Mittel als gegenseitige Anerkennung und Beschützung kundzugeben hat. Der Staat hat von Gotteswegen kein anderes Recht gegenüber der Kirche als dasjenige, welches ihm vermöge der rechtlich-sittlichen Natur des kirchlichen Gemeinwesens zusteht, und die Kirche kein anderes dem Staate gegenüber als dasjenige, welches ihr vermöge der sittlich-rechtlichen Natur des staatlichen Gemeinwesens zusteht. Jenes hat seinen Grund darin, daß die Kirche das Recht in Anspruch nimmt, im Staate zu bestehen; dieses den seinigen darin, daß der Staat die Thätigkeit der Kirche in Anspruch nimmt für die Aufrechterhaltung der Sittlichkeit seines rechtlichen Gemeinwesens.

29. Vollberechtigt ist der kirchliche Anspruch auf eine ausreichende Dotation behufs der Teilung der Massengemeinden, namentlich in den großen Städten. Ferner kommt in ernsten Betracht die Stellung der Kirche zu den Kammern und den Oberbehörden des konstitutionell gewordenen, faktisch konfessionslosen Staats. Aber so sehr auch der Staat nur sein eigenes Wohl fördert, wenn er der evangelischen Kirche die zur Entfaltung ihres segensreichen Einflusses nötige Freiheit gibt, so darf doch nie aus dem Auge gelassen werden, daß es sich bei der Befreiung der Kirche von dem konfessionslosen modernen Staat nicht um ihre Loslösung von dem landesherrlichen Summepiskopat handelt, und daß überhaupt für unsere Kirche die Verfassungsfrage immer nur in zweiter Reihe steht. Es wäre unverantwortlich, das geschichtliche Band gewaltsam zu lösen, welches die Kirche an das landesherrliche Kirchenregiment bindet. Zugestanden, daß letzteres nur ein Notdach ist, so ist es doch ein Schutzdach, das die Kirche um so dankbarer anerkennen muß, je weniger sie innerlich stark genug ist, desselben entraten zu können.

30. Dennoch hat dieses Verhältnis zwischen Kirche und Staat, Kirche und Landesfürsten seine unverrückliche Grenze an der Aufrechterhaltung des Bekenntnisses der Kirche. Wenn darum der Staat und an der Spitze desselben der Fürst bestrebt sein sollte, den Glauben der Kirche niederzuhalten und dem Widerspruch gegen denselben gleiches öffentliches Recht zu gewähren, so hat die Kirche die Pflicht, vor Gott ihr Band mit dem Staate und in

diesem Falle auch mit dem Fürsten desselben zu lösen und — so schwer es ihr auch werden sollte — auf eigene Hand zu existieren. Denn die Todesermattung der Kirche, zu welcher sie dann als Landeskirche verurteilt wäre, ist ein ungleich größeres Übel, als die immerhin beklagenswerte Lösung des Bandes mit dem Staate. Jeden anderen, noch so sehr empfindlichen Druck von seiten des Staats kann die Kirche ertragen und soll es auch, statt nach einer weltlichen Wohlbehäbigkeit hienieden zu haschen, die ihr viel gefährlicher ist, als jener Druck. Matth. 8, 20; Röm. 5, 3 ff.

C. Grundsätze und Grundzüge der Kirchenverfassung.

V. Das Regieren und die Verfassungselemente der Kirche.

31. Alles Amtieren in der Kirche und Regieren derselben ist seinem Wesen nach als ein Dienen zu fassen. „Wir sollen wissen, daß nichts höher ist, denn Gottes Wort, welches Amt über alle Ämter ist. Darum ist das Regiment sein Knecht. . . . Wiederum sollen die Lehrer und Weissager dem Regierer gehorsam sein und folgen, und sich auch herunterlassen, auf daß alle christliche Werk und Amt eines andern Dienen sei. . . . Also ist das Regieramt das geringste und ihm sind doch die andern alle unterthan, und dienet wiederum allen andern mit seinem Sorgen und Aufsehen" (Luther XII, 457).

32. Wiederum ist alles Regieren in der Kirche schlechterdings an Gottes Wort gebunden. „Darum unterstehe sich in der Kirche niemand etwas, es sei wenig oder viel, klein oder groß, aus seinem eigenen Vornehmen oder einiges Menschen Rat und Gutdünken fürzugeben oder zu thun, sondern wer da etwas lehren oder thun will, der rede und thue es also, daß er zuvor gewiß sei, daß was er redet und thut, wahrhaftig Gottes Wort und Werk sei, von ihm befohlen. . . . Desgleichen auch (sollen) die andern nichts hören, gläuben noch annehmen, denn was ihnen durch gewiß Zeugnis göttliches Worts und Befehls fürgeben wird" (Luther XII, 816).

33. Die lutherische Kirche hat sich nicht erst eine Verfassung zu geben, sondern sie steht in einer solchen, und zwar zugleich in einem historisch bedingten Verhältnis zum Landesherrn und in einem rechtlich begründeten zum Staat. Die eigentlichen Faktoren aber der gesamten kirchlichen, durch Ein Bekenntnis verbundenen Gemeinden, welche hierbei in Betracht kommen, je nach der Stellung eines jeden, nach ihrem gegenseitigen Verhältnis und in ihrem Zusammenwirken, sind einerseits die Kirche und das Amt, andererseits das Landeskirchentum und die Lokalgemeinde. Nur würde man sehr fehl greifen, wenn man meinen wollte, daß diese Elemente der Kirchenverfassung in den oben (im historischen Teil) dargelegten drei Systemen zu ihrem Rechte gekommen seien.

VI. Das Amt der Kirche.

34. Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen kann seiner Beschaffenheit nach ganz und gar nicht als besondere Basis für die Herleitung des pastoralen Amts in der Kirche geltend gemacht werden. Dasselbe ist ein allgemeines, rein religiöses Prinzip, das überhaupt mit dem Glauben an

Christum steht und fällt; das auch bei Luther niemals zurücktreten konnte, noch jemals zurückgetreten ist (gegen Richter, Gesch. d. evangel. Kirchenverf., S. 26 ff.). Darum ist es wohl die allgemeine Voraussetzung, gleichwie für jeden wahren Christenmenschen, so auch für die Träger des Amts. Nicht aber schließt es dieses Amt selbst in sich, das vielmehr in und mit den Aposteln zugleich göttlich gesetzt und geordnet ist. Das allgemeine Priestertum, als Folge der Rechtfertigung durch den Glauben, bezieht sich auf die persönliche Stellung des Christen zu Gott, das Amt dagegen auf den von Gott beauftragten Dienst an der Gemeinde. Jenes gehört als ewig bleibender character indelebilis allen Gläubigen an, dieses ist eine göttliche Stiftung für den diesseitigen Bestand der Kirche. Jenes gehört zur Lehre von der Heilsordnung, dieses zu den Gott gegebenen Fundamentalgrundsätzen der Kirchenordnung (s. sub 17); jenes streitet wohl gegen eine persönliche Wesensverschiedenheit der Geistlichen, nicht aber gegen einen besonderen Beruf derselben zum Kirchenamte. Jeder gläubige Christ ist, unter Voraussetzung der Begabung, wohl befähigt zur Verwaltung der Gnadenmittel, aber nicht ist er auch von Gott und von der Kirche öffentlich dazu berufen. Darum vergibt die Energie, mit der Luther durchweg, später wie früher (s. die 1544 zu Torgau gehaltene Einweihungspredigt, W. XII, 2489 ff.), das allgemeine Priestertum geltend macht, auch nicht das Geringste der von ihm selbst ebenso durchweg hervorgehobenen selbständigen Bedeutung des Amts, sondern erklärt sich teils aus der Sache selbst, aus dem vor Gott gerechtfertigten gläubigen Christenstande, teils aus der grundverschiedenen Stellung der römischen Kirche zu dieser Frage (s. seine eben genannte Predigt). Vgl. Stahl, Kirchenverf., 2. Aufl., S. 452 ff.

35. Das Kirchenamt — nicht der menschlich geordnete Stand — ist der Kirche eingeboren, wie auf dem Schöpfungsgebiete die Obrigkeit dem Staate. Es ist die dem Ganzen der Kirche, nicht ihren einzelnen Gliedern, verliehene potestas clavium oder das mandatum Dei praedicandi evangelium, remittendi et retinendi peccata, administrandi sacramenta (Conf. Aug. Art. V. VIII. XXVIII; Apol. Art. VII, p. 203; Artt. Smalc. III, 4 und Anhang p. 333. 340). S. auch die Kirchenordnungen. Das Amt ist nicht bloß in der charismatischen Begabung begründet, oder gar nur um der kirchlichen Ordnung willen da; sondern es ist als solches, als ein Amt des Handelns im Namen Gottes (2 Kor. 5, 18 ff.), zugleich in und mit den Gnadenmitteln göttlich gegeben und eingesetzt: Akt. 20, 28; 1 Kor. 12, 28; Ephes. 4, 11. 12; Röm. 10, 15. So sagt auch Chemnitz (Loci theoll. III, 120 ff.): Jus vocandi Deus sibi vindicat (per mediatam vocationem) . . . . Non autem existimandum est, hoc fieri ex humana aliqua constitutione aut ordinis tantum gratia; s. auch Exam. conc. Trid. P. II, den ganzen Locus 13. Darum ist es auch ein Amt der über den Amtsträgern stehenden Gesamtkirche (Artt. Smalc. p. 330), nicht nur der Landeskirche; es repräsentiert die erstere in dieser und ist vor allem jener und nicht etwa nur dieser verantwortlich. „Die Schlüssel gehören nicht einem Menschen, sondern der ganzen Kirche“, d. h. der Kirche als ein Ganzes: Artt. Smalc. p. 333. 341. 342; s. auch Luther, und zwar schon vom Jahre 1519 und 1521 (XVIII, 944. 946; XIX, 1052). Kirche und Amt bedingen sich gegenseitig: jene hat in ihrer Mitte stets das Amt aufrecht zu erhalten; dieses wiederum stellt den Bestand der Kirche sicher.

36. Nur darf man weder, wie Stahl thut (Kirchenverfassung, 2. Aufl., S. 177), das Kirchenamt dem Apostolat gleichstellen, noch auch deshalb behaupten, daß die Kirchenregierung zum Begriff des Amts gehöre (S. 240). Denn das Apostelamt hat der Herr unmittelbar gestiftet (Matth. 28, 19 ff.; Joh. 20, 21; Akt. 6, 4); erst in und mit dem Apostelamt auch das geistliche Amt, das Hirtenamt, das aber immer an das apostolische Wort gebunden ist. Siehe Clemens Romanus in seinem Sendschreiben an die Korinther, c. 42 ff. Von der andern Seite ist aber das Amt nicht mit Nitzsch (Evangel. Kirchenordn. S. 304) nur als ein *χάρισμα* anzusehen und der *κυβέρνησεις* und *ἀντίληψις* gleichzustellen. Denn der Apostel unterscheidet 1 Kor. 12, 28 deutlich zwischen den Ämtern (*πρῶτον, δεύτερον, τρίτον*) und den nicht mit einer amtlichen Stellung verbundenen Gaben (*ἔπειτα, εἶτα*), wozu auch die *κυβερνήσεις* gerechnet werden.

37. Dieses Amt ist aber nicht Herrschaft, sondern **Dienst** (*διακονία*, ministerium); servandi potestas, im Unterschied von der potestas dominandi (Luther). Denn es ist eine Erweisung des Amts Christi, der nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen (Matth. 20, 28). Quia ministri funguntur vice Christi, non repraesentant proprias personas, (sed) Christi, propter vocationem ecclesiae, ut testatur Christus (Luk. 10, 16): Qui vos audit, me audit (Apol. 158, 28; 162, 47). Non est enim mandatum cum libera (potestate), ut vocant, sed cautio de rato, de speciali mandato (nicht eine autonome Gewalt, sondern ein bemessener Befehl); Apol. 289, 10.

38. Die **rechtliche Gestaltung und Ordnung** des Amts (der Stand, das Amtstum) ist davon wohl zu unterscheiden; dieselbe darf sich nicht zu einer Kirche in der Kirche gestalten (römisch). So unterscheidet auch die Conf. Aug. Art. V und XIV zwischen ministerium ecclesiasticum und ordo ecclesiasticus. Unsere Bekenntnisschriften verwerfen ebenso bestimmt den hierarchischen, Amt und Stand vermischenden Amtsbegriff, als sie gegen den Enthusiasmus das evangelische Amt und seinen göttlichen Ursprung vertreten. Prodest, quantum fieri potest, sagen sie, ornare ministerium verbi omni genere laudis (Apol. p. 203); und andererseits: Nec valet illud ministerium propter ullius personae auctoritatem, sed propter verbum a Christo traditum (Artt. Smalc. p. 333, 26; s. auch p. 321). Näheres bei Harnack, prakt. Theol., Thl. I, S. 87 ff.

39. Die **Ordination** (jure divino non sunt diversi gradus episcopi et pastoris; Artt. Smalc. p. 341) ist ein Recht der Kirche und nicht bestimmter Personen. Ubi cunque et ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii; quare necesse est, ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros; Artt. Smalc. p. 341. Die Ordination ist aber kein Sakrament, sondern ein Benediktionsakt, der die innere geistliche Selbsthingabe voraussetzt und konstatiert und in welchem die Kirche die Berufung zum Kirchenamt überhaupt, unter Fürbitte und unter Handauflegung zur persönlichen Applikation des Erbetenen, öffentlich bezeugt und bestätigt. Die mit diesem Akte verbundene Verpflichtung auf das kirchliche Bekenntnis (repetitio confessionis: Melanchthon) sichert sowohl die Kirche, als auch ihre Diener gegen Willkürakte, indem sie den zu Ordinierenden zur Treue gegen den Glauben der Kirche verpflichtet (s. Ztschr. f. Protestant. u. Kirche 1838, Nr. 3 u. 4). — Die **Introduktion**

erteilt das Recht zur Ausübung des geistlichen Berufs an einer bestimmten Gemeinde. Der alte Grundsatz: nemo ordinetur absolute, sine titulo (Conc. Chalced. can. 6; s. auch Chemnitz, Loc. theoll. III, p. 124) entspricht nicht mehr ganz dem kirchlichen Bedürfnis. Über die Stellung und Bedeutung der Ordination und Introduktion und über die liturgische Behandlung dieser Akte s. Kliefoth, Liturg. Abhandl. Bd. I, S. 341 ff. und 458 ff. Über die rechtliche Seite vgl. Mejer, Institutt. des Kirchenrechts § 122.

VII. Das landesherrliche Kirchenregiment.

40. Die reine und ausschließliche Episkopalgewalt, nach welcher die Bischöfe von den Aposteln in ununterbrochener Reihe herkommen und erst die Gemeinden hervorbringen sollen, darf die evangelische Kirche, dem Worte Gottes gemäß, nicht zulassen. Über diesen römischen Episkopat hat die Reformation unwiderruflich gerichtet. Damit aber ist das Bischofsamt, als solches, nicht ausgeschlossen. Dagegen ist ebenso entschieden der entgegengesetzte Irrtum abzuweisen, nach welchem die Gesamtheit oder Mehrheit der äußeren Kirchenglieder als die Quelle und die Inhaberin der Kirchengewalt angesehen werden soll. Unsere Kirche verwirft überhaupt jede menschliche Autorität in ihrer Mitte: sei es die der Majorität, sei es die der Hierarchie; sie kennt nur die Eine des Wortes Gottes und des in ihm gegründeten Bekenntnisses.

41. Die geschichtlich gegebene Ordnung, d. h. das landesherrliche Kirchenregiment, ist weder als eine prinzipiell von unserer Kirche geforderte Form ihrer Verfassung anzusehen, noch steht sie — namentlich bei der Stellung des Landesherrn im Reformationszeitalter — irgendwie im Widerspruch mit dem Wesen und den Aufgaben der Kirche. Wir haben oben (im geschichtlichen Teil) gesehen, wie der Summepiskopat des Landesherrn sich bildete und daß mit ihm an sich nicht auch eine Unterordnung der Kirche unter den Staat weder gemeint, noch notwendig mitgesetzt ward. Wir haben aber auch erkannt, wie sich diese Form der Kirchenregierung nur bilden konnte — abgesehen von ihrer späteren Entartung —, weil die in den gegebenen Verhältnissen liegende und insofern providentielle Notwendigkeit zu ihr hintrieb; und daß der Fürst nicht als Landesherr (noch weniger als konstitutioneller, der er erst viel später wurde), sondern weil er als solcher praecipuum membrum eccclesiae ist, dazu für berufen erachtet wurde.

42. Die protestantischen Fürsten waren von Anfang an die verantwortlichen Vertreter und die Schutz- und Schirmherren der protestantischen Kirche gegenüber der Reichsgewalt. Mit dem von ihnen ausgeübten jus reformandi und advocatiae mußte ihnen auch in erhöhtem Maße das jus supremae inspectionis eingeräumt werden. Später, als nicht mehr von einer so begründeten potestas ad interim, sondern von einer potestas jure proprio, vigore superioritatis territorialis die Rede war, kam mit Fug und Recht die Unterscheidung des jus majestaticum circa sacra und des in sacra auf (Kirchenhoheit und Kirchengewalt). „Wenn nun auch die Landesherren das Kirchenregiment haben nicht als Landesherren, so sind sie auf der andern Seite entschieden dazu berufen worden, weil sie Landesherren sind. Der Beruf ist nicht an die Individuen, sondern an die (protestantischen) Inhaber der Landes-

herrschaft ergangen" (Puchta, Einleitung in das Recht der Kirche, S. 167). Aber ebenso kann darüber kein Zweifel sein, daß die jetzt bestehende landesherrliche Kirchengewalt, so sicher dieselbe auch juristisch begründet ist, mit den symbolischen Büchern unserer Kirche nicht im Einklange steht. Denn die oberste protestantische Kirchengewalt ist wohl ein Bestandteil der Souverainetät des Fürsten, aber als „vornehmsten Gliedes der Kirche", nicht als höchsten Repräsentanten der Staatsgewalt.

43. Obgleich der sogenannte landesherrliche Episkopat nach seinem Grunde, Wesen und Zweck etwas durchaus anderes ist, als der römische, so trat er doch, was das Kirchenregiment (die jurisdictio ecclesiastica) anlangt, fast in das volle Recht des letzteren. Aber er ist auch, nachdem die Landesherren konstitutionelle Fürsten geworden sind, nicht anders mehr haltbar, als einerseits durch gänzliche Scheidung dieses ihres Fürstentums (ihrer Staatsgewalt) von ihrem durch das kirchliche Bekenntnis gebundenen Kirchenregiment und andererseits dadurch, daß die Vertreter des Kirchenamts, sowie die der Gemeinden je zu ihren unverkürzten kirchenregimentlichen Rechten gelangen. Doch kann unsere Kirche zu dem rein synodalen Kirchenregiment keine andere als eine negative Stellung einnehmen, denn es widerspricht ihren Grundsätzen von der Kirche, dem Amte und den Gemeinden. Vollends würde dieses Regiment unter den gegebenen Verhältnissen seine Hauptaufgabe leicht darin sehen, dem Amte gegenüber ein Gegengewicht zu bilden und so die Kirche sprengen.

44. Darum ist eine richtige Vereinigung des landesherrlich-konsistorialen Regiments mit der presbyterial-synodalen Ordnung anzustreben; wobei jene vor dem büreaukratischen Regieren und diese vor den Forderungen des negativen Protestantismus gewahrt sein will. Die letztere ist auch nicht im Sinne des reformierten Presbyterial-Regiments einzuführen, wornach sie — wie in der römischen Kirche die papale Episkopalverfassung — als zum Wesen der Kirche jure divino gehörig betrachtet wird (siehe die oben im geschichtlichen Teil angeführten reformierten Bekenntnisschriften; vgl. auch Ebrard, Christian Ernst von Brandenburg — Bayreuth, Gütersloh 1885, S. 9). Sonst schafft man in der Kirche zwei Organe, die sich gegenseitig überwachen und befehden. Zwar sind beide Formen, je in ihrer Isolierung, als einseitige zu betrachten, doch bewahrt die erstere, in episkopaler Gestalt, trotz ihrer schweren Fehlbegriffe schon seit dem 3. Jahrhundert, mehr den Charakter kirchlicher Einheit und Kontinuität, und hat in weit überwiegendem Maße das Zeugnis der Geschichte für sich. Darum muß im Namen der Kirche eine einheitliche Durchdringung beider Formen, jedoch unter der Oberherrschaft des konsistorialen Elements, gefordert werden; so daß die von der Verflechtung mit dem Staate und mit den Maßen befreite episkopal (konsistorial)-synodale (presbyteriale) Form als das zu erstrebende Ziel der lutherischen Kirchenverfassung zu bezeichnen ist.

VIII. Die Gemeinden.

45. Demgemäß sind auch die Gemeinden, kraft des Rechts des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen, an dem Kirchenregimente zu beteiligen: durch Kirchenvorstände (Ältesten-Kollegium), durch Teilnahme von Delegierten

aus der Mitte dieser Ältesten an den Diözesan-, Provinzial-, Generalsynoden; nur nicht als Inbegriff absolut gleicher Atome, sondern je in ihrem Maße und nach der lebensvollen Ungleichheit (Überordnung und Unterordnung) ihrer Glieder. Für das aktive Wahlrecht derselben, besonders für das passive, sind nicht bloß negative und nur bürgerliche Qualifikationen, sondern positive und zwar christlich-kirchliche zu fordern; entsprechende geistliche Gaben; Stehen zum populären Bekenntnis der Kirche, wie dasselbe im kleinen Katechismus Luthers ausgesprochen ist; Erweisung des Glaubens durch fleißige Teilnahme an den Gottesdiensten und durch Gebrauch der Gnadenmittel, sowie durch einen dem entsprechenden Wandel. Denn die Aufgabe der Erwählten ist nicht, dem Willen der Majoritäten ihrer Wähler zu dienen, sondern dem Willen Gottes, und demgemäß dem Glauben und Leben der Kirche; dagegen dem Unglauben — er komme nun von unten oder von oben her — zu widerstehen. Sonst verfällt die Kirche der Verweltlichung, der Oppositionslust oder der Stumpfheit und der Indifferenz ihrer Glieder.

46. Den Schwierigkeiten bezüglich der Ausübung des Wahlrechts wäre wesentlich begegnet, wenn wir uns entschließen könnten — primär nicht um der Verfassung willen, noch viel weniger um eine Elite zu schaffen, sondern zur Verhütung des seelengefährlichen Mißbrauchs des Sakraments (1 Kor. 11, 27 ff.) und zugleich zur Entlastung des durch die gegenwärtige Praxis schwer bedrückten Gewissens der Pastoren — eine Umgestaltung der bestehenden Konfirmations-Praxis vorzunehmen: ungefähr im Sinne der altkatholischen Unterscheidung zwischen Katechumenen und Gläubigen. Von dem Kinder-Katechumenat, zu dem sich alle getauften Kinder zu stellen hätten, wäre ein das Recht zur Teilnahme an dem h. Abendmahle gewährender Kompetenten-Katechumenat zu unterscheiden, zu dem nur diejenigen zugelassen würden, die sich freiwillig im früheren oder späteren Alter dazu meldeten. Ein Vorschlag, der mutatis mutandis schon von Luther in Erwägung gezogen, und den in unserer Zeit, ob auch in verschiedener Weise, Schleiermacher (Dove, Ztschr. f. Kirchenrecht 1861, Heft 1 u. 2), v. Hofmann, Wichern, Höfling (dagegen: Kliefoth, Die Konformation, Schwerin 1856) Haupt, v. Zezschwitz, Zehme, Buchrucker (Puckenhofer Blätter 1870, Nr. 4) u. a. empfohlen haben (siehe v. Zezschwitz, System der Katechetik I, 567 ff.; Verfassungsziele der luth. Reformation S. 47 ff.; Harnack, Die freie luther. Volkskirche, S. 114 ff.; Helmsing, Mitteilungen f. d. evang.-luther. K. in Rußland 1881, Heft 3). Nachdem die Rechte des Staatsbürgers in völlige Unabhängigkeit von der Erfüllung irgend welcher kirchlichen Pflichten gestellt sind, wüßten wir nicht, was der Einführung einer solchen Konfirmationspraxis wesentlich im Wege stünde. Mit dem Abendmahlsrecht empfingen die Betreffenden zugleich das Recht der Beteiligung und Mitwirkung an den gemeindlichen und kirchlichen Angelegenheiten.

IX. Die Aufgaben in der Gegenwart.

47. Der gegenwärtige Zustand der Kirche ist der, daß sie 1) solche Glieder besitzt, die ihr mit Überzeugung, wenn auch mit mehr oder weniger klarer, zugethan sind, ihre Segnungen zu schätzen wissen und sich gern an ihren Aufgaben beteiligen; 2) solche, die nicht mit ihr gebrochen haben, noch

brechen wollen, die aber indifferent stehen und die Ansprüche, welche die Kirche an sie zu erheben genötigt sieht, als eine Beeinträchtigung ihrer Freiheit empfinden; 3) solche, die ihr ganz entfremdet sind und mit ihr gebrochen haben. Darum wäre dafür zu sorgen, daß die letzteren, wenn sie nicht anders wollen, sich ganz von der Kirche trennen können; daß die anderen mit ihr im Zusammenhange bleiben können ohne Heuchelei für sie und Schaden für die Kirche; und daß den ersteren der ihnen gebührende Anteil an der Leitung der Kirche gegeben werde.

48. Die Aufgabe des Kirchenregiments ist jetzt besonders, die Kirche von dem Einfluß der Organe des konfessionslosen Staats (seiner Kammern und Behörden) frei zu machen und zu erhalten, die bekenntnismäßige Lehre nach außen und innen zu vertreten, und dafür zu sorgen, daß die kirchlichen Gemeindeorgane Vertreter, nicht der gegebenen Volksmasse, sondern des christlich-kirchlichen Volks seien. Die Kirche darf nicht ruhig zusehen, daß sie Staatskirche werde, oder Massenkirche: in beiden Fällen ein „Reich von dieser Welt". Vielmehr hat sie eine solche Form zu erstreben und durchzuführen, bei der sie Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses mit allen Folgen für Lehre und Leben, die dieses Prinzip nach sich zieht, sein und bleiben kann, und zwar so, daß durch die Verfassung weder ihr Gewissen, noch das ihrer einzelnen Glieder bedrückt werde.

49. Besonders möchten dabei folgende Punkte fest ins Auge zu fassen sein: a. Treues Verharren der Kirche in ihrer Position, nicht Verfassungskirche zu sein, sondern Bekenntniskirche; b. Unwandelbares Festhalten an den oben (in dem geschichtlichen Teil sub. 3) dargelegten apostolischen Hauptgrundsätzen der Verfassung; c. Durchführung der Selbständigkeit der Kirche im Unterschiede von der des Staats: demgemäß gänzliche Lossagung des Kirchenregiments von allen territorialistischen Velleitäten und durchgreifende Scheidung der kirchlichen Organe und Verwaltungsbehörden von denen des Staates, dem selbstverständlich seine Majestätsrechte bleiben; d. Selbstbeschränkung des Landesherrn hinsichtlich seiner jetzt zu Recht bestehenden Kirchengewalt, oder wie der König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen a. a. O. sagte: „der Landesherr solle, ohne ferner Oberbischof zu sein, oberster Ordner und Schirmherr der Kirche bleiben"; e. Anbahnung eines engeren Verbandes der gesamten lutherischen Kirche Deutschlands, repräsentiert durch je ein geistliches und ein weltliches Mitglied des Kirchenregiments (der Konsistorien und des Oberkonsistoriums), und ein Glied der theologischen Fakultät des betreffenden Landes; f. Kirchliche Fürsorge und Überwachung bei der Vorbildung der künftigen Träger des kirchlichen Amts, ohne die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung zu beschränken. g. Endlich: Ausreichende Dotation der Kirche zur vollen Erfüllung ihres Berufs, und Aufhebung der Abhängigkeit der Kirche hinsichtlich ihrer Vermögensverwaltung von den Staatsbehörden.

50. Eine Hauptschwierigkeit bildet jetzt die Besetzung der theologischen Professuren. Denn einerseits dringt die Wissenschaft auf Freiheit und bedarf ihrer; die Zeiten sind vorüber, wo die theologischen Fakultäten sich in erster Reihe als kirchliche Körperschaften ansahen. Andererseits kann in der Kirche die Lehrfreiheit nicht als eine absolute bestehen, sondern nur als eine

geordnete geltend gemacht werden. Das der theologischen Tagesmeinung preisgegebene kirchliche Amt ist verloren. Ebenso müssen auch die Gemeinden gegen den Mißbrauch der Lehrfreiheit in excessu oder defectu geschützt sein. Nicht bloß die heutzutage schrankenlos geltend gemachte Freiheit der Wissenschaft sondern auch die ewig gebundene Freiheit des christlich-kirchlichen Glaubens will respektiert sein. Darum sollte man zwar an die Professoren der Theologie, sofern sie bloße Vertreter der Wissenschaft sein wollen, von seiten der kirchlichen Oberbehörden keine bestimmten kirchlichen Anforderungen stellen. In der Gegenwart ist niemandem der Kampf und das Ringen um die christliche Erkenntnis zu ersparen (siehe Frank, System der christl. Sittlichkeit, 2. Hälfte, Erlangen 1887, S. 169; vgl. auch den Vortrag von Kawerau: Über Berechtigung und Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregiments, Kiel 1887). Aber über die Anteilnahme der Professoren an den Angelegenheiten der Kirche: an den Beratungen der Konsistorien, der Synoden, und an den Prüfungen der zukünftigen Diener des kirchlichen Amts hat in erster Reihe die Kirche in jedem Einzelfalle entscheidend zu bestimmen und obenan für die Aufrechterhaltung ihres Bekenntnisses durch Verpflichtung ihrer regierenden Glieder Sorge zu tragen. Von den Studierenden wäre jedenfalls zu fordern, daß sie nach Absolvierung des akademischen Trienniums ein kirchlich-theologisches Seminar durchgemacht haben, dessen Lehrer von der obersten Kirchenbehörde anzustellen wären, und in welchen den Studierenden zugleich Gelegenheit geboten wäre, unter der Anleitung und Verantwortung von bewährten Pastoren predigend, katechisierend, seelsorgend, sowie auch teilnehmend an der Diakonie und an den Instruktionskursen für innere Mission sich zu beteiligen. Das Hauptgewicht wäre aber auf ihre Stellung zum kirchlichen Bekenntnis zu legen. S. Die Vorber. der Kandidaten auf das prakt. geistl. Amt (Allg. ev.-luth. Kirchenztg. 1888, Nr. 29 ff.; auch Ev. KZ. 1888, S. 841 ff.

51. Auf der sub 49 gelegten Basis wären dann jährlich wiederkehrende Lokalvisitationen durch die Superintendenten und durch den Generalsuperintendenten jährlich wechselnde Generalvisitationen in den Diözesangemeinden der Provinz zu halten. Namentlich thut aber eine kirchlich fungierende Gemeindeordnung not, der gemäß christlich gesinnte Presbyter und Diakonen (Diakonissen) ernannt würden: zur Wahrung und Pflege der kirchlichen Gemeindeinteressen, zur Aufrechterhaltung der Ordnung besonders im Gottesdienste, zur Armen- und Krankenpflege, zum Besuche der Gefangenen, zur Fürsorge für die aus der Gefangenschaft Entlassenen, für die Verwahrlosten (Kinder und Erwachsene) und für die gefallenen Mädchen — alles unter der Leitung und Verantwortung der Träger des geistlichen Amts. Dazu kämen endlich die synodalischen Beratungen von Geistlichen und christlich-kirchlichen Ältesten, sowie die Generalsynode, welche Hand in Hand mit der obersten Kirchenbehörde die Angelegenheiten der Kirche an erster Stelle leitet.

52. Überhaupt aber hat die Kirche sich so zu organisieren, daß sie für alle Eventualitäten der Zukunft als Kirche des Bekenntnisses und nicht der Verfassung gesichert sei, und als solche — selbst bei dem höchst beklagenswerten Aufhören des landesherrlichen Kirchenregiments — ohne tiefer eingreifenden Schaden bestehen könne. Sie steht und fällt überhaupt nicht mit

der geschichtlichen, gegenwärtig noch bestehenden, aber durch das konstitutionelle Staatsregiment unhaltbar gewordenen Form ihrer Verfassung. Andererseits schließt die freie, d. h. von der Verflechtung mit dem religionslos gewordenen Staate und seinen Kammern befreite lutherische Volkskirche nicht jede fernere regierende Stellung und Dienstleistung des christlichen Regenten aus.

53. Bei alledem will aber ernstlichst erwogen sein, ob nicht schon die durch große Mitschuld des auch gegen die berechtigtsten Ansprüche der Kirche so spröden Staats leise beginnende Auflösung des faktisch bestehenden landesherrlichen Kirchenregiments unterstützt und beschleunigt werde durch ungerechtfertigte und maßlose Bekämpfung desselben: namentlich durch unklare, episkopalistische Velleitäten oder durch Bestrebungen nach einer einflußreicheren Stellung der Synoden. Zugegeben, daß wir in einzelnen Fällen schwer zu tragen und ernstlich zu klagen haben, so kann das doch nicht entscheidend sein bei einer so großen, schwer wiegenden und von allen Seiten wohl zu erwägenden Frage. Welche Form der Kirchenverfassung gäbe denn nicht Anlaß zur Klage? Jede ist und bleibt nur ein Notbehelf. Wen aber nach mehr gelüstet, der sehe wohl zu, wie er mit Matth. 20, 21–28 oder 2 Kor. 11, 23–30 fertig wird, und ob er noch fest in dem Grunde des Glaubens und Bekenntnisses unserer Kirche wurzelt. Noch bildet das landesherrliche Kirchenregiment einen starken und wirksamen Damm gegen die Partei- und Majoritätenherrschaft. Was aber dann, wenn dieser Damm durchbrochen werden sollte, obendarein von der Kirche selbst? Wir wissen wohl und halten daran fest, daß die Kirche auf den Fels gebaut ist, der allein sie trägt (Matth. 7, 24. 25), so daß auch die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen sollen (Matth. 16, 18). Aber bis dahin soll sie auch halten an dem ihr geschichtlich gegebenen Damm, so lange es geht (2 Thess. 2, 7. 8).

54. Der Hauptschaden liegt in dem gegenwärtigen desolaten Zustande der Gemeinden, den alle fortschrittlichen Bestrebungen nach Erweiterung der Presbyterial- und Synodalrechte nur steigern werden. Dem gegenüber ist es die dringendste Aufgabe der Kirche, nächst sorgfältigster Pflege der Katechese, Predigt und Seelsorge, darauf hinzuarbeiten, daß die in der Gemeinde vorhandenen geistlichen G a b e n und K r ä f t e organisiert und ihnen, unter der Leitung des Pastors, das ganze Gebiet der G e m e i n d e d i a k o n i e anvertraut werde, das gegenwärtig aus Not großenteils von der sogenannten „inneren Mission" betrieben wird (vgl. Kawerau a. a. O., These 12 und S. 32). Denn die letztere darf nicht so behandelt werden, als sei sie dazu berufen, den Schwerpunkt des Christentums auszumachen und die Kirche zu ersetzen. Dadurch würde sie nur, ob auch Einzelnen in ihrem Sinne helfend, den Schaden im Ganzen vergrößern und unheilbar machen. Vielmehr soll sie den Schaden so zu heilen bestrebt sein, daß sie die Kirche im Bau erhalten hilft. Sie selbst bedarf des Schwerpunkts der Kirche, wenn sie sich nicht zuletzt an die allgemeine Humanität verlieren will.

D. Thesen über Verfassung und Regierung der Kirche.

I. Die Grundlagen der kirchlichen Verfassung.

1. Die Verfassung der Kirche ist, wie wir gesehen, nicht eine gemachte oder ursprünglich reflektierte, sondern sie ist ihren w e s e n t l i c h e n G r u n d-

lagen nach mit der Kirche gegeben und entstanden, und erst in ihrem geschichtlichen Verlauf, namentlich ihrer Form nach, eine frei gewordene und entwickelte. Somit haben wir an ihr das Bleibende, Unveränderliche und das geschichtlich Gewordene und darum auch Veränderliche zu unterscheiden.

2. Die apostolische Kirche ist vom ersten Moment ihres Daseins an und durch alle folgenden Jahrhunderte ihres Bestehens, als die unsichtbar-sichtbare Reichskirche, „die Mutter, so einen jeglichen Christen zeuget und trägt durch das Wort Gottes" (gr. Katech., Müller S. 456). Infolge dessen ist die Grundlage der verfaßten Kirche, des Kirchentums, nicht der einzelne, auch nicht die Einzelgemeinde als solche, sondern diese, sofern sie in der engsten Verbindung bleibend steht mit der Kirche, aus welcher sie herausgeboren, darum auch mit dem dieser von Gott eingestifteten apostolischen und nachapostolischen Amte der Gnadenmittel des Worts und der Sakramente.

3. Zwar überragt das Reich Gottes, als das allumfassende, weit die Kirche: rückwärts, einwärts, vorwärts; dennoch aber fällt die Kirche in dem ganzen Stadium ihrer Existenz — von dem ersten Pfingsttage an bis zur Wiederkunft Christi — mit dem Reiche Gottes schlechthin zusammen. Sie ist das durch die Gnadenmittel vermittelte Stadium des Reiches Gottes. Die Gnadenmittel aber wirken weder in zauberischer Weise, noch ex opere operato, sondern ex opere operantis Christi, und zwar so, daß ihr Gebrauch, deren Wirkungskräftigkeit an sich eine kritische ist, nur dem Gläubigen zum Segen gereicht.

4. Der Independentismus, Methodismus, Darbysmus führen zur Auflösung der Kirche. Ihnen gegenüber macht unsere Kirche für ihre Verfassung die Entwickelung bis zur Landeskirche oder höchstens Kirche des deutschen Reiches geltend. Aber ebenso verwirft sie die absolute, die gegebenen Volksgrenzen nicht achtende Einheit der verfaßten Kirche, und läßt sich solcher Einheit gegenüber um so mehr an der des Glaubens und Bekenntnisses genügen, als die Verfassungseinheit gar nicht ohne arge Fiktionen (eines Kirchenregiments jure divino evangelico, eines unfehlbaren Statthalters Christi) zur Darstellung gebracht werden kann.

5. Wohl ist es ernstlich zu beklagen und auf Beseitigung des argen Mißstandes mit allen Kräften hinzuarbeiten, daß unsere Gemeinden die ihnen gebührende Stellung innerhalb der Kirchenverfassung nicht einnehmen. Ebenso entschieden muß aber den Bestrebungen entgegengetreten werden, welche im Interesse besonders des negativen Unionismus darauf ausgehen, die lutherische Konsistorialverfassung durch eine sogenannte Presbyterialverfassung allmählich zu absorbieren.

6. Beide geschichtlich gegebenen Ordnungen der Kirche: die episkopal-konsistoriale und die presbyterial-synodale, stehen nicht absolut gleich da, namentlich im Sinne des linken Unionismus. Vielmehr verhalten sie sich zu einander wie Kirche und Gemeinde (s. Punkt 2). Ihre Verbindung ist lutherischerseits nur möglich, wenn die erstgenannte Seite die bestimmende ist, die andere die bestimmte. Darum sind sie nicht neben einander zu stellen, als ob sie gegenseitig sich überwachen sollten, sondern mit- und in einander, so daß sie im einheitlichen Interesse des Ausbaues der kirchlichen Gemein-

schaft wirken (Ephes. 4, 12), auf Grund des gottgeordneten Amts der Gnadenmittel und zum Dienst der Glieder ihrer Gemeinden.

II. Die kirchliche Gemeindeordnung.

7. In jeder kirchlichen Gemeinde will das amtlich-pastorale Element und das der Ältesten wohl unterschieden und zugleich in organischer Einheit gefaßt werden: teils zur Aufrechterhaltung der kirchlichen Gemeinschaft und zum erforderlichen Schutz des geistlichen Amts, teils zur Verhütung der einseitigen Herrschaft des Amtsträgers und zur geordneten Mitbeteiligung der Gemeinde-Repräsentanten an den christlich-kirchlichen Aufgaben. S. „die Mitarbeit des Gemeindekirchenrats an dem religiösen und sittlichen Aufbau der Gemeinde" (Allg. ev.-luth. KZtg. 1887, Nr. 46 ff.).

8. Jede Gemeinde ist unter Voraussetzung ihrer Einheit mit der kirchlichen Bekenntnisgemeinschaft und demgemäß in freier Unterordnung unter den kirchlichen Verband (des Kreises, der Provinz, des Landes) befugt und verpflichtet, an der Aufrechterhaltung des gemeinsamen christlich-kirchlichen Geistes und der daraus sich ergebenden kirchlichen Ordnung, Sitte und Disziplin in ihrem Gebiete mitzuwirken. Sie hat — außer der Verwaltung des Gemeindevermögens — insofern Teil an der evangelischen Kirchengewalt, als sie unter der verantwortlichen Leitung des kirchlichen Amtsträgers eine mitbeteiligende Thätigkeit an der pastoralen Seelsorge, besonders an den ordnenden und helfenden Aufgaben ausübt (Aufrechterhaltung der christlichen Sitte, Sonntagsfeier, Schulbesuch, Aufsicht über die Jünglingsvereine, Armen- und Krankenpflege, Besuch der Gesellenherbergen, der Gefangenen).

9. Der Träger des kirchlichen Amts, der über sein Thun und Lassen der Kirche und nur ihr verantwortlich ist, führt den Vorsitz in den Versammlungen des Gemeindeältestenrats. Dieser dagegen, der Ältestenrat, der im Namen der Gemeinde und in kollegialer Form, unter der Leitung des Pastors, seine Funktionen ausübt, ist primär der Gemeinde verantwortlich, von welcher er gewählt ist und seinen Auftrag erhalten. Vorkommendenfalls ist er selbstverständlich berechtigt, sowohl dem Pastor, als der Gemeinde (wie der Majorität oder Minorität, so den einzelnen Gemeindegliedern) gegenüber, seinen Rekurs zu den höheren kirchlichen Instanzen zu nehmen. Die Glieder dieses Rats sollen sich als Gehilfen des Pastors ansehen, sowie dieser, namentlich bei der Ausübung der Kirchenzucht, an die Zustimmung der Ältesten gebunden ist.

10. So will in jeder Gemeinde die amtliche Thätigkeit der Einzelperson des Pastors mit einer Kollegialthätigkeit der gewählten Ältesten verbunden sein. Die kirchenamtliche fordert die dafür vorgebildeten, begabten, im christlich-kirchlichen Glauben gewurzelten und der Kirche verantwortlichen Personen, während die ordnungerhaltenden und disziplinarischen Funktionen der Ältesten auf gemeinsamer Beratung von gottesfürchtigen, einsichtigen, begabten Personen beruhen, und auf Beschlüssen, die nicht von den einzelnen als solchen gefaßt werden, sondern Ausdruck des Gemeinde-Bewußtseins und -Willens sind. So wichtig darum auch die Verteilung der einzelnen Funktionen je nach den Gaben ist, ebenso wichtig ist die einheitliche Bestimmung, daß jedes Mitglied des Ältestenrats die Seelsorge unterstütze, jedes an der

Sittendisziplin, überhaupt an den Beratungen und an den Anträgen nach oben Anteil nehme, und jedes zur Vertretung der Gemeinde in den höheren kirchlichen Instanzen und vor den Staatsbehörden wahlberechtigt und wählbar sei.

11. Diese Unterscheidung und organische Verknüpfung der beiden Funktionen: der maßgebenden pastoralen und der von ihr geleiteten presbyterialen, wiederholt sich auf jeder Stufe der kirchlichen Verfassung (dem Kreise, der Provinz, der Landeskirche).

12. Die größte Schwierigkeit macht, unter den gegebenen Umständen, die Wahlordnung und demnächst die Qualitätsbestimmung hinsichtlich der zu wählenden Ältesten. Glaubt man auf den von höchst beachtenswerten Stimmen aus den Gebieten des kirchlichen Amts und der theologischen Wissenschaft unterstützten Vorschlag (s. oben Punkt 46) noch nicht eingehen zu können, so bleibt nichts anderes übrig, als sich vorläufig mit Surrogaten zu behelfen. Demnach wäre von den aktiven Wählern, nächst der altersmäßigen und sozialen Selbständigkeit, positiv nur zu fordern, daß sie notorisch zu der Gemeinde der Kommunikanten gehören und einen ehrbaren Wandel führen, und negativ, daß sie sich nicht von dem evangelisch-kirchlichen Christentum losgesagt haben oder sich unter kirchlicher Zensur, wo eine solche besteht, befinden oder unter Gericht stehen. Dagegen wäre an die zu Wählenden die Anforderung zu stellen, nicht nur daß sie gottesfürchtige, christlich-gesinnte Männer seien von gutem Rufe und christlich-sittlichem Wandel, sondern besonders auch die Gaben hätten für die verschiedenen Zweige der Gemeindediakonie und im stande seien, vorkommendenfalls andere auch zu belehren und zu ermahnen.

13. Die Anforderungen, die man an die zu Wählenden macht, hätte die oberste geistliche Behörde festzustellen, nach Einvernehmen mit den Konsistorien und Superintendenten. Außerdem sollte die Kirche immer den Wahlakt durch die Superintendenten gottesdienstlich einleiten und dabei eine feierliche, formulierte und gedrängte Vermahnung an die Wähler richten, die ihnen das Gewissen schärfte und von den allgemein menschlichen Erfordernissen, der christlichen Gesinnung und den geeigneten Gaben zu handeln hätte, welche an die Träger dieses Gemeindeamts zu stellen und von ihnen zu erwarten sind. Von den Gewählten wäre auf der Basis des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen nicht nur das ernstliche und fleißige sich Halten zum Wort und Sakrament, sondern auch ihre ausdrückliche Zustimmung zu dem sie betreffenden Teil jener Vermahnung (wohin namentlich auch die Berufung auf den kleinen Katechismus, besonders auf das zweite Hauptstück gehört) zu fordern. Auch dürfte es sich empfehlen, daß jede Sitzung des Ältesten-Kollegiums mit einem kurzen, formulierten Gebet und die erste Sitzung alljährlich auch mit der Verlesung des letztgenannten Teils der Vermahnung eröffnet würde. Vgl. „Der Gemeinde-Älteste in der evangelischen Kirche“ (herausg. auf Anlaß v. Gen.-Sup. Jaspis, 2. Aufl., Berlin 1868).

III. Die Superintendenten (Pröpste oder Dekane) und die Kreissynode.

14. Das Bedürfnis nach einer Beaufsichtigung der Pfarrer und Pfarreien führte zunächst, wie wir oben im geschichtlichen Teil gesehen, zur Einrichtung von Visitatoren oder Superintendenten. Diese sind nicht etwa als bloße

und vorübergehende Vollzugsorgane der Konsistorien anzusehen, sondern haben zugleich mit ihrem Pfarramt ein besonderes bischöfliches, sich auf die ganze Lebensdauer erstreckendes Amt von selbständiger und persönlicher Bedeutung, sowohl an den Pfarrern und den Kandidaten des Pfarramts, als an den Gemeinden und den Ältesten ihrer Sprengels (Diözese). Die Hauptaufgabe derselben geht auf Aufrechterhaltung der prinzipiellen Einheit der Lehre (von der Person Christi und der Trinität; von der Heilsordnung: Buße und Glaube, Rechtfertigung und Heiligung im reformatorischen Sinne) und ihrer Reinheit. Denn diese ist obenan das Mittel der Gemeindeerbauung, und als solches die währende Begründung aller andern Thätigkeiten und Aufgaben der Ordnung und Disziplin (Luther X, 1908). Darum haben sie zunächst die Pfarrer ihres Kreises hinsichtlich ihrer Predigt, überhaupt ihrer Amtsführung (nicht etwa bloß die Registratur), und ihres Wandels zu überwachen, und die Förderung derselben in der theologischen Erkenntnis, wie in der eigenen christlichen Gründung sich angelegen sein zu lassen. Ebenso aber unterstehen ihrer Beaufsichtigung und christlichen Förderung die Mitglieder des Kirchenrats; besonders haben sie die Beratungen und Beschlüsse des betreffenden Kollegiums zu überwachen.

15. Von den Synoden sei zunächst im allgemeinen bemerkt, daß sie nicht — nach modern politischer Anschauung — als eine Schranke und Kontrole des Kirchenregiments anzusehen sind, sondern als eine notwendige Ergänzung desselben; und daß nicht die einzelnen Gemeinden ihren Schwerpunkt bilden, sondern die Kirche und ihr Amt. Darum müssen auf ihnen auch die Träger des kirchlichen Amts das Laienelement überwiegen, und darf das Präsidium in denselben nur den Superintendenten (Pröpsten oder Dekanen), resp. den Generalsuperintendenten zukommen. Zu Abgeordneten für dieselben können nicht neue, aus fluktuierenden Gemeindewahlen hervorgegangene Persönlichkeiten gewählt werden, sondern nur schon bewährte, mit den Aufgaben ihres Amts vertraute Männer aus den bestehenden Kollegien der Gemeindeältesten. Denn jener gleichsam auf Urwahlen beruhende Modus hieße nicht, den christlichen Gemeinden ihr Recht gewähren, sondern vielmehr dieselben der unchristlichen Masse preisgeben.

16. Die Kreissynode ist eine kirchliche, alljährlich zusammentretende Körperschaft, welche zwischen den einzelnen Parochien und dem gegebenen kirchlichen Ganzen (der Provinzial- oder der Landeskirche) steht. Sie besteht aus allen Pastoren der Kreisgemeinden ausnahmslos und den zur Zeit gewählten Gemeindeältesten, und zwar aus jeder Stadtgemeinde und zwei benachbarten Dorfgemeinden je Einen. Den Vorsitz auf dieser Synode hat der Superintendent des Kreises (der Propst oder der Dekan). Sie vertritt in den kirchlichen Angelegenheiten die Gemeinden ihres Kreises, denen sie darum auch verantwortlich ist. Sie hat die von den höheren Instanzen kommenden Vorlagen zu begutachten, eventuell auszuführen. Ihre Hauptaufgabe aber ist Fortführung des Werks der Gemeindevisitation, d. h. Mitaufsicht über die Gemeinden: die Geistlichen und Kandidaten, die Gemeindeältesten, und die niederen Kirchendiener. Über das kirchliche Bekenntnis selbst hat sie nicht zu entscheiden, wohl aber über tiefer greifende Abweichungen von demselben (s. Punkt 14 dieser Thesen) zu beraten, enventuell nach oben zu berichten: geschehen nun

diese Abweichungen in excessu oder defectu, notorisch von den Pastoren, oder aus der Mitte der Gemeindeältesten. Nächstdem hat sie die kirchliche Ordnung und Disziplin aufrecht zu erhalten, für die bezüglichen Kreisanstalten (Krankenhospitäler, Rettungsanstalten u. s. w.) Sorge zu tragen, und die Verwaltung des Kirchenvermögens in den Gemeinden zu überwachen.

IV. Die Generalsuperintendenten, die Konsistorien und das Oberkonsistorium; die Provinzialsynoden und die Landessynode.

17. Von dem Generalsuperintendenten, der zugleich Vice-Präsident des betreffenden Konsistoriums ist, erwartet man vor allem, daß er ein Mann von ausgeprägter christlich-kirchlicher Gesinnung sei und in höherem Maße gründliche theologisch-wissenschaftliche Bildung besitze, verbunden mit Redegabe und mit seelsorgerischer Befähigung und Erfahrung. Denn er ist ganz besonders zur Aufrechterhaltung der reinen und gesunden Lehre, zur Schlichtung von Gegensätzen auf diesem Gebiete, zur Übung der Seelsorge an den Pastoren und Superintendenten berufen. Er hat auf ihre Lehre, ihr Leben und ihre wissenschaftliche Fortbildung zu achten; wie er denn überhaupt das kirchliche und sittliche Leben in den Gemeinden zu überwachen und zu fördern hat: alles teils proprio motu, teils im Auftrage der Kirchenbehörde.

18. Die Anfänge der Konsistorien liegen, wie wir gesehen, in den Visitationen, und beruhen auf der Einsicht der Reformatoren, daß die Kirche, nach der gewordenen Lage der Dinge, schlechterdings nicht des Dienstes der landesherrlichen Gewalt entraten könne. S. Luthers Vorrede zu dem Unterricht der Visitatoren (Walch X, 1906). Daher schuf man kirchliche, dem Landesherrn verantwortliche, von einem weltlichen Präsidenten geleitete Organe, in welchen das geistliche Amt und viri honesti et Deum timentes aus dem Laienstande zusammenwirken, in denen zunächst über die Ehesachen verhandelt werden sollte, und denen bald die Vertretung und Wahrung der Interessen der Kirche nach innen und nach außen zustand. Ward auch ihre Stellung — wie die der Landesfürsten — zu einer zwischen Kirche und Staat schillernden, so haben wir doch nie aus dem Auge zu lassen, daß sie — im Unterschied von den reinen Staatsbehörden — vor allem Kirchenbehörden sind, wie sie auch als solche bei ihrer Gründung gemeint waren. Zu ihrer Kompetenz gehören besonders: die Aufsicht über die Lehre und die gesamte Amtsführung der Pastoren, über den Vollzug der Gemeindevisitationen, sowie über den Religionsunterricht in den Schulen und Gymnasien; ferner die Prüfung, Ordination und Installation der Predigtamtskandidaten; sowie die Sorge dafür, daß die Gemeindeältesten, die Kreis- und Provinzialsynoden ihre Pflichten treu erfüllen, und die ihnen zustehende Kompetenz nicht überschreiten.

19. Die Provinzial-Synode bildet sich insofern durch Wahlen, als eine jede Kreissynode einen Geistlichen und einen Ältesten aus ihrer Mitte delegiert. Außerdem nehmen an ihr teil sämtliche Superintendenten einer Kirchenprovinz. Den Vorsitz hat der Generalsuperintendent. Diese Synode führt die Aufsicht über das gesamte provinziell-kirchliche Leben und zugleich über die einschlägigen Anstalten der innern Mission. Ferner hat sie die gottesdienstlichen Agenden und Gesangbücher, sowie die Schulbücher für die

biblische Geschichte und den Religionsunterricht zu begutachten, eventuell zu empfehlen. Ebenso hat sie die Aufsicht über die Synodal-, die Wittwen- und Waisen-Kassen, und über das kirchliche Vermögen der betreffenden Kreise. Vgl. hier namentlich Braun, Synodalreden, herausgeg. von Stählin, Nördlingen 1887.

20. Bei größeren Landeskirchen schließt diese Reihe von kirchlichen Behörden und Synoden ab in dem Oberkonsistorium, als Ausdruck vornehmlich der landesherrlichen Kirchengewalt; und in der Landessynode, Generalsynode, die im Namen der Kirchengemeinden des Landes versammelt ist. Jenes hat mit voller Autorität im Namen des Landesherrn die allumfassende Aufsicht zu üben, die christlich-kirchliche Lehre und Ordnung auf Grund des kirchlichen Bekenntnisses aufrecht zu erhalten, und die Generalsuperintendenten, sowie die Konsistorien zu überwachen. Diese ist zwar nicht mit einer selbständigen Macht auszurüsten, um nicht den Unsegen des Mißtrauens und der Eifersucht zu organisieren, aber sie hat in periodisch wiederkehrenden Zusammenkünften dem Gemeindebewußtsein in Beziehung auf Ordnung, Disziplin und Verfassung der Kirche Ausdruck zu geben, besonders wo auf diesen Gebieten sich ein Neues zu bilden im Begriff steht. Sie ist zusammengesetzt: aus zwei Mitgliedern, einem geistlichen und einem weltlichen, des Oberkonsistoriums; aus den Generalsuperintendenten des Landes und den Präsidenten der Provinzialkonsistorien, aus den Superintendenten der Kreise und je einem Ältesten aus den Kreis- und Provinzialsynoden; und aus je einem Mitgliede der theologischen Fakultäten des Landes. Als königlicher Kommissar zur Wahrnehmung der Rechte des Landesherrn fungiert bei ihr der Präsident des Oberkonsistoriums. Den Vorsitz führt der älteste der Generalsuperintendenten. Insofern hat sie auch eine Mitwirkung bei der kirchlichen Gesetzgebung, als die zu erlassenden landeskirchlichen Gesetze und neuen Verordnungen der Zustimmung der Generalsynode bedürfen. Da diese Synode nur nach Ablauf einer bestimmten Frist von Jahren (5 bis 6) zusammenberufen wird, so versammelt sich jährlich einmal, auf Berufung des Oberkonsistoriums, ein Ausschuß derselben, bestehend aus dem Vorsitzenden und den dazu gewählten geistlichen und weltlichen Mitgliedern der Generalsynode, um mit dem Oberkonsistorium in dessen Sitzungen über Aufgaben und Angelegenheiten der Landeskirche mit vollem Stimmrecht zu beraten, namentlich bei der Feststellung der von der Kirchenbehörde der Generalsynode vorzulegenden Gesetzesentwürfe. Vgl. z. B. die Verhandlungen der Generalsynoden in Bayern.

Immer aber hat die Kirche nicht zu vergessen, daß eine angemessene Verfassungsform nicht das geistliche Leben zu schaffen im stande ist, sondern dasselbe voraussetzt. Dabei hat sie fest im Auge zu behalten, daß es ihr am Ende der jetzigen Welt, dem wir entgegen gehen, so ergehen wird, wie es Christo, ihrem Herrn, ergangen ist. Auch ihr Weg geht nicht in die Höhe, ohne sie vorher in die Tiefe geführt zu haben; auch sie wird nicht wissen, wo sie ihr Haupt hinlege, denn der Jünger ist nicht über seinen Meister (Matth. 10, 21—26). Darum soll sie auch für ihre Verfassung dessen stets eingedenk bleiben, daß sie kein Reich von dieser Welt ist, und soll,

indem sie thut, was ihr obliegt, ihr Vertrauen ganz und ausschließlich auf den Herrn setzen, dessen allein die Sache und auch der Sieg ist.

Wohin die Strömung der Zeit geht, das ist uns nicht verborgen; auch nicht, daß die sogenannte „kirchliche Partei", die man gern beiseite gestellt sehen möchte, sich in der Minderheit befindet. Aber bei unserer Frage entscheidet ganz und gar nicht die Majorität, sondern allein das Wort des Herrn, der selbst in Knechtsgestalt, hienieden gewandelt und dessen Kraft in den Schwachen mächtig ist. Darum stellen wir uns unter das siegesgewisse Wort: Fürchte dich nicht, du kleine Heerde; denn es ist eures Vaters Wohlgefallen, euch das Reich zu geben" (Luc. 12,32).

Vgl. noch Schenk, Die Verpflichtung der Gemeindekirchenräte u. ihrer Glieder, auf das relig. u. sittl. Leben der Gemeinden einzuwirken. 2. Aufl. Berl. 1888. Ferner bezw.:
G. Wächter, Die soziale Bedeutung der evang. Kirche, 2 Tle. Leipz. 1888. (R. Kübel), Christliche Bedenken über modern-christl. Wesen, 3. A. Gütersloh 1889. Der Niedergang des christl. Lebens auf dem Lande, Gotha 1888. W. Johnsen, Pro ara. Streiflichter zur kirchl. Bewegung der Gegenwart, Göttingen 1888.

Handbuch

der

theologischen Wissenschaften

in encyklopädischer Darstellung

mit besonderer Rücksicht auf die

Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen

in Verbindung mit Prof. DD. **Cremer** (Greifswald), **Grau** (Königsberg), † **Harnack** (Dorpat), **Kübel** (Tübingen), **Lindner** (Leipzig), **Luthardt** (Leipzig), **v. Orelli** (Basel), **v. Scheele** (Wisby), † **Fr. W. Schultz** (Breslau), **V. Schultze** (Greifswald), **L. Schulze** (Rostock), **Strack** (Berlin), **Volck** (Dorpat), † **v. Zezschwitz** (Erlangen), Hauptpastor D. **Hölscher** (Leipzig), Miss.-Insp. Prof. **Plath** (Berlin), Past. **Schäfer** (Altona), Lic. **P. Zeller** (Waiblingen)

herausgegeben von

Dr. **Otto Zöckler,**
ord. Prof. d. Theologie in Greifswald.

Dritte, sorgfältig durchgesehene, teilweise neubearbeitete Auflage.

Alphabetisches Namen- und Sachregister.



München.
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck).
1890.

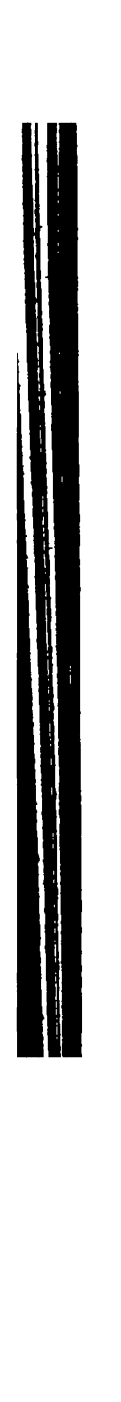
C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Vorbemerkung.

Die Bearbeitung des Registers zur dritten Auflage des „Handbuchs der theologischen Wissenschaften in encyklopädischer Darstellung“ hat nach dem am 16. Februar 1889 erfolgten Hinscheiden von Pfarrer Carl Hoffstätter in Nördlingen, in welchem die bayerische Landeskirche einen hervorragenden Geistlichen in den besten Mannesjahren verloren hat, dessen Andenken auch wir in Ehren halten, Herr Pfarrer Böckh in Kitzingen zu übernehmen die Gefälligkeit gehabt.

Das vorliegende völlig neubearbeitete Register dürfte geeignet sein, den praktischen Wert der 3. Auflage des „Handbuchs der theologischen Wissenschaften“ wiederum wesentlich zu erhöhen. Möchte das Werk, das sich fortgesetzt einer so freundlichen Aufnahme in der theologischen Welt zu erfreuen hat, seinen Besitzern in dem Maße lieber werden, als sie es oft und fleißig zu Rate ziehen!

Der Herausgeber und die Verlagshandlung.



Alphabetisches Namen- und Sachregister.

Die römischen Ziffern bedeuten die Band-, die arabischen Ziffern die Seitenzahl.

A.

B.

D.

E.

F.

G.

H.

K.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

